

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades Doctor philosophiae (Dr. phil.)

Die Reise der Zeichen

Eine Studie zur symbolischen Bildwelt der Xiyü-Kultur an der Seidenstraße

eingereicht an der Bauhaus-Universität Weimar
Fakultät Gestaltung

vorgelegt von

Chen, Pu
aus Shanghai
V.R. China

Gutacher:

Herr Prof. Dr. Frank Hartman
Frau Prof. Dr. Elisabeth von Samsonow
Herr Prof. Dr. i. R. Karl Schawelka

Tag der Disputation: 27. 01. 2015

Betreut wurde die Dissertation von
Prof. Dr. habil. Frank Hartmann

Fakultät Gestaltung
Bauhaus-Universität Weimar

Die Reise der Zeichen

EINE STUDIE ZUR SYMBOLISCHEN BILDWELT
DER XIYÜ-KULTUR AN DER SEIDENSTRASSE

Danksagung

Diese Studie entstand an der Fakultät Gestaltung der Bauhaus-Universität Weimar. An dieser Stelle möchte ich mich bei allen bedanken, die mich während der Dissertation begleitet und unterstützt haben.

Mein ausdrücklicher Dank geht zunächst an meinen Doktorvater Prof. Dr. Frank Hartmann für die intensive fachliche Betreuung, die Anregungen und Hinweise sowie wertvolle und interessante Diskussionen. Von Anfang an, das heisst der Findung des Themas und der Festlegung der Forschungsmethoden bis zum Ende der Arbeit habe ich in allen Aspekten und jederzeit seine unermüdliche persönliche Hilfe erhalten. Prof. Hartmann hat mich nicht nur fachspezifisch begleitet, sondern mich gleichfalls in Gesprächen motiviert und ermutigt, wenn ich an mir selbst gezweifelt habe. Ohne seine konstruktive Kritik, wertvollen Ratschlägen und die fortlaufende Diskussion hätte ich die Arbeit nicht abschließen können.

Das Doktoranden-Kolloquium an der Fakultät Gestaltung und der Bauhaus Research School sorgten für eine anregende Umgebung, der ich manchen wissenschaftlichen Hinweis verdanke. Frau Dr. Christina Junghanß sorgte verständnisvoll für die laufende organisatorische Unterstützung während meiner ganzen Promotionszeit. Ich bedanke mich auch bei der Bauhaus Research School für die finanzielle Förderung dieser Studie mit einem Doktorandenstipendium.

Ganz besonders bedanke ich mich bei Frau Ingrid Widiarto (Berlin). Ohne ihre Unterstützung hätte diese Arbeit nicht so entstehen können, wie sie jetzt vorliegt. Ihre sprachliche Überarbeitung, ihre Erfahrungen, Verstand sowie Vertrautheit mit den Besonderheiten Xinjiangs waren mir eine große Hilfe. Ohne ihre ständige Bereitschaft zur sprachlichen Korrektur wäre die Arbeit in dieser Form nicht möglich gewesen.

Mein ehemaliger Professor für Schriftgestaltung, Herr Prof. Jovica Veljović (Fachbereich Type-Design und Typographie an der Fakultät Design, Medien und Information der HAW

Hamburg), hat als Kenner der Zeichen im Visuellen mir bei der Erklärung vieler kultur-anthropologischer Detailfragen geholfen und mich mit anregenden Ideen unterstützt.

Auch bei Herrn Prof. Dr. Ümüt Halik (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt) möchte ich mich herzlichst bedanken. Mit seiner Hilfe habe ich die Fachleute in Xinjiang kennengelernt, mit denen ich die Interviews durchführen konnte. Ohne seine organisatorische Unterstützung hätte die Forschungsreise in Xinjiang nicht stattfinden können.

Bei der Feldstudie in Xinjiang haben mich Prof. Dr. Rahile Dawut (Professorin für Anthropologie und Völkerkunde der Universität Xinjiang), Prof. Dr. Cui Yanhu, Prof. Dr. Dilmurat Omar (Professoren am Anthropology Institut der Xinjiang Normal Universität), Prof. Dr. Adiya Memet (Professorin am Xinjiang Institut of Art der Xinjiang Universität), Prof. Liao Zhaoyu (Leiter des Instituts für Xiyü-Kultur der Xinjiang Tarim-Universität), Herr Mutalip Ahat (Künstler & Leiter der Aksu Art School), Herr Umar Yimin (Chefredakteur des Magazin Xinjiang Art) und Dr. Abduwayit Memet (wissenschaftlicher Leiter des Xinjiang Turfan Museums) fachlich und organisatorisch unterstützt. Ich schulde ihnen großen Dank für die interessanten Interviews und das Öffnen einer mir bis dahin in großen Teilen unbekanntem Welt.

Der urigurischen Studentin Aliya Badrulla an der Universität Xinjiang möchte ich für die Übersetzung der gesamten Feldforschung in Xinjiang, die wir dort gemeinsam erlebt haben, danken. Gedankt sei auch Herrn Aimaier in Aksu, Herrn Memet in Kashgar, dem 14-jährigen urigurischen Mädchen Patiguli in Hotan für die Begleitung während der jeweiligen Forschungsreisen.

Ich möchte mich auch herzlichst bei Herrn Heinfried Schmidt (Hamburg) für sein Interesse und seine Hilfe bei der Kamera-Ausrüstung für die Forschungsreise bedanken.

In der Endphase standen Herrn Håkan Fink, Dr. Christian Kästner, Frau Dr. Susanne Kirchmeyer und Frau Kathrin Zeidler vom Sprachzentrum an der Bauhaus-Universität mir beim Korrekturlesen zur Seite. Abschließend möchte ich mich noch bei Herrn Wolfgang Büchel bedanken. In der Endphase der Arbeit stand er mir mit dem Korrigieren einzelner Kapitel zur Seite.

Danksagung

Diese Studie verdankt sich indirekt und direkt vielen Freunden und Kollegen. Allen diesen Wissenschaftlern und Freunden möchte ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Nicht zuletzt danke ich auch meinem lieben Mann, der mich während der ganzen Forschungsreise in Xinjiang begleitet hat, meiner süßen Tochter, meinen Eltern und meinem Bruder für ihr Verständnis, ihre Geduld und ihre finanzielle und moralische Unterstützung. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.



Tausend-Buddha-Höhlen Kizil
Photo: Widiarto, Ingrid. September 2011

Kurzfassung

Die vorliegende Studie untersucht die traditionellen Xiyü-Zeichen im Visuellen verschiedener Volksgruppen am Beispiel Xinjiangs im Nordwesten Chinas, wo einst die alte Seidenstraße entlangführte. Die Untersuchung versteht sich als ein Versuch der systematischen Darstellung der symbolischen Bildwelt in Xinjiang und damit im weiteren Sinne auch als ein Versuch, das Xiyü-Kulturerbe zu bewahren, das angesichts des tiefgreifenden Wandels in China und der Go-West-Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms, welches sich auf die weiten Westgebiete Chinas bezieht, in Gefahr geraten ist. Es muss ein Weg gefunden werden, Modernisierung und Tradition in Einklang zu bringen.

Diese Studie beschreibt, analysiert und bewertet exemplarisch, wie sich Zeichen und Symbole des Wissens und der Kultur entlang der Seidenstraße in Xinjiang zwischen den östlichen und westlichen Kulturen vermischt haben, wie sie übertragen wurden und inwieweit die Xiyü-Kultur reflektiert, dass Xinjiang ein Treffpunkt zwischen östlichen und westlichen Einflüssen war. In der Annäherung an dieses Forschungsziel werden drei Hauptfragen zusammengefasst:

Erstens, was kann das Erfahrungsmodell der alten Seidenstraße zum Verständnis der kulturellen Entwicklung im heutigen Informationszeitalter beitragen?

Zweitens, was bedeutet Vielfalt für die kulturelle Kommunikation in Xinjiang? Steigen die Medienereignisse der visuellen Kommunikation und die internationalen Einflüsse an?

Drittens, wie kann Xinjiang die Chancen der Go-West-Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms in einer zunehmend globalisierten Welt nutzen und in der zukünftigen weltwirtschaftlichen Entwicklung wieder Vitalität zeigen?

Um sich auf diese Weise den Antworten zu nähern, verwendet diese Studie einen Ansatz,

der eine kulturanthropologische Perspektive integriert. Auf Grundlage einer Feldstudie werden Eigenschaften der traditionellen visuellen Xiyü-Zeichen, ihre Bedeutung für die ethnischen Volksgruppen Xinjiangs und den kulturellen Austausch zwischen Europa und Asien diskutiert und der besondere Einfluss von Handel und Verkehrswegen aufgezeigt.

Die visuellen Zeichenformen der Xiyü-Kultur wurden von der Zeit vor der Islamisierung bis hin zur heutigen islamischen Zeit dargestellt. Die Forschung zeigt, dass die Zeichen kein ortsgebundenes Kulturphänomen oder eine lokale Tradition sind, vielmehr werden sie von regionalen, nationalen und internationalen Kulturkreisen bewusst oder unbewusst beeinflusst. Sie sind ein Ergebnis kultureller Kommunikation. Schließlich setzt sich die Studie mit den Zeichen der Xiyü-Kultur Xinjiangs in Relation mit der Go-West-Strategie der chinesischen Regierung auseinander. Die wirtschaftliche Entwicklung bringt für Xinjiang nicht nur Modernisierung und Wohlstand, sondern auch ein kulturelles und ökologisches Ungleichgewicht.

Der Mensch strukturiert alles, was er in seiner Umgebung wahrnimmt, mit Zeichen. Die Xiyü-Zeichen schaffen eine visuelle Strukturierung. Die Xiyü-Kultur hat nach wie vor Einfluss auf die Lebensweise der ethnischen Gruppen in Xinjiang. Heute hat die Konfrontation zwischen der traditionellen Xiyü-Kultur und der wirtschaftlichen Entwicklung zu einem ernsthaften Konflikt in Xinjiang geführt.

Diese Studie versteht sich als eine kritische Interpretation der aktuellen Situation der Xiyü-Kultur bzw. des chinesischen Wirtschaftsprogramms in Xinjiang. Sie will darüber hinaus einen Beitrag leisten zur Analyse der bislang nur unzureichend erfassten Wechselwirkungen zwischen Geschichte, Kultur, Politik und Wirtschaft in der kulturellen Globalisierung in Xinjiang.

Abstract

The present study focuses on the traditional visual Xiyu-Signs of various ethnic groups with the example of Xinjiang in northwest China, along the ancient path of the Silk Road. The research should be understood as an experiment to a systematic presentation of the symbolic visual world in Xinjiang and therefore in a broader sense as an experiment to preserve the endangered Xiyu-Cultural Heritage. Due to the profound change in China and the Go-West-Strategy of China's economic programme an efficient way must be found to bring modernization and tradition in harmony.

This study describes, analyses and evaluates exemplarily, how signs and symbols of knowledge and culture have been mixed between eastern and western cultures along the Silk Road in Xinjiang. It displays how they have been transferred and how far the Xiyu-Culture reflects, that Xinjiang was a meeting point of eastern and western cultures. In the process of my research three main questions arose:

Firstly, what can the experience model of the ancient Silk Road contribute to the understanding of cultural development in today's information age?

Secondly, what does cultural diversity mean for communication in Xinjiang? Is there an increase of media technology in the field of visual communication because of international influences?

Thirdly, how can Xinjiang benefit from the opportunities given by the Go-West-Strategy of China's economic programme in an increasingly globalized world and find a balance between culture and economic prosperity?

Therefore, this study uses a method that integrates a cultural-anthropological perspective. Characteristics of the traditional visual Xiyu-Signs, their significance for the ethnic groups in Xinjiang and cultural exchanges between Europe and Asia are discussed based on a field work, and the particular influence of trade and transport routes is presented.

The visual signs of the Xiyu-Culture are shown from the time before the Islamization to today's Islamic period. The research shows that the signs are not place-bound cultural phenomena or local tradition; they are rather influenced by regional, national and international cultures consciously or unconsciously. They are a result of cultural communication. Finally the signs of Xiyu-Culture of Xinjiang are thoroughly researched with the Go-West-Strategy of the Chinese government. Economic development brings to Xinjiang not only modernization and prosperity, but also a cultural and ecological imbalance.

Mankind formed everything into structure, what he perceives around him, with signs. The Xiyu-Signs create a visual structure. The Xiyu-Culture still has influence on the lifestyle of the ethnic groups in Xinjiang. Today, the confrontation between the traditional Xiyu-Culture and economic development has led to a serious conflict in Xinjiang.

This study is a critical interpretation of the current situation of Xiyu-Culture and the Chinese economic program in Xinjiang. It also contributes to the analysis of the hitherto insufficiently recognized interactions between history, culture, politics and economics of cultural globalization in Xinjiang.

Inhalt

Danksagung | 4

Kurzfassung | 8

Abstract | 10

Inhalt | 12

Kapitel I. Einleitung | 18

1. Forschungsmotive | 20

2. Literaturrecherche | 23

2.1 Kultur | 23

2.1.1 Begriff der Kultur | 23

2.1.2 Die östliche Kultur und die westliche Kultur | 26

2.2 Interkulturelle Kommunikation und Transkulturalität | 27

2.2.1 Interkultureller Transfer | 28

2.2.2 Kulturelle Hybridität | 29

2.2.3 Kulturelle Vielfalt | 31

2.3 Kommunikationsbegriff | 31

2.4 Zeichen und Symbole der visuellen Kultur | 36

2.5 Xiyü und Xiyü-Kultur in Xinjiang | 44

2.6 Die symbolische Bildwelt der Xiyü-Kultur an der Seidenstraße | 45

3. Ziel und Fokussierung | 48

3.1 Ziel dieser Studie | 48

3.2 Fokussierung | 51

4. Methodik | 54

4.1 Forschungsfragen | 54

4.2 Feldstudie | 55

5. Forschungsstand in Xinjiang | 57

6. Aufbau | 61

Kapitel II. Das Forschungsgebiet – Xinjiang	 64
1. Topographie	66
1.1 Geografische Lage	66
1.2 natürliche Barrieren	67
1.2.1 Die Gebirge	68
1.2.2 Die Wüsten	69
1.2.3 Das Klima	70
2. Die zentralen und urbanen Knotenpunkte in Xinjiang	72
2.1 Turfan	72
2.2 Kuqa	73
2.3 Hotan	74
2.4 Kashgar	75
3. Historische, kulturelle, wirtschaftliche und ökologische Rahmenbedingungen	79
3.1 Xinjiang und die Seidenstraße	79
3.1.1 Entstehungsgeschichte der Seidenstraße	81
3.1.2 Die Hauptrouten	85
3.1.3 Seidenstraße als Transfermedium	86
3.2 Die Wirtschaftsformen in Xinjiang	89
3.2.1 Weidewirtschaft	89
3.2.2 Landwirtschaft	91
3.2.3 Kunsthandwerk	92
3.2.4 Bodenschätze	94
3.2.5 Tourismus	95
3.3 Ökologischer Wachstumskonflikt	98
3.4 Wirtschaftlicher Entwicklungsstand und Zukunftsszenario	101
4. Die Verkehrsentwicklung	104
4.1 Straßenverbindungen	104
4.2 Eisenbahnverbindungen	105
4.3 Flugverbindungen	106
Zusammenfassung	107

Kapitel III. Die ethnische Identität in Xinjiang	110
1. Zum Begriff der Identität	112
2. Volksgruppen Xinjiangs	116
2.1 Vom Nomadenleben zur Sesshaftigkeit	116
2.2 Historische Rekonstruktion der Volksgruppen Xinjiangs	118
2.3 Die Beschreibung der Volksgruppen heutigen Xinjiangs	120
2.3.1 Uiguren	121
2.3.2 Han	124
2.3.3 Kasachen	126
2.3.4 Hui	127
2.3.5 Kirgisen	128
2.3.6 Mongolen	129
2.3.7 Xibe	130
2.3.8 Tadschiken	132
2.3.9 Usbeken	134
2.3.10 Mandschuren (Mandschus)	135
2.3.11 Dauren	136
2.3.12 Russen	137
2.3.13 Tataren	137
2.4 Ethnische Konflikte	138
3. Sprachen, Schriften und Xiyü-Kultur	145
4. Religionen und die Ausbreitung	155
4.1 Schamanismus	158
4.2 Buddhismus	159
4.3 Islam	162
Zusammenfassung	166
Kapitel IV. Die symbolische Bildwelt Xinjiangs in vorislamischer Zeit	168
1. Die Zeichen der historischen vorislamischen Zeit	171
1.1 Die symbolische Bildwelt der Naturreligion	171
1.2 Xiyü–Buddhismus als kulturelle Verbindung	177

1.2.1	Der Gandhara–Stil	177
	Die Ost–Verbereitung der hellenistischen Kunst	
1.2.2	Der Gupta–Stil	181
1.2.3	Tibetischen Buddhismus	183
2.	Die symbolische Bildwelt im vorislamischen Xinjiang	184
2.1	Sonne und Sterne	184
2.2	Geometrie: Die West–Verbereitung der Yangshao–Kultur	185
2.3	Das Handsymbol	188
2.4	Tiere	189
2.4.1	Der Fisch	190
2.4.2	Das Pferd	191
2.4.2	Säugetiere	192
2.5	Kreuzzeichen	194
2.6	Swastikas und Abwandlungen	195
2.7	Kultstätten	198
2.8	Zeichen und Symbole des frühen Buddhismus	201
2.9	Pflanzen	202
2.9.1	Der Baum	202
2.9.2	Vom Geißblattmuster zum Rollgrasmuster	203
2.9.3	Von der Lotusblume zur Baoxiang–Blume	206
2.10	Fliegende Apsaras und Wolkenmuster	208
2.11	Radsymbole	209
2.12	Streifensymbole im Ornament	210
	Zusammenfassung	212

Kapitel V.	Die symbolische Bildwelt Xinjangs in islamischer Zeit	 214
1.	Einfluss anderer Kulturen auf der islamischen Zeichen in Xinjiang	216
2.	Die kulturelle Besonderheiten der Xinjiang islamischen Volksgruppen	219
3.	Die symbolische Bildwelt im islamischen Xinjiang	224
3.1	Zeichentechniken	224
3.1.1	Gipschnitzerei	224
3.1.2	Malerei	225

3.1.3	Holzschnitzerei	225
3.1.4	Fliesdekoration	227
3.2	Die Farbe	227
3.2.1	Die Farbe im Ornament	228
3.2.2	Die Farbe und ihre kulturelle Bedeutung	230
3.2.3	Farbemerkmale	234
4.	Xinjiang islamische Zeichen	236
4.1	Die geometrischen Zeichen	237
4.2	Schriftzeichen	238
4.3	Die pflanzlichen Zeichen	238
4.4	Die Zeichen in der Darstellung	240
4.4.1	Id-Kah-Moschee	240
4.4.2	Apak-Hoscha-Mausoleum	241
4.4.3	Emin-Minarett und -Moschee	242
4.5	Merkmale und Stile der islamischen Zeichen	243
	Zusammenfassung	245

Kapitel VII. Schlussfolgerung und Ausblick in die Zukunft | 246

Anhang | 258

Anh. 1 Fragenkatalog der Interviews | 258

Anh. 2 Liste der ausgewählten Instituten und Museen | 262

Anh. 3 Liste der Interviewpartner | 262

Anh. 4 Die Themenkreise des Interviews | 263

Literatur | 264

Zeitschriften und Zeitungen | 275

Internetressourcen | 278

Ehrenwörtliche Erklärung | 281



„Baozi“ Verkaufsstand in Hotan.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Toyuq Landschaft.
Photo: Chen, Pu. April 2012



KAPITEL I **Einleitung**

Diese Studie untersucht die symbolischen Bildwelten der verschiedenen Volksgruppen des Uigurischen Autonomen Gebiets Xinjiang im Nordwesten Chinas, wo einst die alte Seidenstraße verlief. Sie war in der Vergangenheit sowohl ein physisches als auch symbolisches Transportmedium. Nicht nur große Mengen von Waren wie z.B. das Luxusgut Seide – daher die Bezeichnung – wurden auf dieser Handelsstraße zwischen China und Europa in beide Richtungen transportiert, sondern auch immaterielle Güter wie Informationen, Symbole und Wissensbestände aus unterschiedlichen Gebieten sowie religiöse Vorstellungen, die sich in ganz Asien und Europa gegenseitig beeinflussten. Gerade erst im Juni 2014 hat die UNESCO dem gemeinsamen Antrag Chinas, Kasachstans und Kirgisistans, die Seidenstraße als eines der grenzüberschreitenden Objekte in die UNESCO-Liste des Weltkulturerbes aufzunehmen, stattgegeben. Die jahrelang wirtschaftlich zurückgebliebene Provinz Xinjiang im Nordwesten Chinas steht vor einer unabsehbaren Chance für die Zukunft. Die Wiederbelebung der alten Seidenstraße markiere die Herstellung einer neuen Form der eurasischen Beziehung und den Beginn einer Ära der wirtschaftlichen Zusammenarbeit Eurasiens.¹

1. Forschungsmotive

Die weltweite Globalisierung der Wirtschaft ist in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend fortgeschritten und hat die Transformation sowohl kultureller als auch wirtschaftlicher Denk- und Verhaltensweisen zwischen Asien und Europa beeinflusst.

China ist ein multiethnisches Land und Shanghai heute eine internationale Metropole, in der ich geboren und aufgewachsen bin. Dadurch wurde ich bereits in meiner Kindheit vom Einfluss multiethnischer und multikultureller Gegebenheiten asiatischen und europäischen Ursprungs geprägt. Während meines Designstudiums mit grafischem Schwerpunkt in Shanghai lernte ich das Brauchtum und kulturelle Besonderheiten nebst

¹ Vgl. Siemons, Mark: Warum China bald bis Duisburg reicht. In: FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG 1. Juli 2014. Nr. 149. S. 11

unterschiedlichen künstlerischen Merkmalen verschiedener Volksgruppen Chinas kennen. Im anschließenden Diplomstudium Kommunikationsdesign an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften (HAW) in Hamburg kam bei mir besonderes Interesse für Typografie und Schriftgestaltung auf, woraufhin ich in meiner Diplomarbeit eine Schriftkollektion² entwickelte, die von der Grundlage her eine europäische, mithin lateinische Ausdrucksform haben und gleichzeitig das typografische Element chinesischer Schrift und Schriftkunst als Charakterzug andeuten sollte. Im Verlauf meiner Tätigkeit als Kommunikationsdesignerin und Dozentin im Fachgebiet Visuelle Kommunikation am Shanghai Institute of Technology (SIT) vertiefte ich meine Kenntnisse der Zusammenhänge zwischen Kommunikationsdesign und Kultur bzw. dem kulturellen Umfeld der verschiedenen Volksgruppen Xinjiangs. Die so erworbene fachliche Basis ermöglichte mir in der Folge die vertiefte wissenschaftliche Untersuchung visueller Zeichen dieser Region und führte mich zum Thema: Die Reise der Zeichen – Eine Studie zur symbolischen Bildwelt der Xiyü-Kultur an der Seidenstraße.

Insbesondere drei Schwerpunkte wurden deutlich:

- ♦ Grafische Symbolisierungen sind ein wichtiger Ausprägungsaspekt im Kommunikationsdesign. Zeichen sind ein zentrales Moment jeglicher Kommunikation und müssen deshalb umfassend visuell beachtet werden. Vor allem der Gebrauch von Zeichen, ihre kulturelle Konstellation und historische Prägung sind zu eruieren, da kein Zeichen dauerhaft frei von Einflussnahme ist. Ein erfolgreiches Verständnis beruht auf klaren und möglichst einfachen Zeichen als Kommunikationsmittel. Zeichen sind Elemente einer Bildsprache und haben sowohl symbolische als auch metaphorische Bedeutung. Sie sind Schlüssel für das Verständnis und den Erfolg jeglicher Art von Kommunikation. Dabei etablieren und verbreiten sich gewisse Zeichen, während andere verloren gehen und vergessen werden.

2 Die Schriftkollektion (Siegel, Epoche, Eurasia) im Rahmen der Diplomarbeit erhältlich beim Elsner+Flake Type Consulting GmbH in Hamburg: <http://www.fonts4ever.com>

- ◆ China durchläuft zurzeit einen rasanten Prozess der Modernisierung, und in Westchina führt vor allem das sich in der Umsetzungsphase befindende die Go-West-Strategie des Sonderwirtschaftsprogramms zu einer dynamischen Entwicklung. Xinjiang als ein wichtiger Teil Westchinas erlebt einen tiefgreifenden Wandel der Sozial- und Wirtschaftsstruktur. Der im Zuge der Modernisierung Xinjiangs erfolgte Aufstieg kann nicht durchgängig im Einklang mit überlieferten kulturellen Traditionen ethnologischer Minderheiten erfolgen. Die Verhinderung einer Defragmentierung des Xiyü-Kulturerbes, einer ausgeprägten Mischung östlicher und westlicher Kulturen, während der Wirtschaftsentwicklung in Xinjiang wurde mit der Zeit als bedeutungsvoll erkannt.
- ◆ Zeichen sind kein ortsgebundenes Kulturphänomen oder eine lokale Tradition, vielmehr werden sie von regionalen, nationalen und internationalen Kulturkreisen bewusst oder unbewusst beeinflusst. Sie sind ein Ergebnis kultureller Kommunikation.

Das breite Spektrum der Problemstellungen zum Thema Zeichen und Kulturaustausch erweckte in mir den Wunsch, einen eigenständigen und wissenschaftlich validen Beitrag zur Deutung, Interpretation und gezielten Wiederbelebung der überlieferten und noch vorhandenen „Zeichenkultur“ an Knotenpunkten der Seidenstraße im südlichen Xinjiang zu leisten. Es geht mir dabei nicht ausschließlich um Kulturaustausch und Modernisierung, sondern gleichfalls um die Herausforderung der Medienglobalisierung, da die lokale Tradition durch diesen Prozess beeinflusst wird, auch im Sinne eines modernen visuellen Regimes, einer visuellen Hegemonie der globalen Pop-Kultur, von Marken, Logos etc. Das wissenschaftliche Ziel dieser Arbeit ist, den Prozess zwischen Tradition und Modernisierung hinsichtlich der Parameter visueller Kommunikation zu analysieren, um Kriterien für kulturelle Diversität gegenüber normierenden Einflüssen benennen zu können. Es folgt die Beschreibung einer Kultur, um deren Form in Zusammenhang mit dem Ort ihrer Existenz und ganz spezifischen Einflüssen auf diesen darzustellen.

2. Literaturrecherche

2.1 Kultur

2.1.1 Begriff der Kultur

Aufgrund verschiedener kultureller Konnotationen wird Kultur unterschiedlich definiert. Kultur ist ein mehrdeutiger Begriff. Etymologisch betrachtet leitet sich das Wort Kultur vom lateinischen Substantiv *cultura* ab, welches wiederum eine Ableitung des Verbs *colere* ist, das bebauen, pflegen und verehren bedeutet und sich ursprünglich auf den Landbau bezog, auf die Tätigkeit des Kultivierens und Erntens. „Kultur‘ meinte ja ursprünglich einen ganz und gar materiellen Prozeß, der dann metaphorisch auf den Bereich des Geistes übertragen wurde.“³ Erst in zweiter Linie bedeutet Kultur eine Lebensart und auch eine Lebensform.

Nach Lüsebrink entsteht drei unterschiedlichen Kulturbegriffe durch die verschiedenen Bedeutungen des Wort *colere*:⁴

- ♦ Der *intellektuell-ästhetische Kulturbegriff* basiert auf die Vorstellung einer Kultur asthetischer, moralisch-ethischer Werte, die mit Literatur, Musik und Kunst eng verknüpft ist. Er grenzt in diesem Modell die Bildungs- und Hochkultur von den Massen- und Konsumkulturen ab.
- ♦ Der *materielle Kulturbegriff* orientiert sich an der ursprünglichen landwirtschaftlichen Bedeutung von Kultur. Diese Bedeutung spielt eine wichtige Rolle in der handwerklichen Beschäftigung wie Handwerkerkultur, oder auch in der Untersuchungen einer prähistorischen Kultur anhand ihrer materiellen Relikte.

3 Eagleton, Terry: Was ist Kultur? : eine Einführung. München 2001. S. 7

4 Vgl. Lüsebrink, Hans-Jürgen: Interkulturelle Kommunikation – Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer.³ Stuttgart / Weimar 2012. S. 10–11

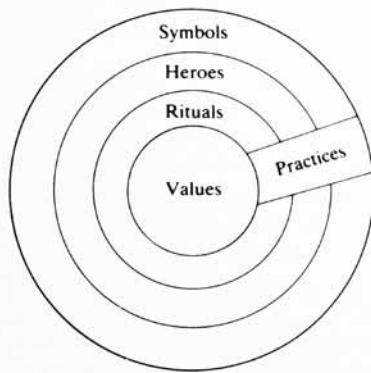


Abb. 1-1 Das anthropologische Kulturmodell nach Hofstede. (Bild-Quelle: Hofstede: *Cultures and Organizations* 2003. S. 9)

- ♦ Der *anthropologische Kulturbegriff* ist ein Verständnis von Kultur als ein kollektives Orientierungssystem der Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen einer Gesellschaft. Zur Analyse des Kulturbegriffs im anthropologischen Sinn formuliert Thomas:

„Kultur ist ein universelles, für eine Gesellschaft, Organisation und Gruppe aber sehr typisches Orientierungssystem. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen gebildet und in der jeweiligen Gesellschaft usw. tradiert. Es beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller Mitglieder und definiert deren Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Kultur [...] schafft somit die Voraussetzungen zur Entwicklung eigenständiger Formen der Umweltbewältigung.“⁵

Dieses Zitat von Thomas weist die Orientierungsfunktion der Kultur und die aktive und schöpferische Rolle der Menschen auf. In ähnlicher Perspektive bezeichnet Hofstede Kultur als „mentale Software“ des Denkens, Fühlens und Handels, die in einem Sozialisationsprozess kulturell „programmiert“ wird. Er stellt Kulturmodell mit vier Ebenen dar: Symbole, Helden, Rituale und Werte (Abb.1-1). Im Zentrum dieses Modells stehen die Werte; die sich um diese schließenden Schichten sind – in dieser Reihenfolge – Rituale, Helden und Symbole. Symbole können Worte, Gesten, Bilder oder Objekte sein, die eine bestimmte Bedeutung annehmen. Die Praktiken sind die pragmatische Ebene der Zeichen und der Gebrauchskultur. Symbole, Helden und Rituale sind unter dem Begriff Praktiken subsumiert worden. Die unterschiedlichen Praktiken vermitteln quer durch diese Schichten. Neue Symbole entwickeln sich rasch, und alte verschwinden; Symbole einer kulturellen Gruppe werden regelmäßig von anderen nachgeahmt. Deshalb sind Symbole die variable Ebene einer Kultur. Werte hingegen bilden nach diesem Modell deren Kern und die am tiefsten reichende Manifestation von Kultur. Hofstede legt dar, dass Werte Gefühle mit Orientierung zur Plus- oder Minusseite hin sind. Es geht um das Ver-

5 Thomas, Alexander: Analyse der Handlungswirksamkeit von Kulturstandards. In: A. Thomas (Hg.) *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen u.a. 1996. S. 112

ständnis von schlecht und gut, schmutzig und sauber, hässlich und schön, unnatürlich und natürlich, anomal und normal, paradox und logisch, irrational und rational.⁶

Da im Untersuchungsgebiet Xinjiang viele verschiedene Volksgruppen leben, die vielfache Einflüsse – nicht nur solche ihres Denken und ihrer Bildung, sondern auch solche ihrer Lebens-, Ernährungs-, Bestattungsformen usw. – auf die ethnische Identität sowie das Denken und Handeln von Individuen, die einer Volksgruppe angehören, ausüben, wird in dieser Studie der anthropologische Kulturbegriff als Arbeitsbegriff angewendet.

Kulturhistoriker kennen zwei Bedeutungsebenen von Kultur: Erstens als „ein Medium zur alltäglichen Kommunikation in den sozialen Räumen und zum sozialen Austausch in den Beziehungsgeflechten“. Hierher gehören ebenfalls gesellschaftlich kommunizierte „verbale[...] und nonverbale[...] Zeichen, [...] Deutungsmuster[...], bildliche Vorstellungen und ästhetische[...] Chiffren, [...] mentale[...] Handlungspraktiken, Gefühle[...] und Rituale[...]“. „Zweitens als die Ebene von Materialität, „die von den Subjekten hervorgebrachten Artefakte.“ Sie sind „die gestalteten materiellen Objekte, die Form des Kults, ferner die symbolischen Ordnungen der Gesellschaft, ihrer Schichten und Gruppen sowie die der Individuen“⁷.

Durchaus vergleichbarer Auffassung war man schon in China vor der westlichen Zeitrechnung. Das chinesische Wort für Kultur lautet 文化 (wen hua), eine Kombination zweier Wörter, die zuerst im Buch »Yi Jīng« (易经 – Buch der Wandlung) erschien, den ältesten der klassischen chinesischen Texte aus der Zeit der späten Streitenden Reiche (475 v. Chr. – 221 v. Chr.). Die ursprüngliche Bedeutung des ersten Wortes 文 (wen) ist 纹 (wen). Dieses Wort bezieht sich auf Zeichen, Ornament oder Muster. Das zweite Wort 化 (hua) bedeutet ursprünglich den Prozess und das Mittel der Erzeugung, Übertragung, Verbrei-

6 Vgl. Hofstede, Geert: Cultures and organizations: software of the mind. New York u.a. 2003. S. 7–10

7 Ruppert, Wolfgang: Der moderne Künstler: zur Sozial- und Kulturgeschichte der kreativen Individualität in der kulturellen Moderne im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1998. S. 46

tung und Erhaltung.⁸

2.1.2 Die östliche Kultur und die westliche Kultur

Je nach Perspektive und Ebene lässt sich ein Kulturraum aus politischer, geographischer, sprachlicher, kulturenthropologischer und soziologischer Sicht definieren. Lüsebrink hat dargelegt, dass das Konzept des Kulturraums in der interkulturellen Kommunikation, dem alltäglichen Leben und der wissenschaftlichen Forschung eine zentrale Rolle spielt, wenn die kommunikativen Beziehungen solche zwischen Angehörigen unterschiedlicher Nationen oder Kontinenten (z.B. Europäer und Asiaten) sind.⁹

Die östliche und westliche Kulturen werden, je nach Standpunkt, unterschiedlich definiert. Nisbett unterscheidet die Begriffe aus geografischer Sicht. Die östliche Kultur bezieht sich dabei eher auf den ostasiatischen Kulturraum, inklusive Japan und Korea, der von der alten chinesischen Zivilisation stark beeinflusst wurde.¹⁰ Dagegen orientiert sich die westliche Kultur am europäischen Kulturraum, welcher aus der antiken griechischen Zivilisation entstanden ist, „nicht nur Hellas im geographischen Sinne umfasste, sondern auch die von Griechen besiedelten und dominierten Gebiete. Dies sind zunächst die im Zuge der Kolonisation neu gegründeten Städte, später die von griechischstämmigen Herrschern regierten hellenistischen Reiche und ab dem Ende des Hellenismus der griechischsprachige Ostteil des Römischen Reiches“¹¹.

Die legendäre Seidenstraße verbindet die eurasischen Kontinente und die östlichen und

8 Vgl. Yang, Minghua (杨明华): Die 100 Qualifikationen über Kultur (有关文化的100个素养). Taiwan 2009. S. 4

9 Vgl. Lüsebrink, Hans-Jürgen: Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation. In: Nünning, Ansgar / Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart / Weimar 2003. S. 307

10 Vgl. Nisbett, Richard E.: The Geography of Thought : How Asians and Westerners Think Differently ... and Why. New York u.a. 2004. S. xxii–xxiii

11 Vgl. Walter, Justine: Antikes Griechenland und Altes China – Die Entstehung früher Fremdbilder im Wirtschafts- und Kommunikationssystem Seidenstraße. Berlin 2013. S. 10

die westlichen Kulturen. Das Herzstück der Seidenstraße befindet sich in Xinjiang, der Westprovinz Chinas. Hier treffen und vermischen sich die östlichen und westlichen Elemente der Kulturen. Daher konzentriert sich die Untersuchung im Rahmen dieser Studie auf Xinjiang (vgl. dazu Kap. I.3.2).

2.2 Interkulturelle Kommunikation und Transkulturalität

Interkulturelle Kommunikation „bezeichnet die Austausch- und Interaktionsprozesse von Ideen, Bedeutungen und Gefühlen durch symbolische Zeichen (z.B. gesprochene und geschriebene Sprache oder Gestik und Mimik) oder Handlungen zwischen Personen oder Gruppen mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund“¹². Lüsebrink betont: „Der Begriff ‚Interkulturelle Kommunikation‘ [...] ziel[t] auf die kommunikative Dimension der Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen ab.“¹³

In den 1990er Jahren wurde von Wolfgang Welsch der Begriff „Transkulturalität“ geprägt. Transkulturalität begründet sich nicht in Gestalt der Prozesse der Homogenisierung und Uniformierung der Kulturen, die normalerweise als Globalisierung beschrieben werden, sondern versucht die stetigen Vermischungsprozesse der kulturellen Identitäten und Formationen zu erläutern.¹⁴

Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen lässt sich nach Welsch auf der gesellschaftlichen Makroebene wie der individuellen Mikroebene beobachten.¹⁵ Auf der Makroebene

12 Barmeyer, Christoph: Kulturvergeleichen und Interkulturalität – Bilder und Bedeutungen. 2009 Passauer Medieninitiative, <http://www.uni-passau.de/fileadmin/dokumente/ag-medien/VortragBarmeyer.pdf> (stand: 26.02.2014)

13 Lüsebrink, Hans-Jürgen: 2003. S. 312

14 Vgl. Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. URL: http://via-regia-kulturstrasse.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf (stand: 26.02.2014)

15 Vgl. Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität. In: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (Hg.): Kulturen in Bewegung. Bielefeld 2012. S. 28–32

„sind die zeitgenössischen Kulturen durch *Hybridisierung* gekennzeichnet.“¹⁶ Kulturelle Vermischung tritt nicht ausschließlich in der Konsumkultur, sondern gleichfalls innerhalb der Hochkultur auf. Sich persönlich von mehreren Kulturen geprägt zu empfinden, ist heute auf der Mikroebene die Selbsteinschätzung vieler Menschen. In Welschs Worten: „Wir sind kulturelle Mischlinge.“¹⁷ Er weist überdies darauf hin, dass in der Epoche der Transkulturalität kein absolut Eigenes noch Fremdes mehr existiert aufgrund der transkulturellen Formation. Gleichzeitig bedeute Transkulturalität jedoch keine Uniformierung, denn es

„verändert sich unter den Bedingungen der Transkulturalität der Modus der Vielheit. [...] Die Welt im Ganzen nimmt statt eines separatistischen eher ein Netzwerk-Design an. Unterschiede verschwinden dadurch zwar nicht, aber die Verständigungsmöglichkeiten nehmen zu. [...] Das Konzept der Transkulturalität entwirft ein anderes Bild vom Verhältnis der Kulturen. Nicht eines der Isolierung und des Konflikts, sondern eines der Verflechtung, Durchmischung und Gemeinsamkeit. Es befördert nicht Separierung, sondern Verstehen und Interaktion.“¹⁸

2.2.1 Interkultureller Transfer

Lüsebrink definiert das Konzept des interkulturellen Transfers – oder „Kulturtransfer“ – als die „Prozesse der interkulturellen Übertragung und Vermittlung kultureller Artefakte (wie Texte, Diskurse, Medien, Praktiken) zwischen kulturellen Systemen“¹⁹. Nach diesem Begriff bilden Kulturtransferprozesse einen wichtigen Bestandteil der interkulturellen Beziehung, beispielsweise zwischen Asien und Europa entlang der Seidenstraße. Das Phänomen des Kulturtransfers kann in drei strukturelle Komponenten gegliedert werden: Selektions-, Vermittlungs- und Rezeptionsprozesse.²⁰

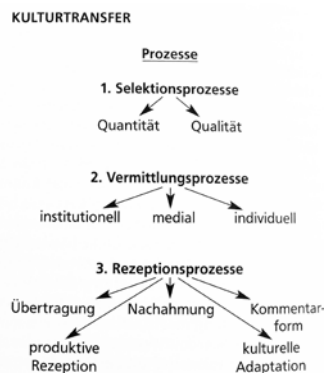


Abb. 1-2 Strukturelemente des Kulturtransfers (Bild-Quelle: Lüsebrink: *Interkulturelle Kommunikation* 2012. S.148)

16 Ebd., S. 28 (Hervorhebungen im Original)

17 Ebd., S. 30

18 Welsch, Wolfgang: Netzdesign der Kulturen. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 1/2002: Der Dialog mit dem Islam – Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. S. 88

19 Lüsebrink, Hans-Jürgen: 2003. S. 318

20 Vgl. ebd.

Erstens wird in den Selektionsprozessen untersucht, welche Werke, ästhetische Stile, Ausdrucksformen, kulturelle Praktiken eines Kulturraums in anderen Kulturräumen und in welcher Intensität übertragen, imitiert, übernommen und verbreitet werden. Zweitens umfassen die Vermittlungsprozesse unterschiedliche interkulturelle Vermittler: individuelle Vermittler (wie Reisende, Austauschschüler), professionelle Vermittler (wie Übersetzer, Fremdsprachenlehrer, Auslandskorrespondenten), institutionelle Vermittler (wie Kulturinstitute und Auslandsabteilungen) und interkulturelle Vermittlungssituationen.²¹ Drittens betreffen Rezeptionsprozesse „die Integration und dynamische Aneignung transferierter Diskurse, Texte, Objekte und Praktiken im sozialen und kulturellen Horizont der Zielkultur und im Kontext spezifischer Rezeptionsgruppen“²².

2.2.2 Kulturelle Hybridität

Das Wort *Hybride* stammt aus dem lateinischen *hybrida* und bedeutet Mischling, Bastard. Ursprünglich biologisch, bezeichnet es aus verschiedenem zusammengesetzt, gemischt. Der wohl älteste Begriff zur „Bezeichnung von Phänomenen kultureller Hybridität“ ist „*Métissage*“, und entstammt dem portugiesischen ‚*Mestizao*‘ (16. Jahrhundert, Brasilien), bezeichnend die „biologische Mischung von Angehörigen unterschiedlicher Ethnien“²³. „Das Ergebnis wird aufgrund seiner gesteigerten Effizienz, der Erhöhung der Komplexität und einer möglichen Multifunktionalität als verbessert gesehen.“²⁴

In der Kulturwissenschaft findet der Hybriditätsbegriff Anwendung, um kulturelle Mischformen analysieren zu können. Jegliche Formen der Kultur befinden sich ständig in einem Prozess der Hybridisierung, mithin der Neubildung von Identitäten durch Aushandlung. Die kulturelle Hybridität ist Resultat der Hybridisierung, ist eine *Mischform* der eigenen und der fremden Identität, die ihrerseits über beide hinausgeht. Bhabha führt diesbezüglich aus:

21 Vgl. ebd.

22 Lüsebrink, Hans-Jürgen: 2012³. S. 149

23 Lüsebrink, Hans-Jürgen: 2003, S. 322 (Hervorhebungen im Original)

24 Puff, Melanie: Postmoderne & Hybridkultur. Wien 2004, S. 57

„Hybridität ist der Name für diese De-plazierung des Wertes vom Symbol zum Zeichen, die zur Aufspaltung des dominanten Diskurses entlang der Achse seines Vermögens führt, repräsentativ, autoritativ zu sein. [...] Hybridität hat keine derartige Perspektive von Tiefe oder Wahrheit zu bieten: sie ist kein dritter Begriff, der die Spannung zwischen zwei Kulturen oder die beiden Szenen des Buches in einem dialektischen Spiel der ‚Erkenntnis‘ auflöst.“²⁵

Über die interkulturelle Kommunikation der Hybridisierung des Eigenen und Fremden hält Lüsebrink fest:

„Interkulturelle Dynamik wird als ein Prozess produktiver Aneignung fremdkultureller [...] Kulturelemente verstanden. [...] Stärker als die Begriffe „Kulturtransfer“, „Métissage“ und „Synkretismus“, die jeweils von vorgegebenen Entitäten (Kulturräumen, kulturell und ethnischen Einheiten) ausgehen und somit auf Prozesse der kulturellen Grenzüberschreitung und -überwindung zielen, rückt das Begriffsfeld der „Hybridisierung“ multiple kulturelle Identitäten [...] sowie multikulturelle Räume in den Blick, die sich durch eine grundlegende Porosität kultureller und sprachlicher Grenzen auszeichnen.“²⁶

Diese sind nicht allein in globalisierten und modernen Metropolen, sondern auch im multilingualen und multikulturellen Xinjiang gegeben. Dort entstand die einzigartige Xiyü-Kultur, eine ausgeprägte Mischung östlicher und westlicher Kulturen, worin ein nicht unwesentliches Phänomen der Hybridisierungsprozesse soziale Konflikte darstellen.

An der Seidenstraße finden sich mehrere miteinander stark verflochtene und sich einander durchdringende Kulturen. Edward Said sagt: „Alle Kulturen sind, zum Teil aufgrund ihres Herrschaftscharakters, ineinander verstrickt; keine ist vereinzelt und rein, alles sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nichtmonolithisch.“²⁷

25 Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Tübingen [2000] 2011. S. 168 (Orig. 1994: The location of culture. London/New York: Verlag Routledge)

26 Lüsebrink, Hans-Jürgen: 2003. S. 324

27 Said, Edward W.: Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt am Main: 1994. S. 30

2.2.3 Kulturelle Vielfalt

Der Begriff der kulturellen Vielfalt, auch als kulturelle Diversität bezeichnet, wurde im November 2001 von der UNESCO im Rahmen der 31. Generalkonferenz »Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt« eingeführt:

„Als Quelle des Austausches [...] ist kulturelle Vielfalt für die Menschheit ebenso wichtig wie die biologische Vielfalt für die Natur. Aus dieser Sicht stellt sie das gemeinsame Erbe der Menschheit dar und sollte zum Nutzen gegenwärtiger und künftiger Generationen anerkannt und bekräftigt werden. [...] Kulturelle Vielfalt [...] ist eine der Wurzeln von Entwicklung, wobei diese nicht allein im Sinne des wirtschaftlichen Wachstums gefasst werden darf, sondern als Weg zu einer erfüllteren intellektuellen, emotionalen, moralischen und geistigen Existenz. [...] In unseren zunehmend vielgestaltigen Gesellschaften ist es wichtig, eine harmonische Interaktion und die Bereitschaft zum Zusammenleben von Menschen und Gruppen mit zugleich mehrfachen, vielfältigen und dynamischen kulturellen Identitäten sicher zu stellen. Nur eine Politik der Einbeziehung und Mitwirkung aller Bürger kann den sozialen Zusammenhalt, die Vitalität der Zivilgesellschaft und den Frieden sichern. Ein so definierter kultureller Pluralismus ist die politische Antwort auf die Realität kultureller Vielfalt. Untrennbar vom demokratischen Rahmen führt kultureller Pluralismus zum kulturellen Austausch und zur Entfaltung kreativer Kapazitäten, die das öffentliche Leben nachhaltig beeinflussen.“²⁸

2.3 Kommunikationsbegriff

Kommunikation ist längst ein Zentralbegriff der Kultur. Aufgrund unterschiedlicher Voraussetzungen und Perspektiven besitzt der Kommunikationsbegriff eine ausgeprägte Differenzierung. Kommunikation kommt aus dem lateinischen Wort *communicatio*, das Mitteilung und Unterredung bedeutet. Es bezeichnet den zwischenmenschlichen Aus-

28 Die Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt von der 31. UNESCO-Generalkonferenz im November 2001 in Paris. URL: <http://www.unesco.de/443.html> (Deutsche UNESCO-Kommission (DUK)) Stand: 19.02.2014

tausch von Informationen mit Hilfe sprachlicher (verbaler) oder/und nichtsprachlicher (nonverbaler) Zeichen. Baecker definiert Kommunikation als „ein[en] Suchbegriff zur Beschreibung der niemals ganz zu bestimmenden Teilnahme des Individuums am sozialen Austausch“²⁹. Solchermaßen spielt „Verständigung [...] eine wesentliche Rolle in der neueren sozialwissenschaftlichen Konzeption von Kommunikation“³⁰.

Kommunikation bedeutet mithin einen Prozess der Zeichenübermittlung und Verständigung zwischen Individuen. Hartmann nennt Kommunikation „nicht nur Prozesse [...], die zunächst der Mitteilung (lat. *communicare*) dienen, und in weiteren Sinn in den Bereich der [...] Wahrnehmungsprozess, Zeichenprozess, Kulturprozess, Systemprozesse“³¹. Der Kommunikationswissenschaftler Watzlawick sagt sogar: „Man kann nicht nicht kommunizieren.“³² Es scheint eine Tatsache, dass es unmöglich ist, nicht zu kommunizieren. Alles Verhalten, sowohl solches mit Worten als auch nonverbales, ist Kommunikation. Man kann sich nicht nicht verhalten, sondern sich ausschließlich auf verschiedene Art und Weise verhalten. „Wenn man also akzeptiert, daß alles Verhalten in einer zwischenpersönlichen Situation Mitteilungscharakter hat, d.h. Kommunikation ist, so folgt daraus, daß man, wie immer man es auch versuchen mag, nicht *nicht* kommunizieren kann.“³³ Mit anderen Worten: Jedes Verhalten hat einen kommunikativen Charakter.

Kommunikation war seit jeher auch ein Wirtschaftsfaktor, denn sie bedeutete immer schon den Transport von Waren – dabei naturgemäß abhängig von einer Infrastruktur im Sinne von Straßen und Wegen. So war die Seidenstraße stets Kommunikationsmittel zwischen Asien und Europa. Kommunikationswege sind zugleich Transportwege. Trans-

29 Baecker, Dirk: Kommunikation. Leipzig 2005. S.118 f

30 Hartmann, Frank: Kommunikation als „Ideologie“. In: Mersmann, Birgit / Weber, Thomas (Hg.): Mediologie als Methode. Berlin 2008. S. 80

31 Ebd., S. 82

32 Watzlawick, Paul: Menschliche Kommunikation – Formen, Störungen, Paradoxien.¹⁰ Bern u.a. [1969] 2000. S. 53

33 Ebd., S.51 (Hervorhebungen im Original)

port und Kommunikation sind bedeutende Faktoren innerhalb jeden kulturellen Wandels. Lange vor dem Zeitalter der Elektrizität steht der Begriff der Kommunikation in unlöslicher Verbindung mit Straßen, Brücken, Seewegen, Flüssen, Kanälen, usw. Jede Form des Transports ist nicht lediglich eine einfache Beförderung von abstrakten und konkreten Gegenständen, sondern auch eine Übersetzung und Transformation des Absenders, des Empfängers und der Botschaft. Die Verwendung diverser Medien verändert den Modus zwischenmenschlicher Interdependenz.³⁴ Transportwege waren zunächst Handelswege für den Warenverkehr, aber wurden gleichzeitig als *Trade Routes of the Mind* betrachtet. Es ging folglich nie ausschließlich um den Warentransport, sondern gleichfalls um die Wissensverbreitung in Zeit und Raum. Somit identifiziert Innis in »*Empire and Communications*« zerstreuende und zentralisierende Tendenzen der Kommunikationsmedien. Es gibt demnach feste, beständige und damit zentralisierende Medien wie etwa Stein; sie binden die Zeit. Die anderen sind buchstäblich leichte und damit zerstreuende Medien wie etwa Papier; sie beherrschen den Raum.

Der Wirtschaftshistoriker Innis teilt den Medieneinfluss in zwei Bereiche, entsprechend den Faktoren Raum und Zeit. Angesichts der Kommunikation besteht entweder eine Tendenz in Richtung der Persistenz der Zeit oder eine solche als Übertragung in die Ferne, was sich auf ihre kulturelle Form auswirkt.³⁵ Daher wurde in seinem wirtschaftsgeschichtlichen Werk »*The Bias of Communication*« die Entscheidung beschrieben, einen kulturellen Trend von Zeit und Raum zu lokalisieren. Innis legt dar, dass die Zivilisation sich dadurch stabilisiert, dass ihre Kultur in der Zeit kontinuierlich weitergeführt wird und sich gleichzeitig im Raum erweitert. Kommunikation und Medien haben jeweils eine spezifische Ausrichtung. Innis unterteilte die Ausrichtung allgemein in gesprochenes und geschriebenes Wort und in zeit- und raumbindende Medien:

„Jedes einzelne Kommunikationsmittel spielt eine bedeutende Rolle bei der Verteilung von Wissen in Zeit und Raum, und es ist notwendig, sich mit seinen Charakteristiken

34 Vgl. McLuhan, Marshall: *Understanding media – the extensions of man* [1964]. Cambridge 1994. S. 89 f

35 Vgl. Innis, Harold A.: *Empire and communications* [1950]. Toronto 2007. S. 27

auseinanderzusetzen, will man seinen Einfluss auf den jeweiligen kulturellen Schauplatz richtig beurteilen. [...] An seiner relativen Betonung von Zeit und Raum zeigt sich deutlich seine Ausrichtung auf die Kultur, in die es eingebettet ist.“³⁶

Innis betont, dass eine gelungene Zivilisation eine durch ein Gleichgewicht von zeitlichen und räumlichen Medien gesicherte ist. Die zeitorientierten Medien bedeuten Fixierung, Dauer, Zentralisierung. Die raumorientierten Medien bedeuten dagegen Verteilung, Kurzlebigkeit, Zerstreung. Durch die zwei grundsätzlichen Medienformen erklärt sich der Zusammenhang von Medien und Zivilisationsentwicklung.³⁷

Kommunikation findet innerhalb von Medien statt, und Medien ihrerseits verändern sich mit neuen Techniken und neuem Gebrauch. Dazu McLuhan im Vorwort zu Innis' »Empire and Communication«:

„2.500 Jahre lang haben die Philosophen der westlichen Welt jede Technologie aus der Behandlung von Materie-Form-Problemen ausgeklammert. Innis hat viel Zeit seines Lebens darauf verwandt, um die Aufmerksamkeit auf die psychischen und sozialen Folgen von Technologien zu lenken. Er konnte noch nicht sehen, daß unsere Philosophie systematisch die *techne* aus ihren Meditationen ausschließt. [...] Von Plato bis heute hat es in der westlichen Welt keine nennenswerte Theorie des durch technologischen Wandel verursachten psychischen Wandels gegeben.“³⁸

Seit McLuhan in den 1960er Jahren den Begriff des „globalen Dorfs“ prägte, haben die Medien die Welt nicht kleiner gemacht. Sie haben diese jedoch in einem ästhetischen Sinn verändert: ein neues Bewusstsein von Territorialität wurde vorherrschend, „die Rückkehr

36 Innis, Harold A.: Tendenzen der Kommunikation (The Bias of Communication, 1949). In: Barck, Karlheinz (Hg.): Kreuzwege der Kommunikation. Wien/New York 1997. S. 95

37 Vgl. Innis, Harold A.: Die Medien in den Reichen des Alterums (Aus: »Empire and communication«, 1950). In: Barck, Karlheinz (Hg.): Kreuzwege der Kommunikation. Wien/New York 1997. S. 56–66

38 Barck, Karlheinz: Harold Adams Innis – Archäologie der Medienwissenschaft. In: Barck, Karlheinz (Hg.): Kreuzwege der Kommunikation. Wien/New York 1997. S. 5 (Hervorhebungen im Original)

des polyformen Raumes“³⁹. Das will sagen, dass es nicht mehr so einfach ist, Grenzlinien zu ziehen. Besonders die elektronischen Medien erweitern die möglichen Formen der Wahrnehmung unabhängig vom Ort, am dem sie gemacht werden. Hartmann über die globale Kommunikation:

„Nie abreißende Ströme aus Daten und Informationen [...] verändern die Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation und von Transport. Die physische [...] Grenze von Kommunikation wurde [...] überwunden; letztlich bedeutete dies jedoch keine Überwindung des Raumes und der Körper, sondern die Neubestimmung des Raumes als Bezugsraum der globalen Kommunikationen.“⁴⁰

Ebenfalls damit in Zusammenhang steht die Diskussion über die Theorie der posttypografischen Kommunikationsgesellschaft von Michael Giesecke. Er nennt Bilder, Fotografien, Radio, Fernsehen, die neue Form der Kommunikationskultur, eine posttypografische Kultur.⁴¹ Gesellschaftliches Leben wird durch symbolische Kommunikation organisiert. Posttypografische Formen schaffen auf unterschiedliche Weise Raum für Gemeinsein und Bewusstsein in unterschiedlichen *kommunikativen Welten*. Dieser Kommunikationsraum mit Zeichen, Bildern und Informationen beschreibt und definiert soziale Praktiken, Konzepte und Disziplinen.

Heute sind es Medien, deren Infrastruktur Kabelnetze sind, die eine immaterielle Form des Austausches ermöglichen. Mittels des qualitativen Sprungs der Infrastruktur im 19. Jahrhundert durch Eisenbahnlinien und Telegrafie wurde Kommunikation zu einem Wirtschaftsfaktor von größerer Bedeutung denn jemals zuvor.⁴²

39 McLuhan, Marshall: „Formen der Wahrnehmung“. In: Medien verstehen: Der McLuhan-Reader. Mannheim 1997 S. 175 f

40 Hartmann, Frank: 2008. S. 87

41 Vgl. Giesecke, Michael: Die Entdeckung der kommunikativen Welt : Studien zur kulturvergleichenden Mediengeschichte. Frankfurt a. M. 2007. S. 481–510

42 siehe Hugill, Peter J.: Global Communications since 1844 – Geopolitics and Technology. Baltimore/London 1999

Der Hauptgedanke von Debray bedeutet Kultur nicht nur als Kommunikation, sondern auch als Transmission zu verstehen. Debray differenziert in »Transmitting Culture« zwischen Transmission und Kommunikation. Kommunikation transportiert demnach im Wesentlichen durch den Raum, Transmission bzw. Übertragungsleistungen dagegen durch die Zeit. Überdies gilt, dass, sobald die Kommunikation zwischen Personen stattfindet, die Transmission kollegiale Methoden und kollektive Einstellungen nutzt, etwas wie Struktur und Management. Die richtige Transmission erfordert Transformation, also Umwandlung. Obwohl Transmission (Übertragung, Übermittlung und Überlieferung) durch die Zeit transportiert, besitzt sie in jedem Fall geografischen Raum, den sie für die weitere Entwicklung benötigt. Ein Transmissionsprozess bestimmt und enthält Kommunikationshandlungen. Kommunikation in Netzwerken beispielsweise bedeutet steigende Synchronisierung der Kulturen. Für die menschliche Kultur bzw. den interkulturellen Austausch bedeutet Transmission Aufgabe, Verantwortlichkeit und Verpflichtung.⁴³

2.4 Zeichen und Symbole der visuellen Kultur

In allen Gesellschaften ist Kommunikation von nicht zu überschätzender Bedeutung. Kultureller Austausch vermittelt und bewahrt durch ein Repertoire an Zeichen Wissen und verändert dabei die Wahrnehmung. Jede Gesellschaft ist eine Kommunikationsgesellschaft voller Zeichen. Diese wirken bewusst oder unbewusst auf das Kommunikationsverhalten und haben entscheidenden Anteil an der Überwindung räumlicher, historischer und kultureller Grenzen.

Die Bedeutung von objektbezogenen Zeichen ist kulturell unterschiedlich geprägt und häufig auch von Mensch zu Mensch verschieden. Peirce unterscheidet drei Zeichentypen, nämlich: Ikon, Index und Symbol. Diese Unterscheidung gliedert die Beziehung eines Zeichens zu einem Objekt. Das *Ikon* (oder ikonisches Zeichen) bezeichnet eine Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Gegenstand. „Das Ikon verkörpert nur die Möglichkeit der Beziehung des Zeichens auf sein Objekt, weil es eine Eigenschaft oder Form besitzt. [...] Ob

43 Vgl. Debray, Régis: *Transmitting Culture*. New York 1997. S. 1-8

ein Objekt tatsächlich existiert, ist für die Funktion des Ikonen nicht entscheidend“.⁴⁴ Der *Index* (oder indexikalische Zeichen) stellt eine physische Spur zwischen dem Zeichen und dem Objekt her. Der Index besteht „in einer Zweiheit oder einer existentiellen Relation zu seinem Objekt“.⁴⁵ Das *Symbol* (oder symbolisches Zeichen) ist unabhängig davon, ob es aus der Interpretation innerhalb einer Konvention, Gemeinschaft oder Gewohnheit besteht. Mit anderen Worten: Ein symbolisches Zeichen „symbolisiert sein Objekt, weil es so interpretiert wird“.⁴⁶ Das Symbol ist eine steigende Abstraktion in der Zeichenstruktur von der ikonischen Ähnlichkeit mit dem Gegenstand bis hin zur symbolischen Repräsentation.

Nach Peirce vermag ein Zeichen–Charakteristikum Kennzeichen aller drei oder auch zweier Zeichentypen aufzuweisen.⁴⁷ Das bedeutet, dass ein Zeichen gleichzeitig sowohl ikonische, indexikalische als auch symbolische Charakteristika besitzen kann, je nachdem, welche Aspekte betrachtet werden. Die in vorliegender Studie behandelten Xiyü–Zeichen können ikonisch, symbolisch und/oder indexikalisch sein. Die Unterscheidung der Zeichenordnungen von Peirce kann helfen, die Bedeutung sowie die Botschaft der Xiyü–Zeichen zu verstehen.

Zeichen weisen auf eine Botschaft hin. Ein Zeichen konkretisiert die Form als Ausdruck, als Darstellung – Zeichen haben also immer eine variable Ausdrucksfunktion. Sie bedingen das Denken und die Begriffe. Ein Symbol ist eine mehr oder weniger festgelegte Form mit tradierter Bedeutungsfunktion. Mit Symbolen schaffen sich Kulturen Instrumente zur Welterkundung, zu verschiedenen Arten von Erfahrungen und entsprechenden Bedeutungsperspektiven, etwa Ruhe, Bewegung, Beschleunigung – Dinge, die in verschiedenen

44 Pape, Helmut: Charles S. Peirce zur Einführung. Hamburg 2004. S.126

45 Vgl. Peirce, Charles S.: Phänomen und Logik der Zeichen. Pape, Helmut (Hg.) Frankfurt a. M. 1983. S. 65 (Orig. 1903: Syllabus of Certain Topics of Logic. Boston: Alfred Mudge and Son)

46 Pape, Helmut: 2004. S.128

47 Vgl. Peirce, Charles S.: Semiotische Schriften. Band 1. Kloesel, Christian / Pape, Helmut (Hg.) Frankfurt a. M. 1986. S. 197

Kulturen unterschiedliche Dimensionen haben. Sie formen die Lebenswelt und die Umgebung, in denen Menschen sich befinden.⁴⁸

Im Anschluss an Peirce diskutiert Eco „Zeichen als Elemente des Kommunikationsprozesses“⁴⁹. Wir sind unablässig von einer Vielzahl visueller Informationen umgeben, in einer Welt ständiger Kommunikation, nicht lediglich als Empfänger, sondern ebenfalls als Sender von Bedeutungen. Ein Prozess, welcher Zeichen verwendet, um Informationen zu übermitteln, heißt „Zeichenprozess“⁵⁰. Die Gesamtmenge der Zeichen, die im Zeichenprozess Verwendung finden, nennt man „Zeichensystem“⁵¹. Solche Systeme reichen von Laut- und Silbenzeichen über Mythogramme, Ideogramme und Piktogramme bis hin zu visuellen Zeichen, die komplexe Handlungsanweisungen beinhalten. Um sich zu verständigen, stehen Menschen neben der gesprochenen Sprache eine Vielzahl von Zeichensystemen zur Verfügung. Visuelle Zeichen sind, wie nie zuvor, in ihrer Vielfalt ein alles durchdringender und prägender Ausdruck heutiger Zeit.

Eco definiert „Kultur als ein System von Zeichensystemen“⁵², nämlich „Soziale Kultur (Gesellschaft): Zeichenbenutzer“, „Material Kultur (Zivilisation): Artefakte und Texte“ und „Mentale Kultur (Mentalität): Codes“⁵³. Weiterhin betont er:

„Die Semiotik [ist] nicht nur eine Theorie, sondern eine beständige Praxis. Und zwar des-

48 Vgl. Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg 2007. S. 58 (Orig. 1944: An Essay on Man. New Haven/London: Yale University Press)

49 Vgl. Eco, Umberto: Zeichen – Einführung in einen Begriff und seine Geschichte. Frankfurt am Main 1977. S. 25 (Orig. 1973: Segno. Milano: Istituto Editoriale Internazionale)

50 Vgl. Morris, Charles W.: Grundlagen der Zeichentheorie; Ästhetik der Zeichentheorie. München 1972. S. 20

51 Vgl. Ort, Claus-Michael: Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar: Metzler 2003. S. 39

52 Eco, Umberto: 1977. S. 185

53 Vgl. Posner, Roland: Kultursemiotik. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2003. S. 47–53

halb, weil das semantische System sich verändert, und sie es nur teilweise und in Reaktion auf konkrete Kommunikationsereignisse beschreiben kann; und auch deshalb, weil die semiotische Analyse selber das von ihr untersuchte System verändert. Und schließlich deshalb, weil die gesellschaftliche Praxis sich nur in Form der Semiose ausdrücken kann. D.h. daß die Zeichen *eine gesellschaftliche Kraft* sind und nicht nur Hilfsmittel zur Widerspiegelung der gesellschaftlichen Kräfte.“⁵⁴

Menschen organisieren und strukturieren ihre Wahrnehmungswelt mit Zeichen und Symbolen. Für Cassirer sind es kulturelle Gebilde wie Sprache, Kultur, Kunst und Mythos, womit der Mensch geistige Bedeutungen an konkrete Zeichen (Worte, Bilder) knüpft. Mit seiner Theorie der symbolischen Form erweitert sich der Rationalitätsbegriff auf ein allgemeines Formprinzip der Kultur.

Cassirer erarbeitete eine eigene Definition des Menschen, nämlich dass dieser nicht so sehr „animal rationale“, sondern „animal symbolicum“ ist. Das heißt, der Mensch definiert sich durch symbolische Formen und Prozesse der Zeichenbildung als Zivilisationswesen.⁵⁵ Cassirer bezeichnete in seinem Werk »Philosophie der symbolischen Formen« (1923) Kultur als symbolisches System. Zu den typischen Merkmalen des menschlichen Lebens gehören die Erfindung und Verwendung von Symbolen. Durch sie werden alle Arten von Gefühlen, Gedanken, Ideen etc. zwischen Menschen ausgetauscht, wodurch „ein symbolisches Universum“⁵⁶ – die Welt der menschlichen Kultur – errichtet wird. Die Spezies Mensch indes bewegt sich außer in der realen auch innerhalb einer symbolischen Welt.⁵⁷

Auch was menschliches Sein ohne Symbolik wäre, legt Cassirer dar: „Ohne Symbolik

54 Eco, Umberto: 1977. S. 189 (Hervorhebungen im Original)

55 Vgl. Cassirer, Ernst: 2007. S. 51 (Orig. 1944: An Essay on Man. New Haven/London: Yale University Press)

56 Ebd., S. 335

57 Vgl. ebd., S. 99f

gliche das Leben des Menschen dem der Gefangenen in der Höhle aus Platons berühmtem Gleichnis. Er wäre auf die Grenzen seiner biologischen Bedürfnisse und praktischen Interessen beschränkt; er könnte keinen Zugang zur ‚Ideenwelt‘ finden, die sich ihm durch Religion, Kunst, Philosophie und Wissenschaft nach verschiedenen Seiten hin öffnet“.⁵⁸

Nach Cassirer lebt der Mensch in einem Netz selbst geschaffener Symbole, historisch gesehen in Symbolsystemen wie der Sprache, den Mythen sowie der Kunst.⁵⁹ Der Mensch begreift die Welt je nach dem Symbolsystem, das ihm aus der Tradition zur Verfügung steht, denn es strukturiert seine Wahrnehmungswelt. Eine Art Prägung oder symbolische Form liegt also jeder menschlichen Erfahrung zugrunde. „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jene Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“⁶⁰ Der Begriff *Energie* deutet hier an, dass die Verknüpfung von Zeichen mit Bedeutungen keine feststehende ist, sondern eine dynamische Möglichkeit, die immer auch neue Sinnzusammenhänge generieren kann. Die Bedeutung dieser These für die Kulturphilosophie liegt darin, dass Cassirer die „dynamische Aktivität des menschlichen Geistes nicht ausschließlich am Modell der Sprache orientiert. Jede symbolische Form – nicht nur die Sprache – realisiert ein Potential an Bedeutung, das in ihrer ‚Grammatik‘ schlummert. Es kommt, wenn wir symbolisch verstehen, zu einer fortwährenden Erweiterung und Anreicherung von kulturellem Sinn.“⁶¹

Die symbolische Form kann einerseits als eine Art Grammatik verstanden werden, welche die konkreten Symbole in ihrer lebensweltlichen Anwendung organisiert. Sie haben andererseits aber auch ihre je eigene Geschichte innerhalb der jeweiligen Kultur. So bleibt die

58 Ebd., S. 71

59 Siehe Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bände. Hamburg 2010. (Orig. Band 1: Die Sprache 1923; Band 2: Das mythische Denken 1925; Band 3: Phänomenologie der Erkenntnis 1929.)

60 Cassirer, Ernst: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt⁸ [1956] 1994. S. 175

61 Heinz Paetzold: Ernst Cassirer zur Einführung. Hamburg² 2002. S.41 f

Bedeutung von Symbolen ein dynamischer Prozess innerhalb einer Kultur. In diesem Sinn ist der semiotischen Theoriebildung nach Charles S. Peirce die Rede von einem Zeichenprozess („Semiosis“), wonach in einer dreigliedrigen Bezugnahme Bedeutungen generiert werden: der Relation zwischen den Zeichen selbst (syntaktisch), der Beziehung zwischen Zeichen und dem Bezeichneten (semantisch), sowie der jeweiligen Relevanz für einen Interpretanten (pragmatisch). Die Zuordnung oder Bezugnahme erfolgt meist nach einem jeweils vorherrschenden Code, von dem die „Zeichenspezifität“ abhängt.⁶² Für die kulturelle Kommunikation bedeutet dies, dass es kein *reines* Denken gibt und keine *feste* Bedeutung, da immer eine Abhängigkeit von den Zeichen besteht: „all thought is in signs“.⁶³ Dabei gilt, dass alles ein Zeichen sein kann oder zu einem Zeichen werden kann: visuell, akustisch, haptisch, olfaktorisch. Lange Zeit waren es speziell die visuellen Zeichen, die tradiert wurden, denn sie konnten aufgezeichnet werden, und so bilden *Schriften* meist das Zentrum des kulturellen Archivs. Es gibt aber eine Menge anderer Zeichen, die eine kulturelle Tradition begründen. Für die Kommunikationstheorie hat das zur Konsequenz, dass es nicht immer nur um sprachliche Verständigung geht, bzw. um die Kulturtechnik von Schrift und Druck, obwohl diese in der abendländischen Tradition privilegiert wurden.⁶⁴ Innis zeichnet ein Medienrevolutionsbild vom Stein zum Papyrus:

„Wir können wohl davon ausgehen, dass Gebrauch eines bestimmten Kommunikationsmediums über einen langen Zeitraum hinweg in gewisser Weise die Gestalt des zu übermittelnden Wissens prägt. Auch stellen wir fest, daß der überall vorhandene Einfluß dieses Mediums irgendwann eine Kultur schafft, in der Leben und Veränderungen zunehmend schwieriger werden, und daß schließlich ein neues Kommunikationsmittel auftreten muß, dessen Vorzüge eklatant genug sind, um die Entstehung einer neuen Kultur herbeizuführen.“⁶⁵

62 Vgl. Eco, Umberto: 1977. S.42

63 Peirce, Charles S. zit. nach: Oehler, Klaus: „Idee und Grundriss der Peirceschen Semiotik“. In: ders.: Sachen und Zeichen. – zur Philosophie des Pragmatismus. Frankfurt am Main 1995. S.80

64 Vgl. Hartmann, Frank: „Druckmedium und Kulturwandel“. In: Medien und Kommunikation, Wien 2008, S.13 ff (und auch: Medienwirklichkeit. S.17)

65 Innis, Harold A.: Tendenzen der Kommunikation (The Bias of Communication, 1949). In: Barck, Karlheinz (Hg.): Kreuzwege der Kommunikation. Wien/New York 1997. S. 96

Die neue Kultur der posttypografischen Medien hat bereits Marshall McLuhan mit der Tendenz der gesamtulturellen Bewegung, die zum Bildlichen zurückführt, in Beziehung gesetzt: „We return to the inclusive form of the icon.“⁶⁶ Diese Aussage hat er gleichfalls im Artikel »Kultur ohne Schrift« (1953) analysiert: „Während das 17. Jahrhundert von der visuellen und plastischen Kultur abrückte und sich einer abstrakteren Schriftkultur zuwandte, scheinen wir heute von einer abstrakteren Buchkultur abzurücken und uns einer hochgradig sinnlichen, plastisch-bildlichen Kultur anzunähern.“⁶⁷ Für McLuhan sind neue Medien eine visuelle Ebene der Kultur. „Könnte das Ergebnis unserer Technologie nicht das Erwachen aus dem historisch konditionierten Alptraum der Vergangenheit in einer zeitlosen Gegenwart sein? Der historische Mensch wird sich vielleicht als der alphabetisierte Mensch erweisen. Als Episode.“⁶⁸ Da die Kultur durch die neuen Medien bereichert wird, sind wir nach McLuhan „jetzt gezwungen, neue Techniken der Wahrnehmung und der Beurteilung zu entwickeln, neue Wege, um die Sprache unserer Umwelt mit ihrer Vielfalt an Kulturen und Wissenszweigen lesbar zu machen“⁶⁹. McLuhans Hauptgedanken von »Kultur ohne Schrift« besagt, dass eine multisensorische Sinnlichkeit der neuen Medienkultur die monosensorische Kultur ersetzen würde. Er hat das Konzept von Kultur erweitert. Für McLuhan gab es keinen Zweifel daran, dass „Bildsprache allen wie ein unbenutztes Esperanto zur Verfügung [steht]. [...] Diese Ideogramme überschreiten die Länderbarrieren so leicht [...] und scheinen konkurrenzlos als kulturelle Grundlage des kosmischen Menschen.“⁷⁰ Darüber hinaus kritisiert er »Understanding Media« „most of the sciences had been, from their origins, utterly handicapped by the lack of adequate nonverbal means of transmitting information“⁷¹.

66 McLuhan, Marshall: [1964] 1994. S. 12

67 McLuhan, Marshall: „Kultur ohne Schrift“. In: Medien verstehen: Der McLuhan-Reader. Mannheim 1997. S. 71f

68 Ebd., S. 69

69 Ebd., S. 75

70 Ebd., S. 76

71 McLuhan, Marshall: [1964] 1994. S. 192

In den letzten beiden Jahrzehnten war zunehmend von einer neuen Bildkultur die Rede, und auch von einer spezifisch durch neue Medien geprägten visuellen Kultur. „Visuelle Kultur ist eine Interdisziplin, ein Ort der Konvergenz und des Gesprächs über disziplinäre Grenzen hinweg“⁷². Sie versucht, die traditionellen Grenzen der einzelnen Disziplinen zu überschreiten und mit alltäglichen Bereichen des Lebens zu kombinieren. Somit erweist sich die visuelle Kultur auch als Strategie. Mitchells „wirkliches Interesse galt“ indes „weniger der Interdisziplinarität als vielmehr Formen der ‚Undiszipliniertheit‘, den Turbulenzen und Inkohärenzen an den inneren und äußeren Grenzen der Disziplinen“⁷³. Dessen Studie zur visuellen Kultur eruiert das „Verhältnis von Bildern, Macht und Begehren, sie gilt den Praktiken der Bildproduktion und -rezeption“⁷⁴. Die visuelle Kultur hat das Kulturkonzept insgesamt weiterentwickelt. Sie ist nie statisch, sondern verändert ihre Beziehung zur äußeren Realität permanent.⁷⁵ Das bedeutet, dass visuelle Kultur eine interkulturelle dynamische Struktur besitzt und nicht eine statische. Für das Forschungsfeld der visuellen Kultur formulieren Sigrid Schade und Silke Wenk, dass sie sich „als Teil eines umfassenderen semiologischen Projekts verstehen“ sollte:

„Nicht nur, was wem wie sichtbar gemacht wird, muss eine leitende Frage von Studien visueller Kultur sein, sondern auch, was ungesehen und unsichtbar ist bzw. unsichtbar gemacht wurde und wird. D.h. dass die Praktiken der Visualisierung ebenso einzuschließen sind wie alle aus diesen vorhergehenden und an sie anschließenden symbolischen Praktiken sowie deren bewusste und unbewusste Wirkungen insgesamt.“⁷⁶

Eine der wichtigsten Aufgaben der visuellen Kultur ist, zu verstehen, wie die komplexen visuellen Zeichen entwickelt und vermittelt worden sind. Das Feld des Visuellen richtet

72 Mitchell, William J. Thomas: Bildtheorie. Frankfurt am Main 2008. S. 262

73 Ebd., S. 265

74 Schade, Sigrid; Wenk, Silke: Studien zur visuellen Kultur – Einführung in ein transdisziplinäres Forschungsfeld. Bielefeld 2011. S. 53

75 Vgl. edb., S. 54

76 Ebd., S. 63

unseren Fokus auf die visuelle Erfahrung des täglichen Lebens. Es beschränkt sich keineswegs ausschließlich auf Bilder, sondern eröffnet eine weitere Dimension kultureller Sichtbarkeit.⁷⁷ „Die Anregung der Visual Culture besteht [...] darin, Bilder und Visualität als komplexe *kulturelle Konstruktionen* anzusehen, d.h. eine Perspektivenveränderung vorzunehmen.“⁷⁸

2.5 Xiyü und Xiyü-Kultur in Xinjiang

Die Römer nannten den Ort zwischen China und Indien Serindia, hergeleitet aus den beiden Worten Ser-(Seres) und -India (Indien).⁷⁹ Auf der geografischen Ebene existiert ein erweiterter und ein eingegrenzter Begriff von Xiyü (西域). Der erweiterte bezeichnet diejenigen Gebiete, welche sich mit den unterschiedlichen Dynastien gewandelt haben. Xiyü lag während der Han-Zeit westlich des Yümen Guan (玉门关) und des Yang Guan (阳关), einschließlich des heutigen Xinjiang und eines Teils von Zentralasien. In der Sui- und Tang-Dynastie expandierte die Fläche der Xiyü, nördlich bis ans byzantinische Reich, westlich bis hin zum Perserreich und südlich bis Brahmane. Die Yuan-Dynastie umfasste einen Teil von Europa und Afrika.⁸⁰ Der eingegrenzte Begriff bezieht Xiyü ausschließlich auf das heutige Xinjiang-Gebiet. Der historische Name von Xinjiang war „Xiyü“. Es liegt im Zentrum des eurasischen Kontinents und ist ein wichtiger Teil der Seidenstraße und spielt eine wichtige Rolle als Transitland für Handel und kulturellen Austausch zwischen Asien und Europa.

Auf kultureller Ebene ist Xiyü ein Kulturraum zwischen der europäischen, der indischen

77 Vgl. Rimmel, Marius; Stiegler, Bernd: Visuelle Kulturen - Visual Culture zur Einführung. Hamburg 2012. S. 163

78 Ebd., S. 164 (Hervorhebungen im Original)

79 Vgl. Stein, M.A.: Ancient Khotan: Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan, vol.1, New York 1907. S. 134.

80 Vgl. Feng, Chengjun (冯承均): Xiyü Ortsname. (西域地名) Beijing 1955. S. 1

sowie der arabisch-islamischen und der chinesischen Kultur.⁸¹ Dort verschmelzen alle zur Xiyü-Kultur.

Man könnte die Xiyü-Kultur gleichsam als eine Arterie der menschlichen Kulturgeschichte bezeichnen, die die vier Weltkultur-Systeme zusammenführt, welche in den vergangenen Jahrtausenden der Geschichte entstanden sind. Der weltweit einzige Ort, an welchem diese vier Weltkultur-Systeme zusammentreffen, ist Xiyü.⁸² Die Xiyü-Kultur ist eine ausgeprägte Mischung der östlichen und westlichen Kulturen. Sie hat diese im Lauf ihrer Ausbildung assimiliert und verdankt sich vielfältigen Einflüssen oder Adaptionen.

Die Xiyü-Kultur ist eine buntgemischte, multiethnische regionale Kultur in Xinjiang. Hinsichtlich der unterschiedlichen Produktionsweisen und der natürlichen Umgebung teilt sich die Xiyü-Kultur in die nomadische in Nordxinjiang und die bäuerliche Oasenkultur in Südxinjiang. Aus sprachlicher Sicht umschließt die Xiyü-Kultur altaisprachliche, indoeuropäische und sinotibetische ethnische Kulturen. Bezüglich Religionen koexistieren innerhalb der Xiyü-Kultur eine Vielzahl religiöser Kulturen: Schamanismus, Zoroastrismus, Buddhismus, Islam, Manichäismus, Christentum usw. Kurz gesagt, Xiyü ist ein Transitland der östlichen und westlichen Kulturen.⁸³ Hier bestehen einzigartige multikulturelle Kontakte und dehnen sich verschiedene Kulturen aus, was alles eine bedeutende Rolle für die Entwicklung der gesamten menschlichen Zivilisation spielt.

2.6 Die symbolischen Bildwelt der Xiyü-Kultur an der Seidenstraße

Kommunikation ohne Zeichengebrauch ist nicht möglich. Hier von größter Bedeutung sind die Unterschiede im Zeichengebrauch. Daraus entsteht jeweils ein gewisses Zeichenrepertoire. In dieser Studie geht es um die Wahrnehmung, um Unterschiede der Ästhetik und den Ausdruck innerhalb der visuellen symbolischen Bildwelten in Xinjiang.

81 Vgl. Lin, Meicun (林梅村): Xiyü – ein Transitland für Kulturaustausch. (西域 – 中外文化交流的中转站) Hongkong 2009. S. 1

82 Vgl. Cai, Degui (蔡德贵): Dong fang xue ren Ji Xian lin. (东方学人季羨林) Beijing 2006. S. 276–286

83 Vgl. Lin, Meicun (林梅村): 2009. S. 2

Da sich das Herzstück der Seidenstraße in Xinjiang befindet und diese 2000 Jahre lang die wichtigste Verbindung zwischen dem Fernen Osten, dem Nahen Osten und Europa darstellte, bietet Xinjiang faszinierende Beispiele für das Studium des interkulturellen Austauschs zwischen den östlichen und westlichen Kulturen. Die Xiyü-Kultur hat ihren eigenen Umgang mit Zeichen entwickelt. Es existieren Zeichen, die weltweit eine identische oder ähnliche Bedeutung haben und dadurch von vielen lesbar sind, aber es gibt gleichfalls Zeichen, welche eine durch einen Ort bedingte geografisch begrenzte Relevanz aufweisen und deshalb nur für wenige Menschen von Bedeutung sind. Manche Zeichen sind längst Vergangenheit, andere überdauern bereits Jahrhunderte oder Jahrtausende.

Die historische Seidenstraße ist nicht nur eine Straße, sondern ein weitverzweigtes eurasisches Fernstraßennetz der vier Weltkultur-Systeme. Auf ihr gerieten nicht allein Kaufleute, Missionare und Armeen, sondern auch Ideen, Religionen und Kulturelemente zwischen Europa und Asien in Bewegung. In diesem Sinne kann die Seidenstraße treffend als riesiger „Datenhighway“ bezeichnet werden. Nicht nur große Mengen von Waren zirkulierten auf der Handelsstraße zwischen China und Europa, ebenfalls Symbolstrukturen: nämlich Bilder und Zeichen, die man sich von Raum und Zeit machte. Die Seidenstraße hat neben ihrer historischen auch eine ästhetische Bedeutung.

Was der Mensch bewertet, hinterfragt und diskutiert, wird durch seine Medien geprägt. Änderungen, Entwicklungen und Anwendungsdimensionen dieser Kommunikationsmittel beeinflussen und bedingen das, was eine Kultur ausmacht. Kultur ist nicht abstrakt, sondern konkret mit symbolischen Formen verknüpft. An der Form verschiedener Zeichen und symbolischer Beziehungen erkennen die Menschen unterschiedliche kulturelle Bedeutungen.

Forschungsgegenstand dieser Studie sind die visuellen Zeichen im Gebiet der Seidenstraße innerhalb des Uigurischen Autonomen Gebiets Xinjiang in der Volksrepublik China. Die symbolischen Formen der Zeichen, der Kommunikation und des Kulturaustauschs zwischen den östlichen und westlichen Kulturen sind Motivation und Ausgangspunkt dieser Untersuchung. Analysiert wird, welche Bedeutung die Kommunikation mit Zeichen auf die lokale Bevölkerung hatte. Durch die Analyse der Lebensweise unterschiedli-

cher Volksgruppen in Xinjiang und ihrer Handelsbeziehungen wird auch ein Verständnis für die kulturellen Einflüsse entwickelt.

Kulturaustausch, Kommunikation und Zeichen gehören unabdingbar zusammen. Ob in Text, Bild, Ton oder anderer Form präsentiert, eignen allen Zeichen gemeinsame, abstrakte Eigenschaften. Erhöhte Aufmerksamkeit auf die visuelle Kommunikation und die Erforschung nicht westlicher, alter kultureller Formen der Wahrnehmung oder kommunikativer Welten – so der hier vorgelegte Anspruch – soll helfen, diese Veränderungsprozesse zu begreifen.

3. Ziel und Fokussierung

3.1 Ziel dieser Studie

Angesichts der Reichhaltigkeit der multikulturellen Annäherung und des historischen Kulturaustauschs verdient Xinjiang eine umfassende Studie. Diese Studie versucht durch die Beschreibung und Analyse der visuellen Xiyü-Zeichen zu verifizieren, dass Xiyü ein Ort ist, an welchem zahlreiche Kulturen aufeinander trafen und miteinander in Austausch standen. Mit Blick auf die lange historische Entwicklung beschreibt sie den kulturellen Annäherungsprozess, um zu belegen, dass in Xiyü viele Quellen zur Erforschung des Kulturaustauschs zwischen der östlichen und westlichen Kultur zur Verfügung stehen. Diese Studie ist auch ein Beleg für die zunehmende Offenheit und Intensität des kulturellen Austauschs zwischen China und Europa.

Die Seidenstraße und Eurasien befinden sich am Beginn der Zukunft. „China [...] will ein riesiges eurasisches Handelsnetz knüpfen. Es soll helfen, die Position des Landes als Weltmacht zu etablieren.“⁸⁴ Diese Studie berücksichtigt nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart. Im Mittelpunkt stehen die Menschen und der kulturelle Austausch sowie ihre symbolischen Bildwelten. Betrachtet man das in Xiyü von Archäologen ausgegrabene Text- und Bildmaterial im asiatischen oder globalen Kontext, wird offensichtlich, dass die Kulturlandschaft Xiyüs das Ergebnis einer Vielzahl von kulturellen Integrationsprozessen ist. Daher soll die Forschungssicht nicht auf Xiyü begrenzt bleiben. In gewissem Sinne sind durch die kulturelle Vielfalt Xiyüs, nicht durch die geistige Einheitlichkeit, wichtige Errungenschaften begründet worden. Aufgrund der großen kulturellen und religiösen Vielfalt und der verschiedenen Einflüsse der Herkunftsgebiete in Xinjiang sind diese Zeichen und Symbole ein deutliches Beispiel für eine offene und vielschichtige Zivilisation. Die Fallbeispiele dieser Studie sind Grundlage der Erforschung des materiellen

84 Siemons, Mark: Warum China bald bis Duisburg reicht. In: FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG 1. Juli 2014. Nr. 149. S. 11

und geistigen Lebens auf den verschiedenen Ebenen des Austausches zwischen China und dem Abendland.

Die Xiyü-Zeichen beeinflussen nach wie vor die Lebensweise der Menschen und die multiethnische Kultur in Xinjiang. Diese Studie versteht sich als ein Versuch der systematischen Darstellung der symbolischen Bildwelt in Xinjiang und damit auch im weiteren Sinne als ein Versuch, das Xiyü-Kulturerbe zu bewahren, das angesichts des tiefgreifenden Wandels in China und der Go-West-Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms, welches sich auf die weiten Westgebiete Chinas bezieht, in Gefahr geraten ist. Als islamischer Teil Zentralasiens stellt die chinesische Provinz Xinjiang mit ihrer Entwicklungsplanung einen wichtigen Teil des Entwicklungsprogramms für Westchina dar.

Erstaunlicherweise gab es im 19. und frühen 20. Jahrhundert schon eine Reihe europäischer Forschungsaktivitäten in Xinjiang; in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Land jedoch wegen der politischen Verhältnisse in China für eine weitere wissenschaftliche Erforschung viele Jahre lang unzugänglich. Erst seit den 1980er Jahren wurde die Erforschung in Xinjiang wieder möglich. »Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehung« (1995) von Hoppe gilt als der erste Versuch einer systematischen Beschreibung der dreizehn ethnischen Gruppen Xinjiangs seit der wiedereröffneten Forschungsmöglichkeit der Seidenstraße und Xinjiang. Hoppe konzentriert sich auf die Kulturunterschiede und die Kulturgrenzen. In die Selbst- und Fremdwahrnehmungen der ethnischen Gruppen gehen sowohl die prägnantesten Kulturunterschiede als auch Besonderheiten des je lokalen interethnischen Spannungsfeldes ein. Hoppes Schlußwort lautet: „Es gibt keine absolut voneinander isolierten Kulturen/ethnischen Segmente, denn sie stehen durch Migrations- und Akkulturationsprozesse, Produktaustausch und durch ihnen gemeinsame Kulturelemente/Loyalitäten (Loyalitätsstränge) in Verbindung miteinander“⁸⁵. Historisch gesehen war Xinjiang über die Seidenstraße ein Durchgangsland für den Waren- und Kulturaustausch zwischen Asien und Eu-



Abb. 1-3 Gebiete Chinas für Entwicklungsprogramme:
Purpur: Gebiete der Go-West-Strategie „Entwicklungsprogramm Westchinas“
Lila: Gebiete für das „Revalitsierungsprogramm Nordostchina“
Grün: Gebiete für das „Aufstiegsprogramm Mittelchina“
Blau: Wirtschaftlich entwickelte Küstengebiete (mit bestehenden Entwicklungsprogramme)

85 Hoppe, Thomas: Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen.² Hamburg [1995] 1998. S. 512

ropa. Besonders seit 2009 jedoch gilt die Region Xinjiang als ein Spannungsfeld zwischen den muslimischen Uiguren und den Han-Chinesen. Die Uiguren fühlen sich in ihrer politischen, religiösen und kulturellen Freiheit von der chinesischen Regierung unterdrückt. Ein jüngstes Beispiel: Erst im März 2014 verübten uigurische Separatisten einen Anschlag in der südchinesischen Stadt Kunming, wobei mehr als 30 Menschen ums Leben kamen.⁸⁶

Die Modernisierung des Uigurischen Autonomen Gebiets Xinjiang ist relativ jung, begann sie im Jahre 2000 mit der Go-West-Strategie des Wirtschaftsprogramms Chinas. Seitdem verzeichnet Xinjiang ein hohes Wirtschaftswachstum, welches außerordentlich rasch und mit wachsender Dynamik verlief. Mit diesem Wirtschaftsprogramm versucht die chinesische Regierung Xinjiang als ein Verkehrskreuz sowie als Handelsnetz mit Zentralasien auszubauen. Gemäß der Entwicklungsstrategie für die westlichen Gebiete hat Xinjiang seine Investitionen in den Ausbau der Industrie deutlich gesteigert und die lokale Verkehrsentwicklung vorangetrieben (vgl. dazu Kap. II.4). Das Ziel des Go-West Wirtschaftsprogramms ist die Wiederentstehung einer neuen Seidenstraße.⁸⁷

Im Jahre 2003 führte China noch das Projekt des immateriellen Kulturerbes in Xinjiang ein, welches für die Vertiefung dieses Programms und gleichzeitig für die Erforschung der Themenbereiche von großer Wichtigkeit ist. Man kann feststellen, dass die Go-West-Strategie der chinesischen Regierung ursprünglich als ein umfassendes System geplant war, das die gemeinsamen Anstrengungen und die Teilnahme verschiedener Fachrichtungen einbezog. Aber in den Augen der meisten Menschen in Xinjiang indes folgt die Entwicklung Nordwestchinas lediglich wirtschaftlichen Interessen und das Wirtschaftswachstum wird als höchstes Ziel angesehen. So verfolgen die Entwicklung in Xinjiang leider bis jetzt hauptsächlich nur nach wirtschaftlichen Interessen und es kommt zu einer tendenziellen Vernachlässigung der kulturellen Werte, was auch zu ökologischen Problemen führen kann. Ein kulturelles wie auch ökologisches Ungleichgewicht hat gravierende negative

86 Vgl. Zeit Online Ausland. Artikel: "China will härter gegen Uiguren vorgehen" von 24. April 2014. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-04/China-Xinjiang-Terror-Kampf>.

87 Ebd.

Folgen. Es besteht nicht nur die Gefahr der Reduzierung kultureller Vielfalt durch das Verschwinden kultureller Traditionen und die Zerstörung der kulturellen Ressourcen, sondern es werden damit zugleich auch ethnische Konflikte, religiöse Streitigkeiten und andere ernste Probleme intensiviert. Das kann in der Folge nicht nur zu gesellschaftlichen und kulturellen Verlusten führen, sondern auch zu enormen wirtschaftlichen Einbußen, obwohl vom Ansatz her das Gegenteil erreicht werden sollte. Aus diesem Grunde ist die Erhebung, Aufzeichnung und Erforschung der Entwicklung und Erhaltung der Xiyü-Kultur eine äußerst wichtige und dringliche Aufgabe.

3.2 Fokussierung

Das im Zentrum Asiens gelegene Untersuchungsgebiet Xinjiang ist ein Autonomes Gebiet im äußersten Nordwesten der Volksrepublik China. Es ist Chinas größte Provinz und nimmt ein Sechstel der gesamten chinesischen Landfläche ein. Ihre Grenzlinie von 5600 km entspricht einem Viertel der gesamten chinesischen Grenzen.⁸⁸ Der gezielte Fokus auf Xinjiang und die ausgewählten Knotenpunkte Turfan, Kuqa, Hotan und Kashgar begründet sich auf die außerordentlich bedeutende Rolle, die Xinjiang im Laufe der Geschichte gespielt hat:

- ♦ Xinjiang ist seit der Antike eine wichtige Drehscheibe auf dem Ost-West-Verkehrsweg „Seidenstraße“, einer Verbindung zwischen Ostasien, Zentralasien, Westasien, Europa und Nordafrika. Die Ursprünge der Seidenstraße gehen bereits auf die Han-Dynastie⁸⁹ unter Zhang Qian⁹⁰ zurück und lassen sich im Nordwesten Chinas historisch verorten. Sie begann in Chang'an, der ehemaligen Hauptstadt von China



Abb. 1-4 Xinjiang, Nordwest China
(Bild-Quelle: Dillon: *Xinjiang - China's Muslim Far Northwest* 2004. S. xv)

88 Vgl. Weggel, Oskar: *Xinjiang/Sinkiang: das zentralasiatische China; eine Landeskunde*³. Hamburg 1987. S. 61

89 Westliche Han-Dynastie wird in der chinesischen Geschichte die erste Hälfte der Han-Dynastie von 206 v. bis 8 n. Chr. bezeichnet, in der Chang'an die Hauptstadt des Landes war.

90 Zhang, Qian (ca. 164 v. Chr. - 114 v. Chr.) in Han-Dynastie, chinesische exzellente Forscher, Reisende und Diplomaten, an der Seidenstraße zu öffnen, einen bedeutenden Beitrag.



Abb. 1-5 Grenze Xinjiangs (Bild-Quelle: Rudelson: *Oasis Identities* 1997. S. 41)

(heute Xi'an), und reichte im Westen bis nach Griechenland und Rom. Die östliche Fortsetzung erstreckte sich bis nach Korea und Japan.⁹¹

Die Seidenstraße verlief von Chang'an über Xinjiang durch zentralasiatische Länder bis nach Europa. So wurde Xinjiang zu einem kulturellen Schmelztiegel verschiedener Volksgruppen und Religionen. Eine nördliche Route der Seidenstraße führte über Turfan, Kuqa und Aksu, eine südliche über Hotan und um die Wüste Taklamakan herum. Die beiden Handelsrouten trafen sich wieder im Westen der genannten Wüste am Knotenpunkt Kashgar. Von dort führten verschiedene Handelsrouten über die Gebirgspässe und verliefen durch Zentralasien bis nach Europa. Jahrtausende lang übernahm die Seidenstraße die Aufgabe der Völkerverständigung sowie des Austauschs von materiellen und geistigen Gütern. Xinjiang befindet sich im Herzen von Eurasien und grenzt an acht Länder: Kasachstan, Kirgisistan, Tadschikistan, die Mongolei, Russland, Afghanistan, Pakistan und Indien – ein immens weiträumiger Markt von etwa 1,6 Milliarden Menschen (Abb. 1–5). Xinjiang bietet China auch heute noch einen direkten Zugang zu Zentralasien und spielt sowohl in kultureller als auch politischer Hinsicht eine bedeutende Rolle.

- ◆ Für die Händler entlang der Seidenstraße war Xinjiang eine Schlüsselregion. Die geografischen Bedingungen, die Gebirge und Wüstengebiete der Taklamakan bestimmten den Verlauf der Seidenstraße, die wiederum die Entwicklung der Volksgruppen beeinflusste. Die Uiguren spielten eine sehr wichtige politische, kulturelle und soziale Rolle entlang der Seidenstraße.
- ◆ Der Ursprung von Kultur und Zivilisation ist vielfältig. Auch Xinjiangs kulturelles Erbe, die Xiyü-Kultur, der in der Kulturforschung eine sehr große Bedeutung zukommt, hat vielfältige Ursprünge. Xinjiang ist der kulturelle Schnittpunkt zwischen den östlichen und westlichen Kulturen seit der Antike, eine seit jeher multiethnische Region. Alle Nationalitäten Xinjiangs haben beeindruckende Kulturen und

91 Vgl. Klimkeit, Hans-Joachim: Die Seidenstraße: Handelsweg und kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland. Köln 1988. S. 12 ff

Volksbräuche hervorgebracht. Zwischen allen Volksgruppen gab es stets regen Austausch und gegenseitiges Lernen. Menschen aller Nationalitäten in Xinjiang haben bei der Integration der verschiedenen Kulturen einen wichtigen Beitrag geleistet.

- ◆ Typische kulturanthropologische Kommunikationspraktiken, besonders die Zeichenkultur verschiedener Volksgruppen, sind heute meist noch in den Knotenpunkten (vor allem Turfan, Kuqa, Hotan und Kashgar) zu finden (vgl. Kap. II.2). Diese Städte setzen sich stärker mit dem kulturhistorischen Hintergrund auseinander als andere. Sie waren die wichtigsten Knotenpunkte an der alten Seidenstraße und die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zentren Westchinas.

Seit der Öffnungspolitik und Modernisierung nimmt China im weltwirtschaftlichen und politischen Gefüge einen wichtigen Platz ein. Xinjiang ist durch seine einzigartige Lage das wichtigste Distributionszentrum und eine Brücke zwischen den östlichen und westlichen Kulturen im internationalen Handel. Viele Städte in Xinjiang haben ein reiches kulturelles Erbe, das auf der Xiyü-Kultur basiert. Die Xiyü-Kultur ist eine internationale, vielfältige, originelle, ökologische und mystische Kultur und ein wertvolles historisches Erbe. Dazu gehören auch die traditionellen Zeichen und Symbole der verschiedenen Volksgruppen in Xinjiang, die hier untersucht wurden.

4. Methodik

4.1 Forschungsfragen

Diese Studie beschreibt, analysiert und bewertet exemplarisch, wie sich Zeichen und Symbole des Wissens und der Kultur entlang der Seidenstraße in Xinjiang zwischen den östlichen und westlichen Kulturen vermischt haben, wie sie übertragen wurden und inwieweit die Xiyü-Kultur reflektiert, dass Xinjiang ein Treffpunkt zwischen östlichen und westlichen Einflüssen war. Es muss ein Weg gefunden werden, Modernisierung und Tradition in Einklang zu bringen. Das Studieziel kann in folgenden Fragestellungen zusammengefasst werden:

- ◆ Was kann das Erfahrungsmodell der alten Seidenstraße zum Verständnis der kulturellen Entwicklung im heutigen Informationszeitalter beitragen?
- ◆ Was bedeutet Vielfalt für die kulturelle Kommunikation in Xinjiang? Steigen die Medienereignisse der visuellen Kommunikation und die internationalen Einflüsse an?
- ◆ Wie kann Xinjiang die Chancen der Go–West–Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms in einer zunehmend globalisierten Welt nutzen und in der zukünftigen weltwirtschaftlichen Entwicklung wieder Vitalität zeigen?

Die Fragestellungen sollen auch dazu dienen, die gegenseitige Einflussnahme und den Kulturaustausch zwischen Europa und Asien in beide Richtungen zu dokumentieren und zu analysieren. Um sich auf diese Weise den Antworten zu nähern, verwendet diese Studie einen Ansatz, der eine kulturanthropologische Perspektive integriert. Auf Grundlage einer Feldstudie werden Eigenschaften der traditionellen visuellen Xiyü-Zeichen und ihre Bedeutung für die ethnischen Volksgruppen Xinjiangs und den kulturellen Austausch zwischen Europa und Asien diskutiert und der besondere Einfluss von Handel und Verkehrswegen aufgezeigt.

4.2 Feldstudie

Die ersten Erkenntnisse über Xinjiang wurden anhand von uigurischen, chinesischen und westlichen Literaturrecherchen gewonnen. Es handelt sich dabei um Bücher, Zeitschriften, Dissertationen und offizielle Dokumente, die hauptsächlich aus Bibliotheken und Internetquellen stammen sowie von Institutionen zur Verfügung gestellt wurden. Insbesondere sind die Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, die Bibliothek des Asien-Afrika-Instituts der Universität Hamburg, die Universitätsbibliothek Weimar, die Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt, das Institute of Scientific and Technological Information of Shanghai (ISTIS) und die digitalen Bibliotheken <http://eng.cnki.net/Grid2008/> und <http://ishare.iask.sina.com.cn/> genutzt worden.

Die primären Quellen bilden eigene Feldstudien an den vier repräsentativen Knotenpunkten (Turfan, Kuqa, Hotan, Kashgar) in Xinjiang an der ehemaligen Seidenstraße. Im Rahmen einer Forschungsreise der Autorin von Februar bis April 2012 wurden historische uigurische Friedhöfe, Werkstätten des traditionellen Handwerks, Volksbräuche usw. recherchiert, fotografiert und dokumentiert. Während dieser Reise konnten auch mehrere historische Ruinenstädte, buddhistische Klosteranlagen sowie islamische Moscheen und Mausoleen besichtigt werden, um die Entwicklung der visuellen Zeichen in vorislamischer und heutiger islamischer Zeit angemessen beschreiben zu können.

Aufgrund der angestrebten Zielsetzung des Forschungsprojekts waren außerdem Kontakte zu den entsprechenden Institutionen, Gespräche mit Wissenschaftlern vor Ort über Geschichte, Kunst, Religion, Lebensweise, kulturelle Kommunikationspraktiken sowie ethnische Eigenheiten und Widersprüche unabdingbar. Schwerpunkte der Recherchen waren der Kulturaustausch sowie die traditionelle und moderne Art und Weise der Kommunikation. Empirische Forschung erschien in diesem Fall für einen Erkenntnisgewinn und die wissenschaftliche Überprüfbarkeit entscheidend. Dabei sind gezieltes Erheben und Auswerten von Exponaten in Museen und eine kooperative interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Forschern anderer Institute und Universitäten vor Ort in Nordwestchina notwendig gewesen.

Eine detaillierte Auflistung der ausgewählten Institute und Museen befindet sich in Anhang 2. Eine tabellarische Übersicht der Interviewpartner enthält Anhang 3. Die durchgeführten Interviews folgten weitgehend einem standardisierten Fragenkatalog; siehe dazu Anhang 1. Beim Interview mit Experten, Künstlern und Studenten über die Geschichte, Lebensweise, ethnische Identität sowie über die kulturellen Konflikte habe ich das Gespräch nicht mit strikt vorbereiteten Fragen des Fragenkatalogs geführt, sondern in Form eines un- bzw. halbstrukturierten offenen Interviews (eine Mischform),⁹² da es nicht Absicht der Autorin war, die Gedanken des Interviewpartners durch die Fragen eingeschränkt wurden. Darüber hinaus wurden auch mit Bewohnern Interviews geführt, so dass die jeweilige Lebensart der Familien und auch die Geschichte der visuellen Zeichen erfasst werden konnte. Die befragten Personen haben jeweils unterschiedliche persönliche Erfahrungen. Somit wurde offenkundig, dass ihre Erinnerungen komplex und vielschichtig sind, so, wie auch ihr Lebensraum selbst oft diffizil ist. Diese Menschen kennen die Geschichte des Ortes, weil sie ihre eigene Geschichte kennen. Zu den Themenkreisen des Interviews siehe Anhang 4. Weitere Schwerpunkte waren Kulturentwicklung und Kulturkonzepte sowie die traditionellen und modernen visuellen Zeichen im Nebeneinander. Die Interviews wurden mit Hilfe einer uigurischen Studentin als Dolmetscherin von Uigurisch ins Chinesische übersetzt.

Außer sprachlichen Hindernisse in Xinjiang hatte die Autorin als Han-Chinesin während der Feldstudie die besondere Schwierigkeit, für die Gespräche jeweils eine Vertrauensgrundlage zu schaffen, hauptsächlich im ländlichen uigurischen Gebiet. Während der un- bzw. halbstrukturieren Interviews wurde bewusst vorsichtig mit Fotos und Videoaufzeichnungen verfahren. Die meisten Bewohner zeigten sich sehr empfindlich während der Interviews, vor allem, wenn sich das Gespräch um religiöse bzw. politische Themen drehte. Im Laufe der Feldforschung konnten die Interviews fast nur mit Hilfe der uigurischen Übersetzerin durchgeführt werden, weil allein dann die uigurischen Bewohner in der Lage waren, zu verstehen und zu vertrauen. Die erfassten Ergebnisse wurden nach den Interviews ausgearbeitet und analysiert.

92 Vgl. Flick, Uwe: *Qualitative Sozialforschung: eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg ⁴ 2011. S. 132–139

5. Forschungsstand in Xinjiang

Das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang wurde im Jahre 1955 gegründet. Im Vergleich zu den anderen Provinzen Chinas war es jahrelang unterentwickelt und stand auch in wissenschaftlicher Hinsicht selten im Mittelpunkt des Interesses. Auch im Hinblick auf eine gezielte wissenschaftliche Untersuchung der visuellen Kultur befindet sich die Erforschung Xinjians noch in der Anfangsphase. Dieses Thema wurde sowohl von der kulturwissenschaftlichen als auch von der sozialwissenschaftlichen Forschung bisher kaum behandelt.

Die Erforschung der Region Xinjiang war bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein mit äußerst mühevollen und gefährlichen Expeditionen entlang der Seidenstraße verbunden. Dennoch entstanden einige detaillierte Reiseberichte von großen Expeditionen, deren Auswertung und Erforschung sich Wissenschaftler auf den Gebieten der Astronomie, Archäologie, Ethnologie, Geografie, Geschichte, Religion, Sinologie, Kartographie, Kunst, Kultur und Wissenschaftsgeschichte angenommen haben.

Ferdinand Freiherr von Richthofen (1833-1905), dem deutschen Geologen und China-Reisenden, ist der Begriff „Seidenstraße“ zu verdanken.⁹³ Richthofen reiste zwischen 1868 und 1872 mehrfach nach China, um für westliche Handelsgesellschaften die Bodenschätze des Kaiserreichs zu erforschen. Richthofen erforschte 13 der damals 18 Provinzen Chinas und lieferte damit dem Westen ein umfassendes zeitgenössisches Bild des Landes.⁹⁴ Als Archäologen an mehreren Stellen bis zu 5000 Jahre alte Seidenballen bargen und daraus schlossen⁹⁵, dass Seide eines der wichtigsten Handelsgüter für den Römer gewesen sein

93 Vgl. Uhlig, Helmut: Die Seidenstraße: Antike Weltkultur zwischen China und Rom. Bergisch Gladbach⁷ 1986. S. 8

94 Vgl. Tiessen, E. (Hg.): Ferdinand von Richthofen's Tagebücher aus China Bd1. Berlin 1907. S. 1

95 Vgl. Good, I. L. / Kenoyer, J. M. / Meadow, R. H.: New Evidence for Early Silk in the Indus Civilization. In: Archaeometry. University of Oxford. Volume 51, Issue 3. June 2009. S. 457

musste, gab Richthofen der Europa-Asien-Route den Namen „Seidenstraße“. Der deutsche Historiker Albert Hermann veröffentlichte im Jahre 1910 »Die alte Seidenstraße zwischen China und Syrien«, um die akademische Zertifizierung der Seidenstraße zu vervollständigen. Marc Aurel Stein (1862 – 1943) ist ein Name, der in diesem Zusammenhang nicht ignoriert werden darf. Er war ein britischer Archäologe, Kunsthistoriker, Sprachwissenschaftler, Geograf und Entdecker ungarischer Herkunft. Er war viermal in Xiyü. Sein im Jahre 1921 veröffentlichtes Werk »Serindia: Detailed report of explorations in Central Asia and westernmost China« ist zu einem Standardwerk der Archäologie Xinjiangs geworden. Sven Hedin (1865 – 1952), ein schwedischer Geograf und Typograf, führte mit finanzieller Unterstützung der Regierungen von Schweden und Deutschland zwischen 1927 und 1935 eine internationale und interdisziplinäre chinesisch-schwedische Expedition durch, bei der sich 37 Wissenschaftler aus sechs Ländern an der wissenschaftlichen Erforschung der Mongolei und Chinesisch-Turkestans beteiligten. Die Ergebnisse wurden publiziert unter dem Titel »Schwedisch-Chinesische wissenschaftliche Expedition nach den nordwestlichen Provinzen Chinas«. Diese erste internationale wissenschaftliche Zusammenarbeit Chinas mit anderen Ländern schuf eine Plattform für den wechselseitigen Austausch von chinesischen und ausländischen Wissenschaftlern. Darüber hinaus sei der deutsche Archäologe und Zentralasien-Forscher Albert von Le Coq (1860-1930) erwähnt.⁹⁶

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts machten die politischen Verhältnisse eine weitere wissenschaftliche Erforschung erschwert oder sogar vollkommen unmöglich. Erst seit den 1980er Jahren konnte die Erforschung der Seidenstraße und Xinjiangs in einem neuen interdisziplinären und länderübergreifenden Wissenschaftsprojekt organisiert und erneut angegangen werden. Zu erwähnen ist Baymirza Hayit, ein usbekischer Historiker und Orientalist, der sich mit der Geschichte Turkestans und Zentralasiens beschäftigte.⁹⁷

96 siehe von Le Coq, Albert: von Land und Leuten in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der 4. deutschen Turfanexpedition. Leipzig 1928

97 siehe Hayit, Baymirzal: 1) Turkestan im Herzen Euroasiens. Köln 1980
2) Berichte und Forschungen über Turkestan. Köln 1997

Der deutsche Asienexperte Oskar Weggel, der 1985 ein Buch über Xinjiang publizierte, erforschte das Gebiet unter wirtschaftlichen und politischen Gesichtspunkten.⁹⁸ Drège beschrieb den legendären Austausch zwischen Asien und Europa entlang der Seidenstraße.⁹⁹ Der deutsche Religionswissenschaftler Helmut Uhlig publizierte 1986 »Die Seidenstraße – Antike Weltkultur zwischen China und Rom«. Der deutsche Autor Hans Wilhelm Haussig veröffentlichte im Jahr 1988 das Buch »Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit« sowie »Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in islamischer Zeit«. In den 1990er Jahren haben weitere Forscher wie Thomas O. Höllmann, Akiner Shirin und Thomas Hoppe sich der Erforschung der Seidenstraße und Xinjiangs angenommen. Höllmann untersuchte chinesische Kunst und Archäologie sowie ethnologische Aspekte der Seidenstraße¹⁰⁰, Akiner Shirin erforschte die Kulturen und Traditionen in Zentralasien¹⁰¹, Hoppe setzte sich mit den Volksgruppen Xinjiangs auseinander.¹⁰²

Auf einer anderen Ebene reflektiert die Seidenstraße die Ursprünge der chinesischen Zivilisation. Erst seit den 1980er Jahren beginnen chinesische Wissenschaftler mit der systematischen Forschungen in Xinjiang. Die Gründung eines Instituts in Dunhuang und Turfan im August 1983 stellt einen ersten Meilenstein in der Erforschung der Seidenstraße durch chinesische Wissenschaftler dar. Das chinesische Xinjiang-Museum und das Institut für Denkmalpflege in Turfan gaben im Jahre 1992 das zehnbändige Werk »Turfan« heraus. Durch das Xinjiang People's Publishing House wurde im Jahr 1993 in der »Silk Road Studies Series« ein Teil der Forschungsergebnisse von chinesischen Wissenschaftlern veröffentlicht. Im August 2010 wurde in der Xinjiang Tarim-Universität die erste Konferenz

98 siehe Weggel, Oskar: Xinjiang/Sinkiang: das zentralasiatische China; eine Landeskunde³. Hamburg 1987

99 siehe Drège, Jean-Pierre: Seidenstrasse.⁷ Köln [1986] 1996

100 siehe Höllmann, Thomas O.: Die Seidenstraße. München 2004

101 siehe Akiner, Shirin: 1) Languages and scripts of Central Asia. London 1997
2) Cultural change and continuity in Central Asia. London 1991

102 siehe Hoppe, Thomas: Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen.² Hamburg [1995] 1998

von chinesischen und taiwaneischen Experten und Wissenschaftlern über den kulturellen Austausch der Xiyü-Kultur ausgerichtet. Diese Konferenz trug den Titel »Die Seidenstraße und die Xiyü-Kultur« (丝绸之路与西域文化)¹⁰³. Ebenfalls zu erwähnen ist der chinesische Historiker und Sprachwissenschaftler Xianlin Ji.¹⁰⁴

Hinsichtlich der Zeichenentwicklung ist insbesondere die in 50er Jahren erschienene Untersuchung »Von der Keilschrift zum Alphabet« von I. J. Gelb¹⁰⁵ zu nennen. Er beschäftigte sich mit bestimmten Schrifttypen, die entscheidend für das Verständnis der Entwicklungen sind. Es handelt sich um die erste systematische Darstellung der Schriftgeschichte auf Basis des Zeichengebrauchs und der Entwicklung der Schrift. Seit Gelb fand eine weitere Erforschung der Zeichenentwicklung kaum statt.

In Bezug auf die visuellen Zeichen und Xiyü-Kultur sind vor allem Meicun Lin, Beihau Su, Ilshat Tursun und Umar Yimin zu nennen. Lin's Forschungsschwerpunkte sind Xiyü und die Seidenstraße.¹⁰⁶ Su von der Universität Xinjiang ist seit langem auf dem Gebiet der ethnischen Geschichte der westlichen Region Chinas engagiert, er untersuchte die Felsbilder der Bergregion Xinjiangs systematisch.¹⁰⁷ Und der uigurische Künstler und Designer Tursun erforschte jahrelang die uigurische Baukunst.¹⁰⁸ Yimin, der uigurische Anthropologe der Kunst, setzte seinen Forschungsschwerpunkt auf die ursprüngliche Xiyü-Kultur.¹⁰⁹

103 http://taru.cuepa.cn/show_more.php?tkey=&bkey=&doc_id=490528 (塔里木大学校报) (2010 海峡两岸西域文化交流学术研讨会) Stand: 26.02.2014

104 siehe Ji, Xianlin (季羨林): Record der Xiyü Regionen in Tang Dynastie (大唐西域记校注). Beijing 2008

105 Vgl. Gelb, I. J.: Von der Keilschrift zum Alphabet – Grundlagen einer Schriftwissenschaft. Stuttgart 1958. (Orig. 1952: A Study of Writing – The Foundations of Grammatology. Chicago: The University of Chicago Press)

106 siehe Su, Beihai (林梅村): Xiyü – ein Transitland für Kulturaustausch. (西域 – 中外文化交流的中转站) Hongkong 2009

107 siehe Su, Beihai (苏北海): Xinjiang Höhlenmalereien. (新疆岩画). Xinjiang 1994

108 siehe Tursun, Ilshat: Uighur Home Decoration. Kaschgar² 2011

109 siehe Yimin, Umar: The Fire in the Heart of Tarim. Urumqi² 2011

6. Aufbau

In der vorliegenden Studie werden die engen Verbindungen zwischen den symbolischen Bildwelten, dem Kulturaustausch und der Xiyü-Kultur in Xinjiang vorgestellt; auch die Zusammenhänge zwischen Tradition und Modernisierung werden diskutiert. Die Arbeit gliedert sich in folgende Teile:

Zunächst wird das Gebiet Xinjiang hinsichtlich seiner Topographie der unterschiedlichen Landschaften, des Klimas, seiner Verkehrsknotenpunkte und historischen Entwicklung bis zur Gegenwart beschrieben. Die schwierigen Naturbedingungen in Xinjiang mit Gebirgen, Wüsten und Oasen haben große Auswirkungen auf den kulturellen Austausch. Neben den natürlichen Rahmenbedingungen werden somit auch die gesellschaftlichen untersucht.

Anschließend werden die verschiedenen Volksgruppen dargestellt, die in Xinjiang leben, und zwar im Hinblick auf ihre Entstehung sowie ihre Selbstwahrnehmung und ethnische Identität. Aufgrund der besonderen geografischen und ökologischen Verhältnisse ist eine multiethnische Kultur entstanden, die die bemerkenswerten Eigenschaften einer multidimensionalen Entwicklung aufzeigt. Innerhalb dieses Teils der Untersuchung werden die ethnische Identität in Bezug auf verschiedene Wertvorstellungen, Sprachen und Selbstwahrnehmung sowie ethnische Konflikte analysiert. Die dreizehn einheimischen ethnischen Volksgruppen Xinjiangs sind Uiguren, Han-Chinesen, Kasachen, Hui, Kirgisen, Mongolen, Xibe, Tadschiken, Manchu, Usbeken, Russen, Daur und Tataren.

Kapitel IV und V beinhalten eine beschreibende Darstellung der symbolischen Bildwelten in Xinjiang. Die beiden Kapitel stellen die visuellen Zeichenformen der ethnischen Gruppen, gegliedert nach den verschiedenen Religionen dar, dann einen allgemeinen Überblick über ihre strukturellen visuellen Xiyü-Zeichen geben. Auch die jeweiligen Zeichentechniken, Werkzeuge sowie die Materialienwahl werden analysiert. Zusätzlich werden Zeichen in Ritualen, Dekorationen und Zeremonien behandelt. Dieser Teil der Studie setzt sich beispielhaft mit archäologischen Ausgrabungen auseinander und stellt diese Funde

den heutigen Zeichen gegenüber. Einen wichtigen Punkt innerhalb dieses Teils nimmt die Tradierung der Zeichenentwicklung in der Xiyü-Kultur ein. Kapitel IV beschreibt die symbolischen Bildwelten von der Naturreligion bis zum Buddhismus während der Zeit vor der Islamisierung in Xinjiang. In Kapitel V werden die Zeichen und Symbole in Xinjiang bis hin zur heutigen islamischen Zeit analysiert. Im Zuge der Studie wird ein Augenmerk auf die Einflüsse anderer Kulturen auf die islamischen Zeichen Xinjiangs gelegt. Dabei spielt nicht nur die Zeichenform, sondern gleichfalls die Techniken und die Farbe sowie die Dekoration eine bedeutende Rolle.

Schließlich setzt sich die Studie mit den Zeichen der Xiyü-Kultur Xinjiangs in Relation mit der Go-West-Strategie der chinesischen Regierung auseinander. Die wirtschaftliche Entwicklung bringt für Xinjiang nicht nur Modernisierung und Wohlstand, sondern auch ein kulturelles und ökologisches Ungleichgewicht. Das letzte Kapitel, Kapitel VI, stellt die Schlussfolgerung dieser Arbeit dar und präsentiert die Ergebnisse dieser Studie, nämlich:

1. Die visuellen Zeichen der Xiyü-Kultur sind maßgeblich durch den Fernhandel auf der Seidenstraße und die ansässigen ethnischen Gruppen beeinflusst worden.
2. Der Zeichengebrauch in Xinjiang beinhaltet symbolische Praktiken und spezielle Formen der Kommunikation. Sie sind keine persönliche Schöpfung oder Ausdruck einzelner Gedanken, sondern kollektive Schöpfung und sie verkörpern das Gemeinschaftsgefühl und die Weisheit der Menschen.
3. Die Xiyü-Zeichen sind unter dem Einfluss von Religionen und ausländischen Kulturen entstanden. Die Xiyü-Kultur ist ein Ergebnis des kulturellen Austausches.
4. Das Konzept der polyphonen Xiyü-Kultur ermöglicht es, über die kulturelle Vielfalt in Xinjiang hinausgehen. Der Hybridisierungsprozess zwischen Tradition und Modernisierung hinsichtlich der Parameter visueller Kommunikation ist ausschlaggebend, die Diversität zu erhalten und die kulturelle Vielfalt gegen normierende Einflüsse zu bewahren.

5. Die Chance der Wiederbelebung des östlichen und westlichen Kulturaustauschs an der Seidenstraße und einer Perspektive für eine nachhaltige Entwicklung in Xinjiang besteht in der Weiterentwicklung der Xiyü-Kultur.
6. Im Zuge der kulturellen Globalisierung in Xinjiang ist es notwendig, die traditionelle Verbindung des Lokalen und Globalen zu erhalten.

Der Mensch strukturiert alles, was er in seiner Umgebung wahrnimmt, mit Zeichen. Die Xiyü-Zeichen schaffen eine visuelle Strukturierung. Die Xiyü-Kultur hat nach wie vor Einfluss auf die Lebensweise der ethnischen Gruppen in Xinjiang. Heute hat die Konfrontation zwischen der traditionellen Xiyü-Kultur und der modernen wirtschaftlichen Entwicklung zu einem ernsthaften Konflikt in Xinjiang geführt. Die aktuellen Konflikte in Xinjiang sind Teil der Überwindung der Ideologie. Diese Ideologie weist blinde Flecken auf; solche sind seit je in der chinesischen Kultur und Geschichte erkennbar. Es ist nicht durchgängig gelungen, die Traditionen zu bewahren. Mehrfacher Herrschafts- und Dynastiewechsel hat immer wieder zur Vernichtung von Kulturgut beigetragen und auf Traditionen nachteilig eingewirkt in einem Vollzug des „Wir fangen neu an“. Gewisse Dinge wie beispielsweise technische Erfindungen wurden übernommen. Aber gerade der kulturelle Überbau ging verloren und wurde durch Neues ersetzt, was sich bisher immer wieder als problematisch erwiesen hat. Es ist evident, dass Neues unaufhaltsam entsteht. Dass dies indes nicht den abrupten und gänzlichen Verlust des Alten und Tradierten bedeuten darf, zeigt die Erfahrung. Aber es ist schwierig zu entscheiden, ob das Alte und Überkommene Bewahrungswert besitzt oder nicht. Jeder Neubeginn sollte behutsam unter Beachtung des Bestehenden erfolgen.



Die Toyuq Dorf in Turfan. Photo: Chen, Pu. April 2012



KAPITEL II **Das Forschungsgebiet**
Xinjiang

In diesem Kapitel wird Xinjiang hinsichtlich seiner topografischen, kulturellen, wirtschaftlichen und ökologischen Gegebenheiten untersucht. Aufgrund der besonderen geographischen Lage im Zentrum des eurasischen Kontinents umfasste Xinjiang einen wichtigen Abschnitt der Seidenstraße, über den östliche und westliche Kulturen zusammenflossen und zur Xiyü-Kultur verschmolzen. Da die natürliche Umgebung und die ökologischen Faktoren sowohl mit der Kulturgeschichte und den ethnischen Merkmalen eines Landes als auch mit der wirtschaftlichen Entwicklung und dem sozialen Umfeld der Menschen in engem Zusammenhang stehen, ist eine vertiefte Untersuchung der regionalen Kulturgeschichte von großer Wichtigkeit.

1. Topographie

1.1 Geografische Lage

Das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang liegt im Herzen des eurasischen Kontinents, im äußersten Nordwesten der Volksrepublik China, und ist die am weitesten von einer Meeresküste entfernte Region der Welt. Es umfasst unterschiedliche Geländeformen. Geprägt wird es im Wesentlichen durch „Drei Gebirgszüge umrahmen zwei Becken“ (三山夹两盆). Diese drei Gebirgszüge sind von Norden nach Süden gesehen das Altai-, das Tianshan- und das Kunlun-Gebirge. Bei den genannten zwei Becken handelt es sich um das Junggar-Becken im Norden und das Tarim-Becken im Süden. Auf der westlichen Seite der „Drei Gebirgszüge umrahmen zwei Becken“ ragt das Pamir-Hochgebirge auf. Diese geografischen Landschaftsmerkmale spielen auch im sozio-ökonomischen Gefüge eine sehr wichtige Rolle, da Xinjiang eine natürliche geschlossene geografische Einheit bildet. Der Großteil des Landes ist aufgrund seiner Lage inmitten des Kontinents und wegen der hohen Gebirge für feuchte Meeresluft schwer zu erreichen, so dass Xinjiang zu einer extrem ariden Region in China geworden ist. Sie unterscheidet sich allerdings von der Sahara in Afrika und den Wüstengebieten Australiens, da diese nicht wie die Trockengebiete der beiden Becken Xinjiangs durch Gletscher und Flüsse aus den Hochgebirgen mit Wasser versorgt werden. So konnten Oasen entstehen, die die Grundlage für das biologische und menschliche Überleben schufen, so dass die Region zu einer der Wiegen der menschlichen Zivilisation geworden ist.

Innerhalb dieser geografischen Einheit zieht sich von Osten nach Westen das gewaltige Tianshan-Gebirge und trennt das Junggar-Becken im Norden vom Tarim-Becken mit der darin liegenden Wüste Taklamakan im Süden. Die geomorphologischen Eigenschaften führen zu erheblichen Klimaunterschieden zwischen Nord- und Süd-Xinjiang. Die jährliche Niederschlagsmenge in Nord-Xinjiang ist weitaus höher als die in Süd-Xinjiang, und der Winter im Süden ist milder als im Norden. Diese besonderen geografischen Faktoren prägen nicht nur die traditionelle Wirtschaftsstruktur: in Nord-Xinjiang Tierhaltung und in Süd-Xinjiang Agrarwirtschaft, sondern auch die Bewohner und ihren Lebensstil. Geografische Bedingungen und natürliche Umgebungsfaktoren spielen zweifellos eine sehr wichtige Rolle in der langen Geschichte menschlicher Bildung und Entwicklung. So schreibt Nisbett, dass unterschiedliche ökologische Bedingungen zu verschiedenen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Arrangements führen. (Abb. 2-1) Die natürliche Umgebung beeinflusst die wirtschaftliche und soziale Struktur, die wiederum die entsprechende Lebensform und Denkweise mitprägen. Schließlich entwickeln sich daraus unterschiedliche kulturelle Wahrnehmungsprozesse. Nisbett weist überdies darauf hin, dass diese Prozesse eine stetige Zirkulation entwickeln, d.h. die Beeinflussung nicht lediglich von der Ökologie zu den Wahrnehmungsprozessen verläuft, sondern umgekehrt können Wahrnehmungsprozesse der Kulturen auf die ökologischen Bedingungen zurückwirken.¹ Wüsten, Gebirge, widrige Klimaverhältnisse und extreme Trockenheit bilden zweifelsohne negative Faktoren für die soziale Entwicklung der Bewohner, aber gleichzeitig auch besondere Bedingungen für das menschliche Überleben. Alle Volksgruppen Xinjiangs haben ihren Anteil zur materiellen und geistigen Zivilisation beigetragen. Kurz gesagt, das Verstehen und die Erforschung der Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung in Xinjiang darf nicht die geografischen Bedingungen und die hervorstechenden Eigenschaften der ökologischen Umgebungen ignorieren.

1.2 Natürliche Barrieren

Extreme Klimabedingungen vom Mittelmeer bis China, mithin dem Gesamtverlauf der

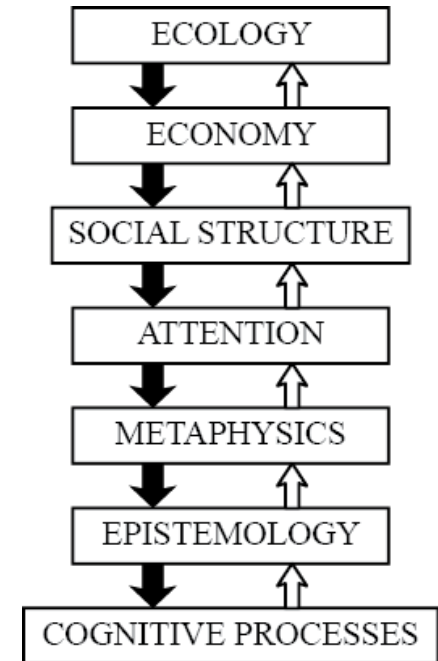


Abb. 2-1 Modell der Einflüsse auf Wahrnehmungsprozesse. (Bild-Quelle: Nisbett: *The geography of thought* 2004. S. 33)

¹ Vgl. Nisbett, Richard E.: 2004. S. 33–39



Abb.2-2 Wegmarkierung aus Knochen in der Gobiwüste (Aufnahme aus dem Jahr 1934) (Bild-Quelle: Höllmann: *Die Seidenstrasse* 2004, S. 12)

Seidenstraße, geprägt von sengender Hitze und klirrender Kälte, wechseln einander ab. Da die Teilabschnitte der Seidenstraße mehr oder weniger Wüstengebiete passieren, ist diese überwiegend eine der unwirtlichsten Strecken der Erde, die vielfach durch versengtes, wasserloses Land verläuft und eine Oase mit der nächsten verbindet. Hat man – von Westen kommend – die Taklamakan-Wüste erreicht, findet man umgeben von den höchsten Gebirgsketten der Erde. Nur wenige eisige Pässe, die mit tiefen Schluchten und 5000 zu überwindenden Höhenmetern zu den schwersten weltweit gehören, führen durch das Gebirge. Auch das Klima ist rau und Sandstürme häufig. Im Sommer steigt die Temperatur auf über 40° und im Winter sinkt sie oft unter -20° Celsius. Allein die immense Bedeutung der Strecke für die transnationale Kommunikation zwischen den östlichen und westlichen Kulturen hielt diese Verbindung über die Jahrtausende aufrecht.²

Nur wenige Menschen bereisten bisher die gesamte Strecke der Seidenstraße von etwa 8000 Kilometern. Jedem Reisenden, der sich auf den Weg begab, waren die Gefahren durch die Natur, Proviantknappheit und Wassermangel bekannt. Neben Kaufleuten, Diplomaten und Militärs machten sich Mönche und Pilger auf die Reise durch die Oasenstädte.³ Der Handel verlief durchweg über mehrere Zwischenstationen. Jede Nation, die von der Strecke tangiert wurde, war bemüht, ihren Profit als Zwischenhändler zu maximieren. So verursachte die gegenseitige Konkurrenz immer wieder Konflikte, die häufig in bewaffnete Auseinandersetzungen mündeten.

1.2.1 Die Gebirge

Xinjiang ist durchzogen von hohen Gebirgsketten. Die Taklamakan-Wüste bildet das Zentrum in Nordwest-China. Sie wird im Norden begrenzt durch das Tianshan-Gebirge, im Westen durch das Pamir-Plateau, im Süden durch das Kunlun-Karakorum-Gebirge und im Osten durch das Qilian-Gebirge. Daher gab es für die Seidenstraße in Xinjiang keine andere Möglichkeit, als am Fuße der Gebirge entlangzuführen.

² Vgl. Höllmann, Thomas O.: *Die Seidenstraße*. München 2004. S. 13

³ Vgl. Klimkeit, Hans-Joachim: 1988. S. 17-22

Der Name „Tianshan“ bedeutet „Himmliche Berge“, ins Uigurische übersetzt bedeutet er „Gebirge des Gottes“. Das Tianshan-Gebirge ist einer der höchsten Gebirgszüge Zentralasiens, zieht sich über den zentralen Teil von Xinjiang hin und erstreckt sich in westlicher Richtung bis nach Kasachstan. Der Dschengisch Tschokusu (托木尔峰) ist mit 7439 Metern der höchste Berg im Tianshan-Gebirge und auch der höchste Berg Kirgisistans.⁴ Der Pamir, mit altem Namen Congling (葱岭) ist ein Hochgebirge in Zentralasien.

Das Kunlun-Karakorum-Gebirge durchzieht China, Tadschikistan, Afghanistan, Pakistan und Indien und grenzt an mehrere andere Länder. Die höchste Erhebung vom Karakorum-Gebirge ist der K2 mit 8611 Metern⁵ und vom Kunlun-Gebirge der Kongur (公格尔峰) mit 7719 Metern.⁶

Das Qilian-Gebirge ist einer der bedeutendsten Höhenzüge Chinas. Es bildet den nördlichen Rand des tibetischen Plateaus, erstreckt sich dann über Gansu und Qinghai im Westen bis zum Altun-Gebirge und im Osten von Lanzhou bis hin zum Xinglong-Gebirge. Der Süden des Qilian-Gebirges grenzt an das Qaidam Becken und den Qinghai-See.

1.2.2 Die Wüsten

China ist eines der Länder, welche von der fortschreitenden Wüstenbildung ernsthaft bedroht sind. Die chinesischen Wüstengebiete liegen vor allem in Xinjiang. Die Taklamakan-Wüste befindet sich im zentralen Tarim-Becken. Sie ist die größte Wüste innerhalb Chinas und weltweit die zweitgrößte Sandwüste, zudem die größte mobile Wüste.⁷ Die Seidenstraße verlief sowohl am südlichen als auch am nördlichen Rand um diese Wüste herum.

4 Vgl. Höllmann, Thomas O.: 2004. S. 10

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Schaible, Stefan: Die Go-West-Strategie der chinesischen Regierung – Chancen für die deutsche Wirtschaft? Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Wirtschaft und Technologie. Hamburg 10/2009. S. 32



Abb. 2-3 Tianshan-Gebirge in Urumqi.
Photo: Chen, Pu. März 2012



Abb. 2-4 Trocken- und Wüstengebiete (eingebettet zwischen Gebirgsketten)
(Bild-Quelle: Franz: *Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse* 1987. S. 15)

Die Taklamakan hat von Osten nach Westen eine Länge von über 1000 Kilometern, eine Breite in Nord-Süd-Richtung von 400 Kilometern und bedeckt eine Fläche von 370.000 Quadratkilometern. „Taklamakan“ bedeutet in der uigurischen Sprache „große Wüste unter den Bergen“ und „keine Rückkehr“⁸, ist aber auch bekannt als „Meer des Todes“. Die Verdunstungs- und Versickerungsraten sind extrem hoch, bei Temperaturen, die im Sommer oftmals über 60° Celsius liegen.⁹

1.2.3 Das Klima



Abb. 2-5 Treibende Klimagebiete in Aksu.
Photo: Chen, Pu. April 2012

Xinjiang ist von Gebirgen umgeben. Feuchte Meeresluft kann nur selten die Gebirge überqueren, wodurch Xinjiang das trockenste Gebiet Chinas ist. Das Klima hat kontinentalen Charakter mit heißen Sommern und kalten Wintern.

Klimaeigenschaften:

- ◆ Das Klima ist sonnig mit starker Strahlung. Die Solar-Energie-Ressourcen sind sehr umfangreich. Die jährliche Sonnenscheindauer beträgt über 2.500 – 3.000 Stunden.¹⁰
- ◆ Trockenes Klima, radikale Temperaturschwankungen zwischen Tag und Nacht, aber auch innerhalb der Jahreszeiten. Am Nordostrand der Taklamakan-Wüste erstreckt sich das Turfan Becken mit 154 Meter Tiefe unter dem Meeresspiegel. Es ist eines der heißesten und gleichzeitig tiefliegendsten Gebiete der Erde. Da es dort fast nie regnet, können die Tagestemperaturen mehrere Wochen lang bei über 47° Celsius verharren.¹¹ Die täglichen Temperaturschwankungen in Wüstenregionen liegen so-

8 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 61

9 Vgl. Höllmann, Thomas O. : 2004. S. 11

10 Xinjiang Statistical Yearbook. (新疆统计年鉴) Artikel 11-04: Monthly Sunshine Hours of Major Cities. Beijing 2013

11 Vgl. Franz, H. G.: Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse.² Graz 1987. S. 17

gar oberhalb 20° Celsius; deshalb gibt es ein das uigurische Sprichwort: „Am Morgen im Pelz, zu Mittag in Seide.“¹²

- ♦ Extremer Wassermangel, viel Sand. Die jährliche Niederschlagsmenge liegt im Durchschnitt unter 400 mm, von Osten nach Westen weniger, im Westen bei Kaschgar 65 mm im Jahr.¹³ Das Klima begünstigt die zunehmende Wüstenbildung. Vor allem in der Zeit von Mai bis August treten häufig die gefürchteten Sandstürme auf. Diese können eine Geschwindigkeit von mehr als 20 m/s erreichen und das Leben von Mensch und Tier bedrohen.¹⁴

12 Weggel, Oskar: 1987. S. 62

13 Vgl. Franz, H. G.: 1987. S. 16

14 Vgl. Höllmann, Thomas O.: 2004. S. 11

2. Zentrale und urbane Knotenpunkte in Xinjiang



Abb. 2-6 zentrale und urbane Knotenpunkte (Bild-Quelle: Rudelson: *Oasis Identities* 1997, S. 25)

Die Seidenstraße ist eine nationale, ethnische, kulturelle und wirtschaftliche Straße des Dialogs, des Austauschs und der Zusammenarbeit. Sie war früher ein florierender Weg neuer Zivilisationen. Die Knotenpunkte beschreiben die Routen der Seidenstraße. Am Anfang war Chang'an. Im Osten der Taklamakan gabelte sie sich in eine Nord- und eine Südroute, welche sich in Kashgar wieder vereinten. Heute werden im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung die alten Knotenpunkte an der Seidenstraße zu modernen urbanisierten Regionen entwickelt. Statt monatelanger Reisen mit Kamelkarawanen läuft der Verkehr jetzt über Bahn-, Autobahn- und Lufttransportnetze sowie über elektronische Informationsnetzwerke. Kulturelle Integration wurde zum geistigen Kernkonzept der Seidenstraße. Alles dies ist das Erbe der modernen Seidenstraße.

Im Folgenden werden die zentralen und urbanen Knotenpunkte der Seidenstraße in Xinjiang einzeln beschrieben:

2.1 Turfan

Der Name Turfan (auch: Turpan, chinesisch: Tulufan) bedeutet in der uigurischen Sprache „fruchtbarer Ort“.¹⁵ Nach historischen Berichten wurde Turfan auch „Gushi“ (姑师) genannt und war eines der sechsunddreißig Reiche der westlichen Regionen.¹⁶

In Turfan herrscht ein typisches Kontinentalklima, trocken, kaum Regen, starke Sonneneinstrahlung mit extrem heißen und windigen Sommern. Nach der Statistik des Jahres

15 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 211

16 Die Sechsunddreißig Reiche der Westlichen Regionen sind ein Sammelbegriff aus der Zeit der Han-Dynastie für eine Gruppe der Xiyü auf dem heutigen Gebiet Xinjiangs.

2012, betrug die durchschnittliche Jahrestemperatur 15,5° Celsius und die jährliche Niederschlagsmenge lediglich 21,6 mm.¹⁷

Turfan ist gleichsam eine schöne Perle an der Seidenstraße. Im März 1990 legten die fünf nordwestlichen Provinzen Chinas auf einer Konferenz in Lanzhou fest, dass zum Gedenken an die 2100 Jahre Seidenstraße jedes Jahr im August in Turfan das „China Silk Road Turfan Weinfest“ stattfinden soll. Turfan bildet das Zentrum des mittleren Abschnittes der Seidenstraße und gilt heute als berühmte historische Stadt. Seit der Han-Dynastie ist Turfan ein politisches, wirtschaftliches und kulturelles Zentrum im Westen der Volksrepublik China.

Die Stadt Turfan befindet sich seit rund zwei Jahrtausenden an der Seidenstraße. Eine große Anzahl von kulturellen und historischen Fakten zeigt, dass Turfan der Kreuzungspunkt der östlichen und westlichen Kulturen ist. In Turfan vereinen sich verschiedene Kulturen: die chinesische Kultur, die indische, islamische und die griechisch-römische.¹⁸ Turfan ist ein besonders prägnantes und umfassendes Beispiel für die alte Geschichte und die Xiyü-Kultur. Mehr noch: Die Stadt war bereits in der Vor-Tang-Dynastie eines der Hauptzentren der buddhistischen Religion entlang der Seidenstraße.¹⁹

2.2 Kuqa

Der Kreis Kuqa (chinesisch: Kuche) gehört zum Regierungsbezirk Aksu im Uigurischen Autonomen Gebiet Xinjiang der Volksrepublik China. Kuqa war das alte Königreich Qjuci, eines der sechsunddreißig Reiche der westlichen Regionen und als „Tanz der Stadt“ bekannt. Kuqa ist reich an Öl und Gasreserven, ist ein wichtiger Ort für das große Entwicklungskonzept Nordwestchinas. Der Kreis hat eine Fläche von 14.602 km² und ca. 470.600



Abb. 2-7 Wasserkanal in Turfan.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 2-8 Turfan Weinhaus.
Photo: Chen, Pu. April 2012

17 Xinjiang Statistical Yearbook. (新疆统计年鉴) Artikel 11-02: Monthly Average Temperature of Major Cities. Artikel 11-03: Monthly Precipitation of Major Cities. Beijing 2013

18 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 211

19 Vgl. ebd., S. 222

Einwohner (Stand: Ende 2012).²⁰

Kuqa war eine wichtige Station auf der Seidenstraße und das politische, wirtschaftliche, militärische, kulturelle und wirtschaftliche Zentrum der Xiyü. Kuqa spielte damals in der Auseinandersetzung zwischen Chinesen, den Xiongnu²¹, und den Yuezhi²² nicht nur eine bedeutende, sondern die entscheidende Rolle. Kuqa gelangte an die Spitze der zentralasiatischen Kultur und war auch der wichtigste Ort der buddhistischen Kultur in Xinjiang. Die Stadt kennzeichnet ebenfalls ein kontinentales trockenes Klima; die Winter sind trocken und kalt, die Sommer heiß; es herrschen große Temperaturunterschiede zwischen Tag und Nacht.

Kuqa ist ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt zwischen dem südlichen und nördlichen Xinjiang. Heute ist es für den Luft-, Schienen- und Straßenverkehr, sowohl für Personen- als auch für Güterverkehr, von großer Bedeutung.

2.3 Hotan

Die Stadt Hotan (auch: Khotan, chinesisch: Hetian) ist eine kreisfreie Stadt des gleichnamigen Regierungsbezirks Hotan im Süden des Uigurischen Autonomen Gebiets Xinjiang, eine sehr alte Kulturstadt am Rand der Taklamakan-Wüste und war früher ein wichtiges kulturelles Zentrum in Zentralasien, nicht nur wegen seiner strategischen Lage am südlichen Zweig der Seidenstraße, sondern auch aufgrund seiner Verbindungen zu Südasien und Tibet.²³



Abb. 2-9 Straße in Hotan.
Photo: Chen, Pu. April 2012

20 Xinjiang Statistical Yearbook.(新疆统计年鉴) Artikel 03-05: Household, Population, Land Area by Prefecture, Autonomous Prefecture, City and County. Beijing 2013

21 Xiongnu (匈奴) ist die chinesische Bezeichnung für einen Stammesbund aus Reiternomaden, der zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und dem 4. Jahrhundert weite Teile Zentralasiens kontrollierte. In Europa wurde für die Xiongnu teilweise der Begriff Hunnen verwendet.

22 Die Yuezhi (月氏) waren eine indoeuropäische bzw. indogermanische Stammesgruppe im Raum der heutigen chinesischen Provinz Gansu bis hin zum Tarimbecken.

23 Vgl. Rudelson, Justin Jon: Oasis Identities-Uyghur Nationalism Along China's Silk Road. New York 1997. S.27

Hotan war im Altertum die wichtigste Karawanenstadt an der Südroute der Seidenstraße und ist die Drehscheibe der weltweit vier größten antiken Zivilisationen. Seit im 1. Jahrhundert v. Chr. der Buddhismus in Hotan eingeführt wurde, hatte die Stadt eine hochentwickelte buddhistische Kultur. Damals war Hotan bekannt als Buddhisten-Stadt. Im Jahre 1006 kam der Islam nach Hotan und verbreitete sich schnell. In Hotan gibt es heute noch zahllose Relikte der alten Kulturen und viele Erinnerungen an die buddhistischen Stätten. In der Vergangenheit und nach wie vor sind „Hotan-Jade“²⁴, „Hotan-Teppiche“²⁵ und „Hotan-Seide“²⁶ weit über die Grenzen Chinas hinaus bekannt als die „Drei Schätze Hotans“.

Hotan liegt nördlich des Kunlun-Gebirges am Südrand des Taklamakan. Es herrscht hier ein extrem trockenes Wüstenklima. Die wichtigsten Merkmale sind: heiße Sommer und kalte Winter, vier ausgeprägte Jahreszeiten, große Tag- und Nachttemperaturdifferenzen, lange frostfreie Perioden, wenig Niederschlag, starke Verdunstung und trockene Luft.

2.4 Kashgar

Die Stadt Kashgar (chinesisch: Kashi) ist nicht nur die westlichste Stadt Chinas, sondern auch das Zentrum des chinesischen Islam.²⁷ In den chinesischen Annalen erscheint Kashgar unter dem Namen „Shule“ (疏勒). Bereits in der Han-Dynastie 60 v. Chr. wurde Kashgar



Abb. 2-10 Hotan.
Photo: Chen, Pu. April 2012

-
- 24 „Hotan Jade“ wurde in alten Zeiten „Kunlun Jade“ genannt, die unbezahlbare He Shi Bi (Kaiserliches Siegel von China) und das Abzeichen der Beijing 2008 Olympischen Sommerspiele „Chinese Seal“ sind aus dieser Jade geschnitzt.
- 25 „Hotan Teppiche“ werden in Handarbeit aus lokal gewebter Wolle mit Elastizität, hoher Zugfestigkeit, reichen Mustern und glänzender Farbe hergestellt und können auch als dekorative Wandteppiche verwendet werden.
- 26 Hotan ist das größte Zentrum der Seidenproduktion Xinjiangs mit etwa 70% der Seidenproduktion Xinjiangs. „Hotan Seide“ ist weich, leicht, elegant, farbenfroh, aber dennoch stabil und sehr exotisch, gemustert im Xiyü-Stil.
- 27 Vgl. Uhlig, Helmut: Die Seidenstraße: Antike Weltkultur zwischen China und Rom. Bergisch Gladbach⁷ 1986. S. 188



Abb. 2-11



Abb. 2-12



Abb. 2-13

Abb. 2-11 Straße in Kashgar.
 Abb. 2-12 Sonntagsbasar in Kashgar.
 Abb. 2-13 uigurischer Friedhof in Kashgar
 Photo: Chen, Pu. April 2012

als Teil der westlichen Regionen offiziell in das chinesische Territorium aufgenommen.²⁸

Kashgar ist seit Jahrhunderten die größte Stadt in Süd-Xinjiang. Sie ist eine Oasenstadt und liegt dort, wo das Pamir-Plateau und das Tarim-Becken zusammentreffen. Kashgar ist politisch, wirtschaftlich, kulturell, logistisch und militärisch das Zentrum des südlichen Xinjiang.²⁹ Selbst für das gesamte Zentralasien ist Kashgar eine Stadt von großer Bedeutung. Sie war der wichtigste Knotenpunkt der Seidenstraße, weil sich hier die nördliche und die südliche Route vereinten. Man nannte sie „Basar des Königreichs“. Der heutige Kashgar Sonntagsbasar „Zentral- und Westasien International Handelsmarkt“ ist der größte internationale Handelsmarkt in Nordwest-China: der Basar mit mehr als 5000 Ständen, Tausenden von Produkten und täglich mehr als 10 Millionen Menschen gilt als „der größte Markt Asiens“ seit über zweitausend Jahren. Hier treffen sich Händler und Besucher aus China und zentralasiatischen Ländern.

Kashgar war bereits in der Antike ein Schnittpunkt verschiedener Kulturen. Schon damals lebten zahlreiche Dichter und Gelehrte in der Stadt. Die Bevölkerung ist heute vorwiegend uigurisch und somit islamisch geprägt. Kashgar besitzt eine lange Geschichte und Tradition und ist das Islamzentrum von Xinjiang mit einer Mischung aus chinesischer, muslimischer und westlicher Kultur. Kashgar verfügt über eine hochentwickelte Handwerkskunst in den Bereichen Keramik, Weberei und Teppichherstellung.³⁰

Kashgar liegt am Fuße des Pamir-Plateaus. Die Stadt prägt ein gemäßigtes Wüstenklima. Die jährliche Durchschnittstemperatur liegt bei 11,9° Celsius, die jährliche Niederschlagsmenge beträgt etwa 120.5 mm.³¹ Im Südwesten grenzt die Kashgar-Region an vier Länder:

28 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 224

29 Vgl. Halik, Ümüt: Stadtbegrünung im ariden Milieu: Das Beispiel der Oasenstädte des südlichen Xinjiang, VR China. Berlin 2003. S. 75

30 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 225

31 Xinjiang Statistical Yearbook. (新疆统计年鉴) Artikel: 11-02: Monthly Average Temperature of Major Cities. Artikel: 11-03: Monthly Precipitation of Major Cities. Beijing 2013

Tadschikistan, Afghanistan, Pakistan und Kirgisistan. Da Kashgar im äußersten Westen Chinas liegt, ist sie Teil der internationalen Verbindungen die nach Zentral- und Westasien.

Kashgar wurde 1986 als nationale historische und kulturelle Stadt Chinas bezeichnet. Im Jahre 2000 hat China den Aufbau Xinjiangs beschlossen und richtete 2010 Kashgar als sechstgrößte Sonderwirtschaftszone Chinas ein. Kashgar wird daher wie z.B. auch das östliche Shenzhen unter Berufung auf die staatlich anerkannte Einrichtung der „China – Kashgar Special Economic Zone“ besondere wirtschaftliche Fördermaßnahmen erhalten.

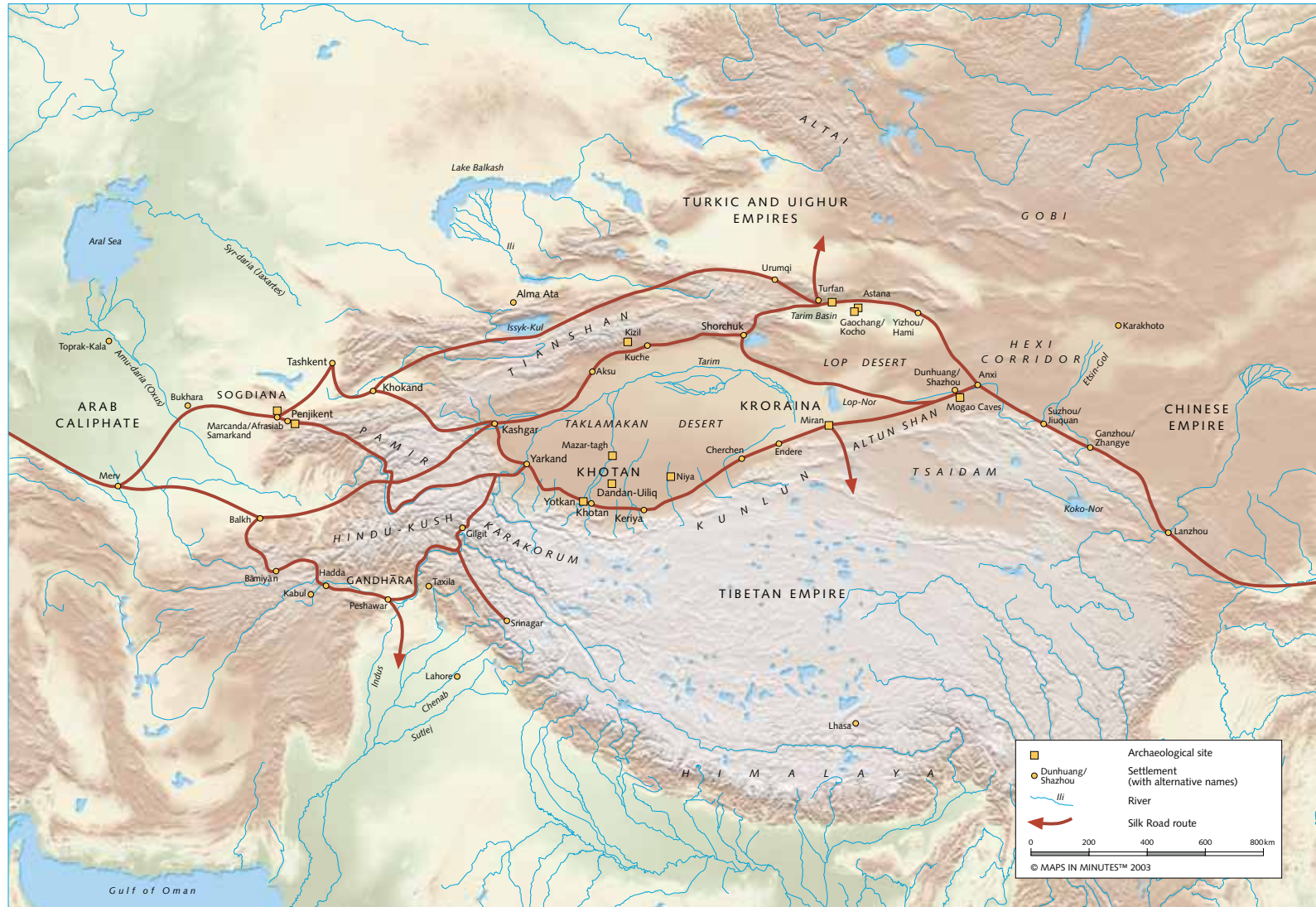


Abb. 2-14 Die Route der Seidenstraße in Zentralasien. (Bild-Quelle: the british library/online gallery)

3. Historische, kulturelle, wirtschaftliche und ökologische Rahmenbedingungen

Die Seidenstraße ist als ein Netz von Karawanenstraßen die wohl bekannteste Verbindung zwischen Europa und Asien, die sowohl den Austausch von Handelsgütern und Wissen als auch diplomatische Kontakte ermöglichte. Das Herzstück Zentralasiens und der Seidenstraße liegt in Xinjiang, daher besitzt dieses eine sehr interessante und wechselhafte Geschichte. Mit seinen vielfältigen (geografischen, ethnischen, kulturellen, anthropologischen und wirtschaftlichen) Besonderheiten entwickelte sich Xinjiang zu einem wirtschaftlichen und kulturellen Verknüpfungsbereich zwischen der östlichen und westlichen Welt. Das dokumentieren die historischen Zentren in den heutigen Oasenstädten, archäologische Funde und viele kulturhistorische Stätten.

3.1 Xinjiang und die Seidenstraße

Für den Wirtschafts- und Handelsaustausch zwischen China und den Ländern Zentralasiens bildete Xinjiang über Jahrhunderte hinweg ein dynamisches Geschäftsumfeld. Es wurde zu einem zentralen Knotenpunkt des Austauschs von Materialien und Ideen aus Europa, dem Mittleren Osten, Zentral- und Südasiens.

Im letzten Viertel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erregte Xinjiang zunehmend die Aufmerksamkeit ausländischer Forscher. Die Wege um das Tarim-Becken wurden erschlossen und gleichsam zum Synonym für die gesamte Seidenstraße. Marc Aurel Stein, Sven Hedin und andere europäische Archäologen kamen nach Xinjiang, um die Seidenstraße zu erforschen (vgl. Kapitel I. 4). Ihre Entdeckungen weckten großes Interesse und zogen die Aufmerksamkeit der Welt auf sich. Die Entdeckungen alter Städte wie Loulan, Niya und Miran, die große Anzahl und Vielfalt der Funde vertieften das Verständnis für Xinjiangs Geschichte in der Interaktion menschlicher Zivilisation.³²

32 Vgl. Höllmann, Thomas O.: Die Seidenstraße. München 2004. S. 37



Abb.2-15 Die Ruinenstadt von Ji-aohe/Turfan, "Hundert-Stupa-Tempel" (Aufnahme der Preußischen Turpanexpedition) (Bild-Quelle: Franz: 1987. S. 140)



Abb.2-16 Steinernes Modell einer Turmnischen Stupa aus der Stadt Turfan. (Museum für Indische Kunst, Berlin) (Bild-Quelle: Franz: 1987. S. 140)

Die Handelswege der Seidenstraße beeinflussten die Kultur und Kunst Xinjiangs. Hier entfaltete sich eine blühende Kunst durch die Verbindung verschiedener Kulturräume. Es fand eine rege multiethnische, geistige und damit auch kulturelle Entwicklung statt. Xinjiang ist ein Beispiel für das positive Zusammenspiel verschiedener Zivilisationen und ein Zeugnis der Integration. Es war die erste Region Chinas, die den Buddhismus annahm. Mit der Verbreitung des Buddhismus entwickelte sich auch eine einzigartige und hochentwickelte buddhistische Kultur.³³ Grotten und Pagoden wurden in den verschiedenen Orten Xinjiangs gebaut. Der Buddhismus brachte Malerei und Skulptur nach Xinjiang und auch einen besonderen Stil in der Architektur: Der Stupa wurde eingeführt und weiterentwickelt. Er wurde als buddhistische Pagode verehrt.

Die Region Xinjiang ist als Korridor und Pufferzone der antiken Seidenstraße zu verstehen. Die Seidenstraße ist eng mit der sozio-ökonomischen Entwicklung zwischen Asien und Europa verknüpft. Es gibt heute verschiedene Konzepte, um die Seidenstraße neu zu beleben, z.B. ein von der Europäische Union in Zentralasien gefördertes Programm TRACECA. 1993 rief die EU deshalb das Projekt TRACECA – Transport Corridor Europe-Caucasus-Asia – ins Leben. Darin sind mehrere Einzelprojekte vereinigt, die bestehende Transportwege zwischen Europa und Asien verbinden und die Infrastruktur ausbauen sollen. Beteiligt an TRACECA sind alle EU-Mitgliedsstaaten, die Kaukasus-Länder Aserbaidschan, Georgien und Armenien, die Ukraine, Moldawien, Bulgarien, Rumänien und die Türkei sowie die zentralasiatischen Länder Kasachstan, Kirgisistan, Usbekistan, Turkmenistan und Tadschikistan. Ziel ist: Die Wiederbelebung der alten Seidenstraße als Handelsroute zwischen Europa und Asien, ein neuer „eurasischer Korridor“. Mehr als 150 Millionen Euro hat die EU bisher investiert. Administrativ bewerkstelligt dies das mit EU-Hilfe aufgebaute TRACECA-Büro in der aserbaidschanischen Hauptstadt Baku.³⁴ Der sogenannte TRACECA-Korridor soll neben der Bedeutung als Gütertransportweg zugleich eine Schnittstelle für den weiteren Austausch zwischen den Kulturen werden. Mit weite-

33 Vgl. Franz, H. G.(Hg.): Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse. Graz 1987. S. 135 ff

34 Vgl. „Millarden für einen Mythos“ In: GEO Special. Hamburg Heft Dezember 2007/Januar 2008. Nr. 6. S.141

ren grenzüberschreitenden gemeinsamen Projekten der UNESCO wird die Seidenstraße einen Platz als Weltkulturerbe der Menschheit einnehmen.

Das heutige Xinjiang ist durch das neu ausgebaute Straßennetz und den Eurasia-Eisenbahnbau ein Geflecht immer enger werdender wirtschaftlicher Beziehungen mit mehr als dreißig Ländern an der Seidenstraße. Von dem über 7000 Kilometer langen Streckenverlauf fallen auf die Region Xinjiang mehr als 2600 Kilometer. Xinjiang grenzt an Zentralasien, West- und Südasien und nimmt eine bedeutende Schlüsselposition in der Wiederbelebung der Seidenstraße ein, und leistet weiterhin im wirtschaftlichen und kulturellen Austausch zwischen China und Europa einen wichtigen Beitrag.

3.1.1 Entstehungsgeschichte der Seidenstraße

Eine entscheidende politische Voraussetzung für die vollständige Öffnung der Seidenstraße nach Westen war die chinesische Expansion nach Zentralasien während der Han-Dynastie.³⁵ Unter Kaiser Wudi (141–87 v. Chr.) verdoppelte sich die Größe des Han-Reiches beinahe. Seine Armeen drangen weit nach Norden, Süden und Westen vor und unterwarfen zahlreiche angrenzende Staaten. Der Sieg über die Hunnen brachte endgültig die Kontrolle über Zentralasien. Wudis Truppen nahmen Pamir und Ferghana in Besitz. Auf diese Weise konnten die Handelswege zwischen China und dem Westen geöffnet werden. Der Handel entlang der Seidenstraße florierte und versorgte die Hauptstadt des Han-Reiches mit westlichen Reisenden und Luxusgütern.³⁶ Während der Ostteil nun relativ sicher war, drohte sich der Westen in ein Schlachtfeld zu verwandeln. Lange Auseinandersetzungen der Römer mit den Parthern konnten erst durch das diplomatische Geschick von Kaiser Augustus beendet werden und es gelang, für einige Zeit Frieden mit den Parthern zu schließen. Dieser Frieden machte auch das westliche Ende der Seidenstraße sicherer und führte zu einer Belebung des Handels mit Fernost.

35 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 6

36 Vgl. Wood, Frances: Entlang der Seidenstraße: Mythos und Geschichte. Stuttgart 2007. S. 33 ff

Eine weitere Blütezeit erlebte die Seidenstraße dann während der Tang-Dynastie (618–907 n. Chr.), die die Perser als herrschende Macht über die Seidenstraße ablöste. Der zweite Tang-Kaiser Tang Taizong brachte große Teile Zentralasiens sowie das Tarim-Becken unter seine Kontrolle. Das byzantinische Reich konnte Teile seiner asiatischen Besitzungen zurückerobern, sicherte sich so den Zugang zur Seidenstraße und blieb ein Hauptumschlagplatz für östliche Waren.³⁷ Nach der Tang-Zeit nahm der Handelsverkehr entlang der Seidenstraße allmählich wieder ab und zur Zeit der „fünf Dynastien“ konnte die innere Stabilität der Tang-Dynastie nicht gehalten werden, so dass benachbarte Völker erneut die Karawanen überfallen konnten. Der Niedergang der Seidenstraße setzte sich mit der Song-Dynastie (960–1279 n. Chr.) fort.

Einen entscheidenden Beitrag zu einer direkten Vernetzung von Asien und Europa leistete dann wieder die Mongolenherrschaft im 13. Jahrhundert. Die mongolischen Eroberungen leiteten eine Ära häufiger und ausgedehnter Beziehungen zu anderen Völkern ein. Sobald sie in ihrem neuen Reich Ordnung und Stabilität geschaffen hatten, ließen die Mongolen sich gern auf Kontakte mit Fremden ein. In ihrem universalen Machtanspruch waren sie gastfreundlich zu ausländischen Reisenden, auch wenn deren Herrscher sich nicht unterworfen hatten, und so kam es in dieser Zeit erneut zu einer starken Zunahme des Austausches von Wissen, Waren und Menschen. Das Mongolenreich konnte sich jedoch nicht sehr lange halten.³⁸ Bereits 1262 begann der Verfall des riesigen Imperiums, auch wenn der östliche Teil unter der Herrschaft Khubilai Khans länger stabil blieb. 1368 wurde die Fremdherrschaft über China schließlich durch die Ming-Dynastie beendet, welche eine aggressive Außenpolitik gegen die Mongolenstämme vertrat.

Dschinghis Khan (1162–1227), der sein Mongolenreich in Zentralasien errichtete, oder Tamerlan (1336–1405) und seine Herrschaft der Timuriden stehen noch heute für die Exotik der Region. Mit der Seidenstraße haben die beiden Großherrscher jedoch kaum etwas zu tun. Sie griffen allenfalls auf kurze Etappen der Seidenstraße zurück, um regionalen

37 Vgl. ebd., S. 51

38 Vgl. ebd., S. 83

Handel zu betreiben. Sie waren weitaus mehr mit Schlachten und Eroberungsfeldzügen beschäftigt. Während der nachfolgenden Ming-Dynastie (1368–1644 n. Chr.) schottete sich China mehr und mehr gegen den Westen ab. Nicht nur der Handel mit Waren aller Art nahm so sein Ende, sondern auch der Austausch von praktischem Wissen und Gedankengut.

Die Seidenstraße verlor während dieser Zeit auch an Bedeutung, weil neue Seewege entdeckt wurden und sich neue Absatzmärkte in Südostasien erschlossen. Auf dem Seeweg entfielen die Gefahren der langen Reise, die hohen Zollforderungen der Araber und die Abgaben an Zwischenhändler. Im Zuge der weltweiten Expansion der europäischen Seemächte in der Frühen Neuzeit verlor die Seidenstraße dann endgültig an Bedeutung. Der Handel über die Seidenstraße wurde durch Schiffe ersetzt, wobei chinesische Händler mit ihren Dschunken bis nach Indien und Arabien fuhren. Die Europäer, die während der Song-Zeit (960–1279 n. Chr.) in ihrem China-Handel stark eingeschränkt waren, hatten als wichtiges Ziel einen Seeweg zu dem sagenumwobenen Cathai (China) zu finden. Erst 1514 erreichten die Portugiesen China und etablierten schnell einen lebhaften Handel, der später an Spanien abgetreten werden musste. Mit der Zeit ersetzten Schiffe der Handelskompanien die Seidenstraße als Verbindung nach Ostasien, um dort Luxusartikel und Kunstgegenstände für den europäischen Adel zu beschaffen.

Lange hatte die Seidenstraße gewissermaßen als Katalysator verschiedenster Religionen gedient. So waren Juden- und Christentum nach Osten, der Zoroastrismus oder der Hinduismus nach Westen gelangt. Im Mittelalter dann verdrängte der sich ausbreitende Islam den bis dahin überwiegenden Buddhismus in Zentralasien.

Die Seidenstraße war immer einer der wichtigen Kanäle für die Kommunikation zwischen den östlichen und westlichen Kulturen seit der Antike. Als eine Brücke der Kommunikation zwischen China und den arabischen Ländern förderte sie die chinesisch-arabischen Beziehungen. Nach Gründung der Volksrepublik China am 1. Oktober 1949 wurde der Kulturaustausch zwischen China und den arabischen Länder neu eröffnet und die bilaterale Zusammenarbeit wieder aufgenommen. Im Jahre 1955 trat, ausgelöst durch die Bandung-Konferenz, die Beziehung zwischen China und den arabischen Ländern in eine neue

Phase. Im Mai 1956 war China das erste Land, welches diplomatische Beziehungen mit Ägypten etablierte und eröffnete damit den Beziehungen Chinas mit der arabischen Welt eine neue Seite.³⁹ Gemeinsame Interessen und konsistente Entwicklungsziele nährten ein halbes Jahrhundert lang die chinesisch-arabischen Beziehungen. Bis heute pflegen China und die arabischen Länder freundliche und kooperative Beziehungen. Vor allem nach der chinesischen Reform- und Öffnungspolitik und dem Ende des „Kalten Krieges“ mit den vielfältigen Veränderungen der internationalen und nationalen Situation in China erlebte die chinesisch-arabische Freundschaft und Zusammenarbeit in verschiedenen Bereichen eine umfassende Entwicklung. Der fruchtbare Dialog zwischen den Kulturen ist ein solides Fundament für die Entwicklung der Seidenstraße. China hat mit vielen arabischen Ländern neue Abkommen über die kulturelle Zusammenarbeit und die zugehörigen Umsetzungspläne unterzeichnet.

Das Verkehrskonzept der Seidenstraße war von Anbeginn höchst komplex, da neben der Zirkulation großer Mengen von Handelswaren auch immaterielle Güter zwischen China und Europa zirkulierten. Es wurde das Wissen und die Vorstellungen in Form von Bildern und Texten verbreitet und transkontinental zwischen den Kulturen transferiert und überlagert. Ohne Austausch, Begegnung und Öffnung durch Xinjiang gäbe es nicht die gesellschaftliche und kulturelle Evolution, wie sie heute existiert. Verschlossenheit und Xenophobie hingegen hätten zum Untergang der einzelnen geographisch voneinander getrennten Kulturen führen können. Die gesellschaftliche und kulturelle Evolution ereignet sich ausschließlich dynamisch durch Offenheit und nicht statisch durch Verschlossenheit.

Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung Chinas wurde die seit vielen Jahren inaktive Seidenstraße wieder reaktiviert. Weiter verbesserte Verkehrsträger legten für ihre Wiederbelebung ein solides Fundament. Die Seidenstraße wurde ausgebaut zu einem modernen high-speed Verkehrsnetz, welches China, Europa, den Nahen Osten und Russland verbind-

39 Vgl. Wang, Tiezheng (王铁铮): Evolution and Development of the Relationship between China and Arab States (中阿关系的演变与发展) In: Journal of Northwest University (Philosophy and Social Sciences Edition) Xi'an Heft 3/2003. S. 72–76

det. Außer ihrer Funktion als kommerzieller Korridor und Verkehrsader sollen auch Öl, Erdgas und andere Energien zwischen Asien und Europa befördert werden. Die neue Seidenstraße wird gleichfalls ein neuer „Energie-Weg“ werden.

3.1.2 Die Haupttrouten

Die Seidenstraße allgemein lässt sich in drei Abschnitte: Ost, Mitte und West unterteilen. Jeder Abschnitt besteht aus drei Routen: Südroute, Mittelroute, Nordroute:⁴⁰

- ♦ der Ost-Abschnitt (in der Han-Dynastie eröffnet) verläuft von Chang'an (heute Xi'an) bis Yümen Guan und Yang Guan. Der Ausgangspunkt ist die alte Kaiserstadt Chang'an, von wo aus der Weg nach Westen führt und die am Gelben Fluss gelegene Stadt Lanzhou erreicht. Dann führt er weiter zu den Orten Wuwei, Zhangye und Jiuquan nach Nordwesten. Die Strecke von Xi'an über Lanzhou bis Dunhuang ist auch bekannt als Hexi-Korridor.
- ♦ der Mitte-Abschnitt (in der Han-Dynastie eröffnet) führt vom Yümen Guan und Yang Guan nach Westen in das Pamir-Gebirge. Nach Erreichen der Stadt Anxi gabelt sich der Weg in eine südliche Route über Dunhuang am Südrand der Taklamakan entlang und eine nördliche Route über Turfan am Nordrand der Taklamakan. In Kashgar vereinen sich die beiden Wüstenumgehungen wieder.
- ♦ der West-Abschnitt (in der Tang-Dynastie eröffnet) geht vom Pamir Gebirge nach Westen durch Zentral- und Westasien bis

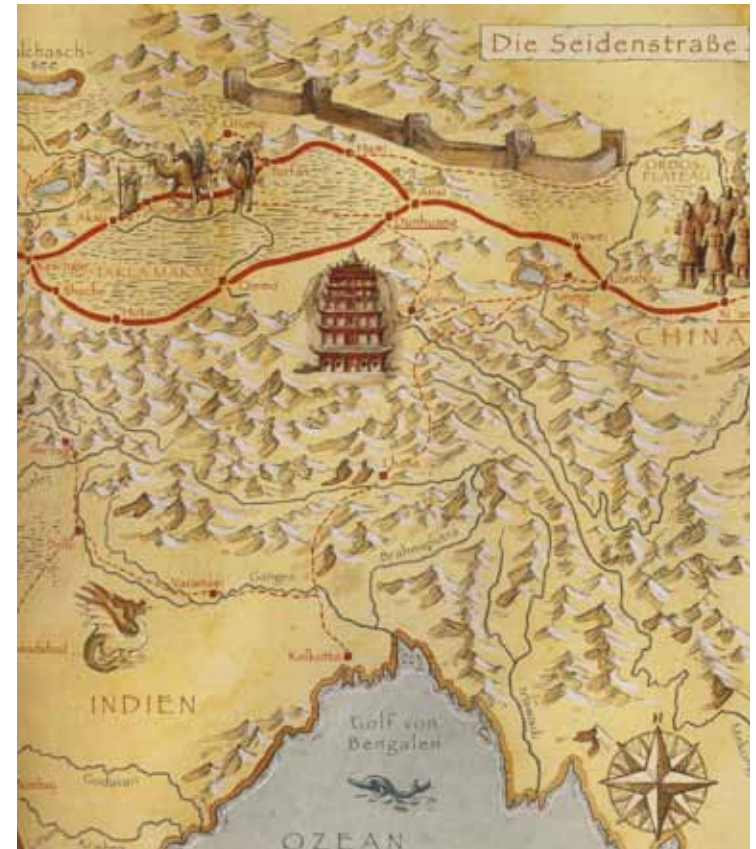


Abb. 2-17 Ost- und Mittelabschnitte der Seidenstraße in China (Bild-Quelle: GEO Special Heft Dezember 2007/Januar 2008, Nr. 6. S. 17)

40 Vgl. Höllmann, Thomas O.: 2004. S. 20 ff

Europa. Von den im Pamirknoten zusammenlaufenden Gebirgszügen verläuft die Seidenstraße über das iranische Hochland, am Euphrat und Tigris entlang bis Bagdad. Von dort aus führen verschiedene Wege nach Damaskus und weiter zum Mittelmeer nach Antiochia (heute Antakya im äußersten Süden der Türkei) oder Tyros (im Libanon).

Alle Abschnitte und Routen der Seidenstraße sind Resultat einer sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung. Natürlich bilden die Ufer des Mittelmeers nicht das Ende der hier skizzierten Ost-West-Verbindung. Vielmehr lässt sich die Verkehrsader auch auf dem Seeweg mit den meisten Bereichen der mediterranen Welt verknüpfen. Darüber hinaus lassen sich viele andere Handelsrouten mit dem riesigen weitverzweigten Verkehrsnetz verknüpfen, werden wie zum Beispiel die Steppenland-Seidenstraße für die Nomaden, die südliche Seidenstraße nach Südasien und die maritime Seidenstraße entlang der Küstengebiete.

Die Seidenstraße war eine bahnbrechende Initiative der Chinesen im 2. Jahrhundert v. Chr., initiiert durch Zhang Qian, die im Laufe der Zeit Symbolcharakter angenommen hat. Historisch gesehen ist der Verlauf der Seidenstraße nicht statisch, sondern dynamisch. Durch geografisch, politisch und religiös bewirkten Wandel wurden neue Straßen eröffnet, bestehende Verläufe verändert oder sogar aufgegeben.

3.1.3 Seidenstraße als Transfermedium

Die historische Seidenstraße ist nicht nur eine Straße, sondern ein weitverzweigtes eurasisches Fernstraßennetz.⁴¹ Auf ihr gelangten nicht nur Kaufleute, Missionare und Armenen, sondern auch Ideen, Religionen und Kulturelemente zwischen Asien und Europa in Bewegung. Neben Waren zirkulierten auf dieser Handelsstraße auch Symbolstrukturen: Bilder und Zeichen, die man sich von Raum und Zeit machte. Unsere Erfahrung der Seidenstraße umfasst neben der historischen auch eine ästhetische Bedeutung.

41 Vgl. ebd., S. 7

Die Entwicklung der Seidenstraße übersteigt die bisherigen historischen Rollen innerhalb der Weltstruktur der Vergangenheit. Mit Blick nach vorne stellen sich die Fragen: Wird der Weg in Richtung höherer Dimensionalität mit mehreren Elementen und Einflussfaktoren der Wertschöpfungskette beschritten für eine mehrdimensionale Kommunikation zwischen China und Europa? Kann die Vitalität der Seidenstraße in einer zunehmend globalisierten Welt weiterhin anwachsen und aus sich selbst heraus zur dynamischen Gesamtentwicklung beitragen?

Eine unabsehbare Menge an Wissen wurde und wird über und entlang der Seidenstraße verbreitet. Sie ist heute Teil der Informationsverbreitung zwischen Asien und Europa. Der Transfer technischer Errungenschaften, kultureller Güter oder Ideologien geschah weniger absichtlich und langfristiger als der Austausch von Waren. Fernreisen aller Art, ob aus kommerziellen, politischen, diplomatischen oder missionarischen Gründen, stimulierten den kulturellen Austausch zwischen verschiedenen Gesellschaften. Lieder, Geschichten, religiöse Ideen, philosophische Ansichten und wissenschaftliches Wissen kursierten unter den Reisenden. Außerdem fand durch die Einführung neuer Nahrungsmittel auch ein agrikultureller Austausch statt. Bedeutende Techniken wie die Papierherstellung und der Buchdruck, chemische Prozesse wie die Destillation sowie effizientere Pferdegeschirre und der Steigbügel wurden über Asien verbreitet.

Die Seidenstraße selbst wird heute in der Kommunikationsgesellschaft nicht mehr an scharfen geografischen Grenzen definiert, sondern die Grenzen werden zunehmend unschärfer. Dieser Wandel der Seidenstraße bringt den Menschen größere Freiheit und ist gleichfalls Aufbruch in die Zukunft.⁴²

Um nicht von der Globalisierung überfordert zu werden, muss die Seidenstraße wieder als ein integraler Bestandteil der Massenmedien verstanden werden, außerdem war sie faktisch immer ein integraler Bestandteil der Massenmedien. In Zuge der Globalisierung bleibt die Seidenstraße ein Medium des Austauschs der Informationen zwischen Asien

42 Vgl. Mitchell, William J.: E-topia : "Urban life, Jim - but not as we know it". Cambridge 2000. S. 1-6

und Europa. Im weltweiten Austausch von Informationen bietet die Seidenstraße auch in der Realität der Kommunikation Offenheit, Konfliktfähigkeit und Überraschung. Eine Zeitlang schien es, als habe die Seidenstraße Fernhandelsweg und Transfermedium an Bedeutung verloren. Die Seidenstraße gewinnt jedoch zunehmend an Bedeutung.

Die Kommunikation wird produktiver. Zeichen sind seit jeher Bestandteil der Seidenstraße gewesen und bewirkten somit einen interkulturellen Austausch. In der heutigen globalen Wirtschaft ist die Zeichensprache ein Werkzeug der Kommunikation. Die Trennung des Werts des Austauschs und desjenigen der Kommunikation ist nicht möglich. Zwangsläufig wurden Zeichen auf verschiedene Weise zur Bereicherung der Xinjiang-Xiyü-Kultur. Die Seidenstraße war von Bedeutung auch als Transfermedium für Wissen in verschiedenen Formen wie Malerei, Schriften, Architektur usw., die über Zeichen existieren oder solche in ihrer Textur aufweisen. All das wird durch die Globalisierung forciert.

Diese Studie führt die Diskussion über das Konzept der neuen Seidenstraße in China weiter. Die Region Xinjiang erlangte dank ihrer Lage an dieser wichtigen Handelsroute eine privilegierte Position als Drehscheibe für den Verkehr einerseits und andererseits eine strategische Position aufgrund dieser Privilegien. Diese Funktion als Drehscheibe und als „Tor nach Asien“ führte dazu, dass sich in Xinjiang verschiedene Volksgruppen mit unterschiedlicher Geschichte und Kultur ansiedelten.⁴³ In diesem Projekt wird dieses interessante Faktum hinterfragt.

Die Seidenstraße bildet noch immer auf dem eurasischen Kontinent ein immens ausge dehntes Straßennetz. Dabei soll aber die moderne Seidenstraße nicht isoliert existieren, sondern ein Teil der globalen Informationssysteme werden. Nicht nur die Seidenstraße unterlag unaufhörlicher Wandlung, sondern auch die Zeichen, ihre Inhalte und die Art der Übertragung wurden ständig verändert. Experimente, Konzepte oder Media-Transformation macht die Seidenstraße noch dynamischer und aktiver. Diese Dynamik kann heute stärker als früher erkannt und verstanden werden.

43 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 134

Die Seidenstraße lebt. Ihre historischen Dimensionen werden derzeit von Archäologen aus dem Wüstensand hervorgeholt. Ihre zukünftige Bedeutung wird erst in Konturen sichtbar. Schließlich ist Eurasien erst seit Aufbrechen der jahrhundertelangen starren Grenzsyste-me wieder erfahrbar.

3.2 Die Wirtschaftsformen in Xinjiang

Xinjiangs Wirtschaft hängt ab von den geografischen Besonderheiten und verschiedenen Ressourcen des Landes. Sie bieten wesentliche Vorteile und ein hohes, bisher ungenutztes Potenzial im Vergleich zu anderen Regionen Chinas. Neben den Möglichkeiten, die mit der Wirtschaftsgeografie und Wirtschaftsgeologie zusammenhängen, bietet die unterschiedliche Humangeographie ein lebendiges und vielfältiges Potenzial an Humanres-sourcen.

3.2.1 Weidewirtschaft

Die verschiedenen geografischen Bedingungen Xinjiangs haben im Verlauf der Geschichte zwei Produktions- und Lebensweisen herausgebildet: der Nomadismus und die Sesshaftigkeit. Die Auseinandersetzungen zwischen Nomaden und Sesshaften resultierten haupt-sächlich aus den unterschiedlichen Wertvorstellungen. In Xinjiang haben der Nomadis-mus und die Sesshaftigkeit eine klare natürliche Grenze. Das Tianshan-Gebirge trennt die traditionellen Wirtschaftsstrukturen: „Süd-Landwirtschaft und Nord-Weidewirtschaft“ (南农北牧). Während der Qing-Dynastie begann die große Entwicklung der Landwirt-schaft in Xinjiang. Seitdem hat sich die Wirtschaftsgeographie „Süd-Landwirtschaft und Nord-Weidewirtschaft“ stark verändert. Insbesondere wurde die Entwicklung des Berg-baus und der Industrie in Nord-Xinjiang parallel zur Weidewirtschaft vorangetrieben, was den Wirtschaftsstatus Nord-Xinjiangs deutlich verbesserte.

In der alten Zeit lebte die Mehrheit der Bevölkerung Nord-Xinjiangs von der Weidewirt-schaft. Erst zur Zeit der Qing-Dynastie veränderten sich die alten Produktionsstrukturen deutlich. Die Weidewirtschaft wurde damals und wird zum Teil auch heute noch noma-disch betrieben. Die nomadische Weidewirtschaft erstreckt sich jedoch nicht uneinge-



Abb. 2-18 Chinesische Grassteppen
(Bild-Quelle: Weggel: *Xinjiang/Sinkiang*
1987, S. 93)

schränkt über das ganze Land, sondern die Nomaden wandern mit ihren Herden im Rhythmus der Jahreszeiten und bestimmter Zyklen auf bestimmten Wegen zwischen den vereinbarten Weideplätzen hin und her.

In Xinjiang gibt es 80 Millionen Hektar Grassteppen. Das ist ein Anteil von rund 25% der Steppengebiete Chinas. Es finden sich zahlreiche Arten der Tierhaltung in Xinjiang, und die Provinz ist eines der fünf großen Hauptviehzuchtgebiete der Volksrepublik China. Die Grassteppen Xinjiangs können fast alle als Weideland eingesetzt werden. Ein Zehntel der Grassteppen der Welt liegt in Nord- und Nordwestchina. Es existiert eine außerordentliche Vielfalt von Futtergräsern in Xinjiang, weltweit anerkannte Qualitätsgräser, die sich für bestimmte Viehzuchtarten eignen.⁴⁴ In Xinjiang begegnen folgende Steppentypen:

- ◆ Bergsteppen: im Osten des Pamir, im Tianshan-Gebirge, im Altai-Gebirge, die Becken, Täler, Hochebenen und Abhänge der Kunlun-Kette.
- ◆ Seesteppen: vor allem am Seeufer der Ulungur-Seen, Aibi-Seen, Sayram-Seen, Bosten-Seen und anderen Seen in Xinjiang.
- ◆ Wiesensteppen: die Schwemmfächer im Einzugsgebiet des Irtysch-Fluss, Ulungur-Fluss, Ili-Fluss und Tarim-Fluss.

Die Bayinbuluke-Grassteppe ist die zweitgrößte Grassteppe Chinas. In der Provinz Xinjiang sind die Grassteppen eine existenziell bedeutende, daher sehr wichtige Ressource als grundlegendstes Produktionsmittel der Tierhaltungsentwicklung. Die Grassteppen bilden die Grundlage für 70% des Viehbestands und damit der Tierproduktion Xinjiangs.

Xinjiang war auch stets ein Ursprungsland für wertvolle Pferde, Schafe, Rinder, Esel, Maultiere, Kamele und Yaks. Die Schaffleischproduktion Xinjiangs liegt auf Platz zwei in China. Xinjiang ist Chinas Hauptquelle für Viehzucht und selbstkultivierte Nutztierprodukte.

44 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 91– S. 94

Besonders bekannt sind das Xinjiang-Feinwolle-Schaf, das Merino-Schaf, Ziegen, Brown-Swiss, das Ili-Pferd, das weiße und das schwarze Ili-Schwein sowie andere gezüchtete Rassen von Nutztieren. Die Tierzucht allgemein sowie die neuen Züchtungen besitzen einen hohen wirtschaftlichen Wert. Xinjiang ist für ganz China ein wichtiger Viehlieferant und ein Genpool für die Viehzucht.

3.2.2 Landwirtschaft

Xinjiang ist reich an Sonnenenergie und Bodenressourcen. Die Bewohner haben seit Urzeiten eine blühende Oasenlandwirtschaft mit der Organisation des sesshaften Bewässerungsfeldbaus entwickelt. Die landwirtschaftlichen Hauptprodukte sind – neben den Getreidearten Weizen, Mais und Reis – vor allem Baumwolle, Zuckerrüben, Hopfen etc.⁴⁵ In der Baumwollproduktion nimmt Xinjiang eine zentrale Position in China ein und ist dessen größter Produktionsstandort von langstapeliger Baumwolle. Mehr als 95% der Gesamtbaumwollproduktion Chinas entfallen auf Xinjiang. Die Qualität ist vergleichbar mit der weltberühmten ägyptischen langstapeligen Baumwolle.

Da die Provinz Xinjiang ein großflächiges Gebiet ist, gibt es viele weitere regionale Vorteile für eine aktive Weiterentwicklung der Baumwollproduktion: gute Licht- und Wärmebedingungen, die großen Temperaturunterschiede zwischen Tag und Nacht, trockenes Klima, Bewässerungslandwirtschaft, geringe Bevölkerungsdichte, mehr Ackerfläche pro Kopf und ausreichende landwirtschaftliche Produkte wie Getreide und andere Grundnahrungsmittel. Die Baumwollproduktionsfläche entspricht 20% des Landes und nimmt weiterhin eine zentrale Position in der wirtschaftlichen Entwicklung Xinjiangs ein. Um die Stabilität der Baumwoll-Ressourcen zu gewährleisten und auch die regionalen Vorteile zu erhalten, hat der Staatsrat in Beijing im Jahr 1995 die Umstellung der nationalen Baumwollproduktion beschlossen. Die Strategie hatte die Verlagerung der Baumwollproduktion nach Westen durch Einrichtung und Aufbau eines hochwertigen Baumwollproduktionsstandorts und einer modernen Baumwollindustrie in Xinjiang zur Folge.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 98

Xinjiang ist auch bekannt als „Land der Früchte“, eines der größten und besten Obstbaugebiete Chinas. Das Spektrum der angebauten Obstwirtschaft ist sehr vielfältig. Angebaut werden Aprikosen, Äpfel, Granatäpfel, Birnen, Weintrauben, Kirschen, Feigen, Melonen, Wassermelonen, Pfirsiche, Pflaumen, Walnüsse, Mandeln usw., also vorwiegend Früchte, die in gemäßigten Klimazonen vorkommen.⁴⁶

Obwohl Xinjiang eine arides Region ist, sind die Wetterbedingungen immer noch für die Vermehrung und das Wachstum von Fischen und anderen Wassertieren geeignet, und in fast allen Regionen gibt es geeignete Gewässer für Fische. Xinjiang hat die größten Süßwasserbinnenseen Chinas. Der Bosten-See, mit Tausenden von Quadratkilometern Wasserfläche, ist die größte Fischerei-Produktionsstätte in Xinjiang. Chinas längste Binnenflüsse sind der Tarim-Fluss und der Irtysh-Fluss. Beide sind gleichermaßen reich an Fischbeständen. Es gibt zahlreiche Seen, Flüsse, Stauseen und Teiche in Xinjiang, was die Entwicklung der Fischereiproduktion begünstigte. Es leben mehr als hundert Fischarten in Xinjiang. Die Landwirtschaft und Fischwirtschaft entwickelt sich zunehmend in Richtung Diversifizierung.



Abb. 2-19



Abb. 2-20

Abb. 2-19 Teppich Herstellung
in einem Privathaus in Hotan.
Abb. 2-20 Blumenmuster für
Hotan Teppiche
Photo: Chen, Pu. April 2012

3.2.3 Kunsthandwerk

In Xinjiang hat das traditionelle Kunsthandwerk ebenfalls schon seit den frühen Han- und Tang-Dynastien einen guten Ruf. Es gibt ein breites Spektrum von Produkten des Kunsthandwerks, die kristallklare Hotan-Jade, die Kashgar-Keramik, Lop-Teppiche, die weichen Hotan-Maulbeerpapiere, die kunstvoll ziselierten Yengisar-Messer, goldene und helle Bay-Kupferkessel, die uigurischen Tee- und Weinbehälter, weiche Ili-Leder-Reitstiefel und Sattelzeug, die bunte Blumenseide aus Hotan und Yarkant. Daneben gibt es in ganz Xinjiang unzählige kunstvolle und vielfältige Teppiche, Tapeten, Musikinstrumente, Kleidung, Blumenhüte, Schmuck, Stickereiarbeiten usw. mit starken ethnischen Merkmalen. Das ethnisch geprägte Kunsthandwerk ist nicht nur bei den jeweiligen Volksgruppen, sondern auch ausländischen Touristen beliebt.

46 Vgl. Halik, Ümüt: 2003. S. 66

Xinjiang ist ein multiethnisches Gebiet. Alle Volksgruppen haben ihren eigenen und einzigartigen ästhetischen Geschmack und exzellente Herstellungs- bzw. Verarbeitungsbräuche. Durch das Aufeinandertreffen von Zentral- und Westasien besitzt Xinjiang ein reiches kulturelles Erbe. Es ist ein Sammelpunkt verschiedener ethnischer Kunsthandwerkstraditionen geworden.

Xinjiang ist seit jeher ein von nomadischen Minderheiten bewohntes Gebiet und hat eine lange Tradition in der Teppichherstellung. Der Hotan-Teppich ist am bekanntesten wegen seiner langen Geschichte seit der Han-Dynastie und seiner reichen Musterung, der bunten Farben und dünner und flacher Oberfläche.

Die uigurischen Doppas sind Hüte mit vielerlei Blumen- und Früchtemotiven. Herren-Doppas sind schlicht und elegant. Damen-Doppas sind bunt mit Perlen und Edelsteinen verziert.⁴⁷

In fast allen ethnischen Volksgruppen in Xinjiang wachsen die Mitglieder mit Gesang und Tanz auf, daher sind die traditionellen Musikinstrumente sehr vielfältig. Es gibt eine große Zahl uigurischer Instrumente, und zwar Zupfinstrumente, Blasinstrumente und Trommeln,⁴⁸ wie zum Beispiel Rubab, Dotar, Dombra, Tanbur, Yangqin, Dafu (Trommel aus Schafsfell) usw. Dotar und Rubab sind die häufigsten Solo- und Konzertinstrumente mit weichem und klarem Klang.

Heute gibt es eine Reihe von Kunst- und Kunsthandwerksmärkten in Xinjiang. z. B: den Urumqi International Bazar, die Urumqi-Volkskunst-Straße, den Erdaoqiao ethnischen Kunsthandwerkmarkt und den Hualing-Handwerkmarkt in Urumqi sowie den Pakistan Kupfer Kunsthandwerkmarkt Urumqi usw.

Das Kunsthandwerk hat sich in Xinjiang zum drittgrößten Verbrauchsfokus neben dem Wohnungs- und Kraftfahrzeugmarkt entwickelt. Es umfasst die Bereiche: Skulpturen, Me-



Abb. 2-21



Abb. 2-22

Abb. 2-21 Atlas-Seide-Werkstatt in Hotan
Abb. 2-22 Doppas-Fabrik in Kaschgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012

47 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 106

48 Vgl. ebd., S. 107

tallwaren, Teppichherstellung, Stickereiarbeiten. Schmuck und anderes ethnisch geprägtes Kunsthandwerk zeichnen diese Nachfrage aus. Das ethnische Kunsthandwerk machte schon immer einen wichtigen Teil der wirtschaftlichen Entwicklung in Xinjiang aus. Es ist nicht nur das führende Produkt im Tourismus, sondern auch ein Medium zur Verbreitung ethnologischer Eigenheiten in der Kultur.

3.2.4 Bodenschätze

Xinjiang ist ein an Bodenschätzen reiches Gebiet und hat fast alle mineralischen Arten. Es gibt große Reserven der Vorkommen und damit eine sehr breite Entwicklungsperspektive. Die wichtigsten Merkmale von Bodenschätzen in Xinjiang:

- ◆ Es finden sich fast alle Arten und große Mengen der notwendigen Energieträger und Mineralien für die wirtschaftliche Entwicklung. Die wichtigsten Energieträger sind Erdöl, Erdgas und Kohle, zugleich auch die dominierenden Mineralien in Xinjiang. Die Bodenschätze bilden die Grundlage für die gesamte Entwicklung der Industrie in Xinjiang.
- ◆ Die große regionale Menge von Bodenschätzen pro Kopf liegt in der Provinz Xinjiang etwa vier Mal höher als im nationalen Durchschnitt Chinas.
- ◆ Die bessere Qualität einiger wichtiger Mineralien und ein höherer Anteil an hochwertigen Mineralien zeichnen ebenfalls die Vorkommen an Bodenschätzen in der chinesischen Provinz Xinjiang aus.

Xinjiang ist eine der Provinzen Chinas mit reichen Vorkommen an Bodenschätzen. Die Entwicklungsperspektiven sind daher sehr breit. Man verfügt über eine gute Basisproduktion mit überregionaler Bedeutung für die gesamte chinesische Industrie: die Erdöl- und petrochemische Basis, die Kohle- und kohlechemische Basis, die Salze und salzchemische Basis, die Nichteisenmetall und seltene Metallbasis.

3.2.5 Tourismus

Die zeitliche Entwicklung der Tourismuswirtschaft in Xinjiang sieht wie folgt aus: Von 1995 bis 2012 wurde Xinjiang von einem wachsenden aber behutsamen internationalen Tourismus geprägt. Gab es im Jahr 1995 lediglich 185.514 ausländische Touristen, wuchs diese Zahl im Jahr 2012 auf 1.363.266. Das ist eine Steigerung auf das Siebenfache.⁴⁹ Xinjiang gilt in Japan als das historische Zentrum des Buddhismus, daher rührt das Interesse japanischer Touristen für die Seidenstraße und speziell Xinjiang.⁵⁰

Seit der Urumqi-Unruhe im Juli 2009 erlebt der Tourismus in Xinjiang einen entscheidenden Rückgang. Die von Uiguren überwiegend bewohnten Bezirke sind für Reisende meist kaum zugänglich, z.B. Hotan, Kashgar und die ländlichen Gegenden in Süd-Xinjiang. Diese Gebiete werden von Sicherheitskräften stark kontrolliert und bewacht.⁵¹

Touristische Ressourcen und Physiographie:

- ♦ Gebirgslandschaft und Wüstenlandschaft
Xinjiang wird von mehreren Gebirgsketten durchzogen. Das Tianshan-Gebirge trennt den Nord- und Südteil Xinjiangs voneinander. Südlich davon verlaufen der Pamir und die drei Bergketten Karakorum, Kunlun und Altun, im Norden liegt das Altai-Gebirge. Zurzeit hat Xinjiang elf Berge für den Individualtourismus zugänglich gemacht. Es gibt eine Reihe von kleinen Gruppen ausländischer Besucher, die Bergabenteuer suchen oder wissenschaftliche Untersuchungen durchführen möchten. Die Besonderheit der Landschaft und die typischen Fossilien locken ebenfalls

49 Xinjiang Statistisches Jahrbuch. (新疆统计年鉴) Artikel 5-11: Development of Tourism in Main Years. Beijing 2013

50 Vgl. Justin Jon Rudelson: 1997. S. 59 f

51 Gespräch mit einem uigurischen Polizist März 2012 in Hotan; Tonaufnahme der Autorin. Übersetzung aus dem Uigurischen ins Chinesische mit Hilfe der Übersetzerin Aliya Badrulla. Übersetzung aus dem Chinesischen ins Deutsche durch die Autorin. Dies gilt ebenso für alle folgenden Referenzen zu "Gespräche mit Uiguren und Han-Chinesen".

Touristen an. Xinjiang hat weltweit den größten Gebirgsgletscherbereich in mittleren Breitengraden. Der Tianshan-Gletscher Nr. 1 ist bereits zu einer touristischen Attraktion geworden. Darüber hinaus können viele Gletscher- und Schneegebiete auch als Wintersportstätten weiterentwickelt werden. Die Wüste als extremer Kontrast zur Bergwelt ist die ausgedehnteste Landschaft in Xinjiang. Die bekanntesten Wüsten sind Taklamakan, Gurban-Tunggut und Kumu-Tucker.

- ◆ Wasserlandschaft

Die Wasserlandschaft wird durch den Tarim-Fluss, den längsten Binnenfluss Chinas, und den Irtysh-Fluss, der in den Arktischen Ozean fließt, sowie zahlreiche Flüsse, die durch schmelzenden Schnee und Eis aus dem Tianshan-, Altai- und Kunlun-Gebirge versorgt werden, geprägt. Die Flüsse sind nicht verschmutzt und befinden sich in einer einzigartigen Berglandschaft. Die Unberührtheit und der behutsam gelenkte Tourismus bilden die wirtschaftliche Grundlage aller ethnischen Gruppen in Xinjiang und zielen auf eine Symbiose mit den unterschiedlichen Lebensaktivitäten ab. Die Seelandschaft ist eine weitere beeindruckende Landschaft Xinjiangs. Für den Tourismus erschlossen sind der Tianchi-See im Tianshan-Gebirge, der Bosten-See, Salim-See, Ulungur-See, Longchi-See, Kanasi-See und Bayinbuluke Swan-See. Der Kanasi-See ist ein in China seltener Kaltwasser-See.

- ◆ Fauna und Flora

Die Landschaften Xinjiangs eignen sich auch aufgrund ihrer Fauna und Flora für einen behutsamen, gelenkten Individualtourismus und das Marktsegment des Öko-Tourismus. Seltene Wildpflanzen und Wildfrüchte neben der traditionellen Obst- und Fruchtwirtschaft, überdies das Tal der Trauben bei Turfan, die Hotan-Trauben-Galerie, der Artux-Feigen-Garten, der Fukang-Saturn-Pfirsich-Garten kennzeichnen das Gebiet.

- ◆ Baudenkmäler

Die historischen Denkmäler und Kulturdenkmäler Xinjiangs spiegeln die lange Geschichte und den wirtschaftlichen wie kulturellen Austausch auf der alten Seiden-

straße wider. Es waren wechselvolle 2000 Jahre, in denen einige der Städte an der Seidenstraße zu Ruinen und einige unter dem Wüstensand begraben wurden. Sie hüten die Geheimnisse der Vergangenheit und sind nicht nur attraktive touristische Ziele, sondern eignen sich auch für wissenschaftliche Untersuchungen, ehe der Tourismus die Spuren verzerrt. Die Ruinenstadt von Jiaohe ist ein von der UNESCO anerkanntes kulturelles Erbe der Menschheit, antike Städte wie Loulan, Niya, Miran, Gaochang und auch Tempel, Pagoden, antike und verfallene Stadtmauern faszinieren Wissenschaftler und Touristen gleichermaßen. Die Seidenstraße ist ein archäologisches und touristisches Ziel.

Xinjiang ist ein multireligiöser Kommunikationsbereich. Es gab hier Buddhismus, Manichäismus, Nestorianismus, Taoismus, Konfuzianismus, Islam, Christentum und die orthodoxe Kirche. Es entstanden und existieren religiöse Kulturen, Gebäude- und Architekturstile nebeneinander. Seit dem 11. Jahrhundert dominiert der Islam und prägt mit seiner Architektur das Bild des Landes. Die berühmtesten Moscheen sind in Kashgar die Heytgah-Moschee, in Yarkant die Azini-Moschee und die Kuqa-Moschee.

Xinjiangs weit verbreitete Steinfiguren und Felszeichnungen haben einen hohen kulturellen Wert. Sie bieten einen historischen Einblick in das Leben und Schaffen der alten Völker in Xiyü. Höhlen und Grotten wurden in Altai-, Tianshan- und Kunlun-Gebirge gefunden und einige konnten als kulturelle Sehenswürdigkeiten geöffnet werden. In Xinjiang finden sich Chinas älteste Höhlenmalereien. Überdies wurden Dutzende von „Tausend-Buddha-Höhlen“ entdeckt, vor allem im südlichen Tianshan-Gebirge. Am bekanntesten sind die Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil in der Nähe von Kuqa. Der Stil der dortigen Malereien verändert sich allmählich von Westen in Richtung Osten und zeigt so deutlich den Einfluss der chinesischen Kultur. Die Tausend-Buddha-Höhlen von Bäcklik bei Turfan sind besonders interessant, weil die äußere Schicht ihrer Wandmalereien aus der buddhistischen Kultur stammt und die untere, später übermalte, aus der manichäischen Kultur. Die Höhlen und Grotten sind nicht nur bedeutende Kultur- und Kunstschatze, sondern zugleich auch die „Enzyklopädie“ der historischen Seidenstraße. Der immaterielle



Abb. 2-23



Abb. 2-24

Abb. 2-23 Gaochang Ruinen in Turfan.
Abb. 2-24 Emin-Minarett und -Moschee
in Turfan.

Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 2-25



Abb. 2-26

Forschungswert ist dabei höher als der monetäre und errechenbare Wert für den Tourismusmarkt.

Eine weitere Besonderheit in Xinjiang ist das Karez-System (Qanat), ein weit verzweigtes Netz unterirdischer Kanäle und Schächte, das vor allem in der Turfan-Region das Schmelzwasser aus den Hochgebirgen, vor Verdunstung geschützt, in die Oasen leitet und die Bewässerung der Felder sichert.

- ◆ Nationales Brauchtum

Xinjiang ist ein multiethnisches Gebiet. Die Ureinwohner sind Uiguren, Han, Kasachen, Hui, Mongolen, Kirgisen, Tadschiken, Xibe, Usbeken, Manchu, Daur, Tatar und Russen, damit insgesamt dreizehn Volksgruppen. Die Menschen aller Volksgruppen in Xinjiang haben eine Vielzahl von traditionellen Sitten und Brauchtümern. Das gilt besonders für die Esskultur, die Bekleidungsbräuche, aber auch Musik und Tanz auf Volksfesten. Im Rahmen solcher Feste werden in allen ethnischen Gruppen Dotar, Dombra, Dambur, Schellentrommel und andere Instrumente gespielt.

- ◆ Souvenirs

Jade, Teppiche, Seide und Kunsthandwerk bilden den Hauptteil des Marktsegmentes traditioneller Souvenirs für Touristen und Sammler. Mit der in den letzten Jahren boomenden Textil- und Bekleidungsindustrie bildete sich eine weitere wichtige Warengruppe heraus. Die größten Basare (Märkte) sind in Yining, Urumqi und Kashgar.

Abb. 2-25 Heytgah-Moschee in Kashgar
Abb. 2-26 Abakh Hojam Mazar in Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012

3.3 Ökologischer Wachstumskonflikt

Die gesamte Menschheit steht vor einer Veränderung der Zivilisationen. Eine Umsetzung der ökologischen Strategie in Bezug auf die Nutzung der vorhandenen Ressourcen ist eine unvermeidliche Bedingung auf globaler Ebene und zugleich die Voraussetzung einer nachhaltigen regionalen wirtschaftlichen Entwicklung. Das gilt auch für Xinjiang und das Wirtschaftswachstum in dieser Region. Die Wirtschaft in Xinjiang erfährt zurzeit, wie der gesamte Binnenmarkt Chinas, ein außerordentlich schnelles Wachstum. Ein Wirtschaftswachstum mit hohem Verbrauch an Umweltressourcen führt zu drastischen Konflikten.

Xinjiang stellt wie viele andere Regionen derzeit das Wachstum an oberste Stelle, d.h. zuerst Verschmutzung, dann Behandlung. Wird dies nicht korrigiert, kann es zu einer Verschlechterung der ökologischen Umweltbedingungen und zu einer dauerhaften Schädigung der wertvollen Naturressourcen kommen. Das Wirtschaftswachstum in Xinjiang geht eindeutig zu Lasten der Umwelt. Um eine nachhaltige Entwicklung zu erreichen, sollten die Umweltkosten stärker berücksichtigt werden.

Die ökologischen Bedingungen und Merkmale von Xinjiang sind komplex. Das aride Klima bestimmt ein hochempfindliches, zerbrechliches Ökosystem. Die Umweltentwicklung hat einen direkten Einfluss auf das Ökosystem und damit auf die Lebensweise der Menschen. Seit Chinas Reform- und Öffnungspolitik ende der 1970er Jahre hat zwar der ökologische Schutz bedeutende Fortschritte gemacht, aber die gesamte ökologische Situation ist nach wie vor sehr bedenklich. Dies zeigt sich in Xinjiang auch durch Erosionserscheinungen und Rückgang der Weideflächen als Folge einer Überweidung. Das Schrumpfen der natürlichen Seen verschärft die Umweltkonflikte, z.B. Lop Nor, die Erhaltung der Biodiversität ist bedroht und die Häufigkeit der Sandstürme steigt.⁵²

Umweltzerstörung hat viele Gründe. Neben den natürlichen Ursachen gibt es auch solche aus Faktoren, die allein von Menschen geschaffen werden. Die natürlichen Gegebenheiten der Region Xinjiang rühren aus geographischen Bedingungen und den ariden Klimaeigenschaften. Sie zeigen ein komplexes und zerbrechliches Ökosystem. Die menschlichen Faktoren tangieren es und wirken auf dieses Ökosystem deutlich ein:

- ♦ Mangelndes Wissen über die Ökologie in ariden Gebieten und Vernachlässigung des Schutzes der Wüsten als Ökosysteme. Die irrationale und unwissenschaftliche Nutzung der natürlichen Ressourcen ist Ursache der Verschlechterung der gesamten ökologischen Umwelt in Xinjiang.

52 Vgl. Gomboev, Bair O.: The Structure and Process of Land-use in Inner Asia. In: Humphrey, Caroline/Sneath, David (Hg.): Culture and Environment in Inner Asia. Vol. 1. Cambridge 1996, S. 48

- ◆ Unzulässige Nutzung der Wasserressourcen. Der Rückgang des Tarim und die Austrocknung des Lop Nor sind Beispiele für die menschliche Umweltzerstörung.⁵³
- ◆ Übermäßige Abholzung ist ein wichtiger Grund für die drastische Verringerung der Bergwälder als natürliche Ressourcen. Überweidung, Landnahme und Landentwicklung sind wichtige Faktoren bei der Reduzierung der Grünlandflächen.
- ◆ Schnelles Bevölkerungswachstum. Um die menschlichen Bedürfnisse zu erfüllen, wurden Oasen erweitert und die künstliche Bewässerung intensiviert. Die Änderung der räumlichen und zeitlichen Verteilung der Wasserressourcen verschärft die Umweltzerstörung.
- ◆ Fehlende wirtschaftliche Stärke und die schlechte Regierungsführung in der Provinz Xinjiang verursachen neue ökologische Konflikte, weil die Ressourcen-Entwicklung vernachlässigt wird. Die Einhaltung und Ausführung von national bestehenden Gesetzen, Vorschriften und Bestimmungen wird in Xinjiang nicht effektiv durchgesetzt bzw. die Durchsetzung wird nicht oder nur unzureichend überwacht.

Effiziente Gegenmaßnahmen und präventive Vorschläge:

- ◆ Stärkung und Verbreitung eines ausgeprägten höheren Umweltbewusstseins in der Bevölkerung und Verbesserung der Entscheidungsverfahren für Umwelt und Entwicklung. Durchführung der Umweltverträglichkeitsprüfung für alle wichtigen wirtschaftlichen Entscheidungen.
- ◆ Priorität der grundlegenden Probleme. Alle Schutzmaßnahmen sind als Teil eines einheitlichen Ökosystems durchzuführen.⁵⁴ Es muss so bald wie möglich ein Öko-Umweltschutzplan für Xinjiang entwickelt werden, der die zentralen Aspekte wie

53 Vgl. Halik, Ümüt: 2003. S. 68

54 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 117

ökologische Funktionsbereiche, natürliche Ressourcen, Entwicklungsgebiete und ökologisch bedeutsame Zonen umfasst.

- ◆ Förderung der Forschung verstärken und ein Öko-Umwelt-Überwachungssystem einrichten. Technologieentwicklung und Förderung im Bereich des Öko-Umweltschutzes konzentrieren, z.B: Stärkung des ländlichen Öko-Umweltschutzes, Erhaltung der Artenvielfalt, ökologische Sanierung usw.
- ◆ Stärkung der Rechtsdurchsetzung und Erhöhung der Investitionen in den Umweltschutz, um den Öko-Umweltschutz effektiv zu verstärken. Schrittweise Verbesserung der lokalen Umweltschutzvorschriften, die strengsten ökologischen und Umweltschutzmaßnahmen wählen. Strenge Kontrolle der Durchsetzung und Einhaltung bereits bestehender Umweltschutzvorschriften auf regionaler Ebene.

Die Regierung muss sowohl auf nationaler wie auch auf regionaler Ebene dringend die Investitionen in den Umweltschutz erhöhen. In der Go–West–Strategie des Wirtschaftsprogramms müssen in allen Phasen der Bauprojekte präventiv ökologische Schutz- und Sanierungsprogramme einbezogen und die Mittel für die Durchsetzung, Einhaltung und Kontrolle bereitgestellt werden.

3.4 Wirtschaftlicher Entwicklungsstand und Zukunftsszenario

Xinjiang als eine multiethnische Provinz im Nordwesten Chinas spielt für ganz China eine sehr wichtige Rolle für die Entwicklung der Menschen vieler Volksgruppen. In Xinjiang gibt es bei der Umsetzung des Wirtschaftsprogramms „Entwicklung des Westens“ einige wesentliche Fragen, die das Kernproblem einer uneinheitlichen Entwicklung zwischen den urbanisierten und den ländlichen Regionen aufzeigen. Das ständig größer werdende Gefälle zwischen Stadt und Land, die erhöhte Bevölkerungsrate mit niedrigem Einkommen, die hohe Arbeitslosigkeit lokaler ethnischer Minderheiten und deren Einschränkung der Wirtschaftsentwicklung können als Hauptprobleme in den Fokus gestellt werden. Dieses Phänomen ist in Süd-Xinjiang besonders deutlich. Die meisten der ethnischen Minderheiten in Xinjing bewohnen Gebiete, die zugleich auch die Knotenpunkte der Sei-

denstraße sind.⁵⁵

Der Unterschied in der Wirtschaftsentwicklung zwischen Xinjiang und Chinas östlichen Regionen ist sehr deutlich ausgeprägt. Die regionalen Unterschiede in der Sozial-Wirtschaft Xinjiangs werden vor allem in den folgenden drei Aspekten deutlich: Erstens, Süd-Xinjiang ist bezüglich der wirtschaftlichen Entwicklung hinter Nord-Xinjiang zurückgeblieben. Aus historischen, natürlichen, ethnischen und anderen Gründe ist die Wirtschaftsentwicklung in Süd-Xinjiang nicht so vergleichbar schnell wie in Nord- und Ost-Xinjiang erfolgt. Zweitens, die Polarisation der Gesamtstärke und das Niveau der Wirtschaft sind sehr offensichtlich. Drittens, die rasante Entwicklung zur Verstädterung, der Grad der Urbanisierung und das schrittweise Auseinanderdriften der Lebensbedingungen in Stadt und Land. Die Städte in Xinjiang sind Oasenstädte und meist die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen, Handels- und Verkehrszentren. Ihr Entwicklungsstand hängt von der Größe und dem Niveau der Oasenwirtschaft ab.⁵⁶

Neben der größten ethnischen Volksgruppe der Uiguren wird Xinjiang auch von Han, Kasachen, Tadschiken, Hui, Tataren, Usbeken bewohnt. Alle ethnischen Volksgruppen haben in der wirtschaftlichen Struktur, Geographie, Bildung, Sitten, Religion etc. ihre Eigenheiten. Angesichts der wirtschaftlichen Entwicklung von Xinjiang muss deshalb darauf geachtet werden, dass die ethnologischen Minderheiten zwar ihre eigenen Sprachen, Sitten und Bräuche weiter praktizieren können, gleichzeitig jedoch eine Integration in Bezug auf die Bildung erfolgt. Die Entwicklung der ethnologischen Minderheiten in der Wirtschaft liegt damit im Interesse jeder Volksgruppe und muss gerade bei einer großen Nation wie China mit einem Volk von 1,4 Milliarden Menschen sorgfältig reflektiert werden. Die ethnologischen Minderheiten in Xinjiang sind durch regionale Bräuche miteinander verbunden. Zugleich ist Xinjiang eine chinesische Provinz mit dem Reichtum einer natürlichen Landschaft.

55 Vgl. Zhou, Yi (周毅): Das Studie des Western Development Mechanismes (西部发展机制研究). Innere Mongolei 2001. S. 7

56 Vgl. Halik, Ümüt: 2003. S. 64

Der Prozess der wirtschaftlichen Entwicklung Xinjiangs muss Strategien und Pläne für eine gesunde und nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung enthalten und die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Regionen Xinjiangs regeln. Es ist notwendig, eine richtige Relation zwischen der Gesamtwirtschaft und der Lokalwirtschaft herzustellen und nicht auf Kosten der Interessen einiger größerer Regionen die Entwicklung anderer, kleinerer Regionen zu vernachlässigen. In der zukünftigen Wirtschaftsentwicklung sollten die Investitionen in Süd-Xinjiang vermehrt und auch die Infrastruktur stärker ausgebaut und entwickelt werden. Auch die Investitionen in Bildung und Bildungschancen für die Uiguren sind zu erhöhen, so dass der Bildungsstand der Bevölkerung verbessert und ein solides Fundament für eine zukünftige Entwicklung in Xinjiang gewährleistet ist.

4. Die Verkehrsentwicklung

Es gibt hauptsächlich die drei nachfolgenden Transportmöglichkeiten in Xinjiang: Straßen-, Eisenbahn-, und Luftfahrt. Die meisten Schienen- und Straßennetze Xinjiangs wurden auf den Spuren der alten Seidenstraße aufgebaut.

4.1 Straßenverbindungen

In der langen Geschichte der Außenbeziehungen Xinjiangs dominierte immer der Straßenverkehr. Die legendäre Handelsroute durchzog das gesamte Gebiet Xinjiangs (vgl. Kapitel II. 3.2). Die Wiedereröffnung der Seidenstraße sichert den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Austausch zwischen Asien und Europa, fördert den Fortschritt der menschlichen Zivilisation und die nationale Einheit zwischen Han-Chinesen und anderen ethnologischen Minderheiten. Die Entwicklung und die Veränderungen werden wegen der Seidenstraße, die durch das Land führte, in Xinjiang besonders deutlich. Der sozio-ökonomische, politische, militärische, kulturelle Wandel und die Verkehrsentwicklung sind eng miteinander verbunden.

Im Zuge der Reform- und Öffnungspolitik seit Ende der 1970er Jahre wurde in Xinjiang bis 2012 eine Fahrtstrecke von 165.909 Kilometern ausgebaut. Im Jahre 1978 verfügte Xinjiang über ein Straßennetz von lediglich 23.818 Kilometern Länge. Dies entspricht dem Siebenfachen des Jahres 1978.⁵⁷ Zentrum des Straßennetzes ist Urumqi. Von dort verzweigt es sich in alle Richtungen. Es dient sowohl dem Personen- als auch dem Güterverkehr, und zwar im Osten zu den Provinzen Gansu und Qinghai, im Süden nach Tibet und im Westen nach Zentral- und Westasien. Mit der im Jahre 2007 eröffneten Taklamakan-Wüstenautobahn wird ein alter Traum Wirklichkeit. Sie ist die weltweit längste Wüstenautobahn und erfüllt höchste Anforderungen. Das stetig ausgebaute und immer weiter

57 Xinjiang Statistisches Jahrbuch. (新疆统计年鉴) Artikel 15-02: Length of Transport Routes in Main Years. Beijing: 2013

verzweigte Straßennetz spielt eine bedeutende Rolle für die wirtschaftliche Entwicklung und den sozialen Fortschritt in Xinjiang.

4.2 Eisenbahnverbindungen

Die im Jahre 1963 fertiggestellte Lanzhou-Xinjiang-Linie mit einer Länge von 1.894,6 Kilometer ist die Hauptverkehrsader in Xinjiang und die einzige Eisenbahnlinie zum chinesischen Binnenland, zugleich aber auch ein neuer Weg, der Asien, Zentralasien und Europa verbindet.⁵⁸ Heute erstreckt sich das Eisenbahnnetz in alle Richtungen und wird noch weiter ausgebaut. Der kontinuierlichen Weiterentwicklung des Eisenbahnverkehrs wird eine zentrale Rolle in Xinjiang zukommen. Gerade in den letzten Jahren konnte eine rasante Entwicklung im Eisenbahnbau und Eisenbahntransport verzeichnet werden. Dadurch konnte der Verkehr und Handel zwischen Xinjiang und dem Binnenmarkt Chinas sowie auch den ausländischen Märkten sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Hinsicht deutlich verbessert werden.

Im Jahre 2010 erreichte die Xinjiang-Eisenbahn das Ziel, sich von einer einfachen Bahnlinie zu einem effektiven Schienenverkehrsnetz zu entwickeln, das allen materiellen Anforderungen in Transport und Verkehr entspricht. Bis 2020 wird das Eisenbahnministerium weiter investieren, um das Eisenbahnnetz zu 90% aller Städte Xinjiangs abzudecken und somit die Verkehrskapazitäten deutlich zu erhöhen. Dank der Fertigstellung der Eisenbahnlinien entwickelten sich die ehemaligen Knotenpunkte an der Seidenstraße wie Urumqi, Hami, Korla und Kashgar wieder schnell zu wichtigen Verkehrszentren.

Die bestehenden wichtigen Eisenbahnknotenpunkte in Xinjiang sind Urumqi und Turfan. Urumqi ist der größte Verkehrsknotenpunkt Xinjiangs. Eine 10.300 Kilometer langen Güterlinie von Chongqing über Urumqi nach Duisburg gibt es schon seit 2011.⁵⁹ Mit der

58 Vgl. Xie, Xiangfang (谢香方): Wirtschaftsgeografie Xinjiang (新疆维吾尔自治区经济地理). Beijing 1991. S. 218

59 Vgl. Köckritz, Angela: Aufbruch auf der Seidenstraße. In: DIE ZEIT vom 23. Januar 2014. S.24

wirtschaftlichen Entwicklung in Süd-Xinjiang und der Wiederbelebung der Seidenstraße wird Turfan schnell zum Verkehrs- und Lagerzentrum Süd-Xinjiangs.⁶⁰ Darüber hinaus wird sich Kashgar als ehemals wichtiger Knotenpunkt der alten Seidenstraße zu einem „Eurasischen Logistikzentrum“ entwickeln. „Die Pläne für Kashgar sind ein Teil einer gewaltigen Westorientierung, die über Zentralasien bis nach Europa reicht.“⁶¹

4.3 Flugverbindungen

Die Fluggesellschaft Xinjiang Airlines wurde 1985 gegründet. Gab es im Jahre 1989 elf Flughäfen in Xinjiang, also nahezu in jeder größeren Stadt, wird bis 2015 die Anzahl der Flughäfen in Xinjiang auf zweiundzwanzig ansteigen.⁶² Der Urumqi International Airport ist der viertgrößte internationale Flughafen Chinas und verfügt über mehrere Anbindungen an die Städte des chinesischen Binnenlandes und an sechs angrenzende Länder sowie nicht schiffbare Regionen.

Darüber hinaus wächst die Flugdichte des Flughafens Urumqi nach Peking, Shanghai und Guangzhou. Über diese drei großen Flughäfen wird via Urumqi eine strahlenförmige Lokal-Flugroute in die anderen großen Städte in Xinjiang wie Kashgar, Hotan, Korla, Yining usw. sichergestellt.⁶³ Zusätzlich werden die internationalen Strecken nach Zentralasien, Westasien, Südostasien, Europa und Nordamerika geöffnet und bedient. Der Urumqi Airport ist damit zu einem Drehkreuzflughafen im Nordwest China geworden. Geplant ist zudem, den Flughafen Kashgar als Luftfrachtzentrum an der „Seidenstraße der Lüfte“ auszubauen. „Einen Direktflug von Kashgar nach Islamabad gibt es schon, jetzt wünschen sie sich eine Fluglinie nach Dubai und eine nach Frankfurt.“⁶⁴

60 Vgl. Xie, Xiangfang (谢香方): S. 226

61 Vgl. Köckritz, Angela: DIE ZEIT vom 23. Januar 2014. S.24

62 Vgl. Xinjiang Studiengruppe für Ressourcenerschließung der Chinesischen Akademie der Wissenschaft (中国科学院新疆资源开发综合考察队): Entwicklungsrichtung des Transportwesens und rationale Gestaltung des Verkehrsnetzes in Xinjiang (新疆交通运输发展方向和运网合理布局) Beijing 1989. S.111

63 Vgl. Weggel, Oskar: 1987. S. 141

64 Vgl. Köckritz, Angela: DIE ZEIT vom 23. Januar 2014. S.24

Zusammenfassung

Die geostrategische Lage Xinjiangs war von großer Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung der Xiyü-Kultur, die eine ausgeprägte Mischung der östlichen und westlichen Kulturen darstellt. Deshalb ist eine vertiefte Erforschung der regionalen, kulturellen und historischen Prozesse, die starke ethnische Merkmale aufweisen, erforderlich. Dabei dürfen weder die Landschaften noch die ökologischen Faktoren ausgespart bleiben.

Xinjiang befindet sich im Herzen Eurasiens und war damit starken Einflüssen antiker Zivilisationen ausgesetzt. Der Pamir trennte die hochentwickelte chinesische Zivilisation im Osten von der griechisch-römischen und der arabischen Kultur im Westen; das Kunlun-Gebirge bildete die Grenze zur indischen Zivilisation auf dem indischen Subkontinent. Durch die geostrategische Lage wurde Xinjiang zu einem wichtigen Schnittpunkt im Prozess des Waren- und Kulturaustauschs zwischen den östlichen und westlichen Kulturen. Die Seidenstraße ist ein historischer Beleg dafür.

Hinsichtlich der geografischen Landschaftselemente umfasst Xinjiang ein immens ausgedehntes Gebiet. Das Territorium erstreckt sich von Norden nach Süden über drei Gebirge: Tianshan-, Altai-, und Kunlun-Gebirge und bildet das südliche Tarim- und das nördliche Dsungarei-Becken, die beide geschlossene sind. Das Tarim-Becken ist ein großes endorheisches Becken und hat nur nach Osten hin einen zehn Kilometer breiten Ausgang, den Hexi-Korridor. Dieser ist sowohl ein wichtiger Durchgang der alten Seidenstraße als auch der modernen Verkehrsinfrastruktur. Die umliegenden Gebirge und das weit vom Meer entfernte Hinterland der eurasischen Kontinentalplatte bilden in Xinjiang jeweils in sich geschlossene, spezifische, geografische Landschaftseinheiten. Auch der Gegensatz von Gebirgen und Becken sowie die unterschiedliche geografische Verteilung führen zu großen Unterschieden in Klima, Hydrologie und Ökologie zwischen Süd- und Nord-Xinjiang.

In Nord-Xinjiang war die Nordseite des Tianshan-Gebirges stets eine Region nomadischen Lebens. Die Hauptproduktions- und Lebensweise ist die nomadische Wirtschaft. Daraus entstand eine reiche nomadische Kultur. Die Süd-Xinjiang, also die Südseite des Tianshan-

Gebirges, war dagegen stets ein landwirtschaftliches Gebiet und der Lebensraum sesshafter Völker. Ihre Produktions- und Lebensweise hatte seit der Antike die Eigenschaften der Oasenwirtschaft, so dass sich eine einzigartige bäuerliche Oasenkultur ausprägte.

Die großen Unterschiede zwischen der nomadischen Kultur und der bäuerlichen Oasenkultur manifestieren sich sowohl auf der materiellen als auch auf der geistigen Kulturebene. Durch den gegenseitigen Austausch und Dialog unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen Xinjiangs ist im Laufe der Zeit eine buntgemischte, multiethnische Xiyü-Kultur entstanden.

Die extremen Gegensätze der natürlichen Bedingungen in Gebirgen und Wüsten waren ohne Zweifel ein großes Hindernis für das Leben der Menschen und ein Grund für die relativ rückständige Produktivkraft der antiken Gesellschaft. Die negativen Auswirkungen der natürlichen Umweltbedingungen auf die menschliche, wirtschaftliche oder soziale Tätigkeit entsprechen der historischen Wirklichkeit. Bis heute sind diese Faktoren eine Bedrohung für das Überleben und die Sicherheit der lokalen Einwohner.⁶⁵

65 Vgl. Zhang, Guangda (张广达): Antike eurasischen Landverkehr - die Auswirkungen der Gebirge, Wüsten und Oasen auf den kulturellen Austausch zwischen der östlichen und westlichen Kulturen (古代欧亚的内陆交通 - 兼论山脉、沙漠、绿洲对东西文化交流的影响). In: Text, Bilder und Kultur Verbreitung (文本、图像与文化流传) Guilin 2008. S. 117



Sonntagsbasar in Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Die unterhaltende Uiguren in Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012



KAPITEL III Die ethnische
Identität in Xinjiang

1. Zum Begriff der Identität

Das Wort Identität kommt vom lateinischen *idem* = derselbe. Angesichts des Begriffs der Identität muss differenziert werden. Insbesondere ist zu unterscheiden zwischen der individuellen und der kollektiven Identität, der mithin personalen oder subjektbezogenen einerseits und der kollektiven oder gruppenbezogenen andererseits. Kollektive Identität ist angewiesen auf die „Selbsterfahrung kollektiver Akteure im gemeinsamen Handeln“¹. „Erst wenn sich Einzelne zusammenschließen und im Vollzug ihres Handelns die individuellen Unterschiede vergessen oder zurückstellen, existieren sie als ein kollektiver Akteur“². Die ethnische Identität ist eine Form von kollektiver Identität. Das Adjektiv ethnisch leitet sich ab vom griechischen *ethnikós* und bedeutet die (einheitliche) Kultur- und Lebensgemeinschaft einer Volksgruppe bezeugend, betreffend.

Die ethnische/kulturelle Identität führt zum Gruppenbild eines Volks und betont die kulturelle Besonderheit und Geschichte. Zur Zeit der Entstehung des Konzepts der ethnischen Identität Anfang der 1970er Jahre war der Begriff noch neutral, gewann jedoch durch die zunehmenden Auseinandersetzungen verschiedener Volksgruppen spätestens seit Ende der 1980er Jahre weltweit eine politisierte Bedeutung und wird heute vorwiegend im Kontext von kulturellen Konflikten verwendet.³ Die ethnische/kulturelle Identität spielt in den letzten fünf Jahren angesichts der häufigen Konflikte in Xinjiang eine ernst zu nehmende Rolle. Die chinesische Regierung versucht, die Ethnizität Xinjiangs in ihrem Sinne zu regulieren.

Im Rahmen dieser Studie hinsichtlich des kulturellen Austauschs entlang der Seidenstraße und der Zugehörigkeit verschiedener Volksgruppen Xinjiangs zur Xiyü-Kultur gewinnt

1 Giesen, Bernhard: Kollektive Identität. Frankfurt am Main 1999. S. 119

2 Fauser, Markus: Einführung in die Kulturwissenschaft. Darmstadt 2003. S. 137

3 Vgl. Tambiah, Stanley J.: Ethnic conflict in the world today. American Ethnologist, Volume 16, Issue 2. Arlington County 1989. S. 335–349

spricht der Begriff der kollektiven Identität zentrale Bedeutung. Die Xiyü-Kultur entsteht aus den Beziehungen und dem ständigen Austausch mit anderen Kulturen. Sie ist nie rein und homogen, sondern hybrid und heterogen. Die kulturellen Formen und Identitäten werden nach Nederveen Pieterse „als hybrid, synkretistisch, gemischt oder kreolisiert bezeichnet, wenn die Bestandteile der Mischung aus verschiedenen kulturellen Kontexten stammen“⁴. Für Reuter ist der Begriff der Hybridität „[...] eine theoretische Position, die wie Stuart Hall zeigt, die Vorstellung von ursprünglicher oder einheitlicher Identität ›über Bord wirft‹, um stattdessen Identität als Differenz zu denken“⁵. Mit Nederveen Pieterse Worten: „Die Rückseite der kulturellen Hybridbildung ist die kulturübergreifende Konvergenz.“⁶ Vor allem haben die Einwohner Xinjiangs ihre Identitätsentwicklung zu keinem Zeitpunkt völlig abgeschlossen, weil es trotz des ständigen kulturellen Austauschs zwischen westlichen und östlichen Kulturen an der Seidenstraße und dem hybriden Charakter der Xiyü-Kultur gelingt, sich nicht mit den anderen Kulturen zu assimilieren.

Die hybride Identitätsbildung ist kein Übergangsphänomen, sondern stellt eine eigene hybride soziale Praktik von Lebensweise und Freizeitaktivitäten bis hin zu alltäglichen Bau-, Wohn- und Esskulturen dar. Gleichwohl ist die hybride Mischung der Xiyü-Kultur Xinjiangs kritisch und gekennzeichnet von zahlreichen kulturellen Konflikten wie Sklavenhandel, Ausbeutung, Unterdrückung, innere Widersprüche, die Kontrolle durch Araber oder die Unruhen usw.

Kultur und Identität entsteht im Moment der Aushandlung, Übersetzung und Hybridisierung. Identität wird in dieser Situation zu einem kontinuierlichen Identifizierungsprozess⁷,

4 Vgl. Nederveen Pieterse, Jan: Der Melange- Effekt. Globalisierung im Plural. In: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main 1998. S. 116

5 Reuter, Julia: Postkoloniales Doing Culture. Oder: Kultur als translokale Praxis. In: Hörning, Karl H. / Reuter, Julia (Hg.): Doing Culture : neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004. S. 246

6 Nederveen Pieterse, Jan: 1998. S. 114

7 Vgl. Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia: Identität. Bielefeld 2004. S. 107

zu „ein[em] Terrain der Verstörung, das man konsequent weiterbearbeiten muß, auf dem nichts ein für allemal gegeben ist“⁸. Die kulturelle Hybridität ergibt sich nicht allein aus der Vermischung verschiedener kultureller Elemente sondern gleichfalls aus den inneren Widersprüchen. Bhabha stellt die hybriden Kulturen des Widerstands und die Lebensweise der Volksgruppen als Formen der Mimikry dar. Mimikry ist Nachahmung bzw. Spiegelung des Anderen. In diesem Theorieansatz gilt sie als performativ, verfremdet die Elemente der eigenen Identität und ahmt durch neue Aushandlung die Identität der gespiegelten Anderen nach. „Unter dem Schutz der Tarnung ist die Mimikry [...] ein Teil-Objekt, das die normativen Systeme des Wissens über die Priorität von Rasse, Schreiben, Geschichte radikal umwertet.“⁹ Die Praktiken der Mimikry machen die Identitäten der Einheimischen vieldeutig, unrein, widersprüchlich und fragmentiert, d.h. sie werden hybrid. Die Kulturwissenschaftler Bronfen und Marius zeigen die Konsequenz dieses visionären Modells multikulturellen Zusammenlebens:

„Hybride, plurale, heterotopische Räume; Bindestrich–Person, Collage- und Pastiche-Identitäten; migrante Zeichensets und flottierende Semantiken [...] können sich [...] zu einem stimmigen Arrangement fügen. Das macht Hoffnung, daß das Zusammenleben von semiotischen und physischen Fragmenten und Mischlingen aus den verschiedensten Kultur- und Traditionsresten auch in der Realität gelingen kann.“¹⁰

Kulturelle Komplexität kann jedoch mit einem derart homogenisierenden Modell nicht erfasst werden. Es stellt sich die Frage nach der Rolle von Subkulturen und Minoritäten, die innerhalb von geltenden symbolischen Ordnungen (mainstream) Schwierigkeiten mit der Identitätsrepräsentation haben. Deshalb wurde an Bhabhas Ansatz auch der Vorwurf

8 Hall, Stuart/Höller, Christian: Ein Gefüge von Einschränkungen. In: Engelmann, Jan (Hg.): Die kleinen Unterschiede : der cultural studies-reader. Frankfurt am Main / New York 1999. S. 104

9 Bhabha, Homi K.: [2000] 2011. S. 134

10 Bronfen, Elisabeth / Marius, Benjamin: Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Bronfen, Elisabeth / Marius, Benjamin / Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen 1997. S. 24

mangelnder Historizität gerichtet, sowie der einer problematischen Homogenisierung.¹¹

Latente historische Konflikte brechen immer wieder auf und neue entstehen aus der Dynamik wachsender Ansprüche, wie die aktuelle politische Lage zeigt: Seit dem Jahre 2000 erlebt die Region Xinjiang im Zuge der Go-West-Strategie des Wirtschaftsprogramms Chinas einen wirtschaftlichen Aufschwung. Die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung kann damit jedoch nicht Schritt halten. Der Aufschwung in Xinjiang hat aber die Uiguren nicht befriedigt. Sie fühlen sich von der steigenden Zahl der aus dem Osten kommenden Han-Chinesen unterdrückt und profitieren nicht selbst von der wirtschaftlichen Entwicklung. Besonders seit dem Sommer 2009 treten die ethnischen und ökonomischen Konflikte zwischen muslimischen Uiguren und Han-Chinesen offen zutage. Allein im ersten Halbjahr 2014 brachen zwei schwere ethnische Unruhen aus: Am 1. März starben in den Bahnhof Kunming 29 Menschen bei einem Anschlag. Bei einem weiteren Anschlag am 22. Mai auf einem belebten Urumqier Markt gab es 43 Tote und mehr als 90 Verwundete.¹² Die ethnischen Konflikte in Xinjiang, über welche derzeit weltweit die Medien berichten, bedeuten, dass die ursprünglich gute Absicht der chinesischen Regierung, mit wirtschaftlichem Aufschwung eine harmonische Gesellschaft im multiethnischen Xinjiang aufzubauen, gescheitert ist. Hintergrund der Konflikte im islamischen Xinjiang sind nicht nur Wirtschaft und Politik, sondern auch die Religionen. Das dortige immer größere wirtschaftliche und kulturelle Ungleichgewicht führt schließlich zur Intensivierung der ethnischen Konflikte und anderer schwerwiegender Probleme.

Unter der kulturellen Vielfalt in Xiyü-Kultur wird es eine wachsende Aufgabe minoritärer und marginalisierter Gruppen Xinjiangs, „anders“ zu sein und damit eine dominante nationale und kulturelle Identität, die im Zuge der Globalisierung selbst ihre Konturen mehr und mehr verliert, sozusagen von ihren Rändern her zu markieren¹³.

11 Vgl. Müller-Funk, Wolfgang: Kulturtheorie: Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften. Tübingen / Basel ² 2010. S. 311 – S. 331

12 Vgl. Zand, Bernhard: Die Wut im Westen. In: DER SPIEGEL Nr. 23 / 2. Juni 2014. S. 96

13 Mayer, Ruth / Terkessidis, Mark: Retuschierte Bilder. Multikulturalismus, Populärkultur und Cultural Studies, Eine Einführung. In: Dies. (Hg.): Globalkolorit : Multikulturalismus und Populärkultur. St. André-Wörtern 1998. S. 16

2. Volksgruppen Xinjiangs

2.1 Vom Nomadenleben zur Sesshaftigkeit

Die weiten Grassteppen in Xinjiang sind eine der wichtigsten Lebensgebiete chinesischer Nomaden. Seit jeher führen Mongolen, Kasachen, Kirgisen, Uiguren und Tadschiken ein traditionelles Nomadenleben in Xinjiang. Das Nomadentum ist eine ursprüngliche Produktions- und Lebensweise. In Abhängigkeit von der Jahreszeit ziehen die Hirten auf der Suche nach Wasser und Gras von Ort zu Ort. Die Hirten leben ohne feste Wohnsitze unter harten Bedingungen. In die Entwicklung der Weltwirtschaft leistet die nomadische Wirtschaft als alte Produktionsweise des Überlebens und der Entwicklung einen eigenen Beitrag in der frühen Geschichte der menschlichen Zivilisation. Mit der Entwicklung der Industrie- und Informationszivilisation seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts propagiert die Regierung unter den Hirten den Übergang vom Nomadenleben zur Sesshaftigkeit. Mit der Vorgabe dieser gesellschaftlichen Veränderungen wandelte sich in Xinjiang die Nomadenkultur.

- ◆ Das soziale Umfeldes und die Änderung der Lebensweise sind eng verbunden mit der Wohnkultur der Nomaden in Xinjiang. Die Nomaden leben traditionell in Jurten mit mobilen Funktionen, die leicht zu bewegen und schnell auf- und abbaubar sind. Da die Jurten weit auseinanderliegen, haben die Hirten wenige Verbindungen und nur lockere Beziehungen untereinander. Mit dem Wandel zur Sesshaftigkeit ziehen die Hirten in Steinhäuser. Die Lebensbedingungen und der Lebensraum veränderten sich dadurch maßgeblich.
- ◆ Aufgrund der in Xinjiang traditionell praktizierten nomadischen Viehhaltung bildeten die Nomaden auf der Basis dieses individuellen Lebensstils auch eine traditionelle Ess- und Kleidungskultur aus. Heute sind die meisten Nomaden ganz oder teilweise sesshaft geworden. Infolge dieser sozioökonomischen Transformation praktizieren die Hirten als Alternative die Kombination von Ackerbau und Vieh-

zucht. Das führte zu großen Veränderungen in der Produktions- und Lebensweise der Hirten einerseits, aber auch in der Ess- und Kleidungskultur andererseits.

- ♦ In der nomadischen Vergangenheit diente das Pferd als Haupt-Verkehrsmittel auf den Weidegebieten von Xinjiang, daher war die Expansion des Raumes schwierig und verursachte große Unannehmlichkeiten. Der Austausch von und Zugang zu lebensnotwendigen Gütern und auch zu externen Informationen waren extrem schwierig. Durch den Wandel vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit haben sich auch die Verkehrsbedingungen geändert. Viele der Hirtenfamilien haben heute eigene Fahrräder, Motorräder und Autos. Die veränderten Verkehrsmittel ermöglichen eine erhöhte Mobilität.
- ♦ Früher kannten die nomadischen ethnischen Gruppen wie Kasachen, Kirgisen und Tadschiken keine Warenwirtschaft. Sie lehnten den Handel ab und sahen im Handel etwas Unmoralisches und Verachtenswertes. Seitdem sich in den neunziger Jahren auch in Xinjiang die Marktwirtschaft immer weiter ausbreitet, beteiligen sich nun auch die nomadischen ethnischen Gruppen an den Geschäften. Manche Nomaden verkaufen nebenbei Stickereien und andere handwerkliche Arbeiten. Andere ehemalige Nomaden bewirtschaften Restaurants oder arbeiten als Angestellte in Dienstleistungsbetrieben.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Wandlungsprozess vom Nomadenleben zur Sesshaftigkeit eine kulturelle Transformation aktiv ermöglicht hat. Es erfolgte ein nachhaltiger Veränderungsprozess der Sozialstruktur, Wirtschaft und Kultur der Menschen in Xinjiang. Memet, ein urigurischer Intellektueller in Turfan, berichtet, dass "die Regierung viele ‚moderne‘ Wohnhäuser in der Sonderwirtschaftszone für die nomadischen Volksgruppen baut, Ihnen anbietet, dort teilweise sehr günstig zu wohnen, um Ihnen zu ‚helfen‘, die sesshafte Lebensweise zu akzeptieren. Aber trotzdem kommt die Sesshaftigkeit für viele Nomaden nicht in Frage, sondern sie führen gerne die nomadischen Lebensweise weiter. Die Han-Chinesen bauen für die nomadischen ethnischen Gruppen, vielleicht durchaus in guter Absicht. Aber die Han-Chinesen bauen, was ihnen gefällt. Man kann

ja doch nicht die Leute zwingen, eine traditionelle Lebensweise in einer kurzen Zeit zu ändern.“¹⁴

2.2 Historische Rekonstruktion der Volksgruppen Xinjiangs

Die Skythen lebten vor und nach dem 7. Jahrhundert v. Chr. als Stammesverband in Zentralasien, nördlich und südlich des Tianshan-Gebirges. Nach dem „Shiji“¹⁵, in der Zeit der Streitenden Reiche (zwischen 475 v. Chr. und 221 v. Chr.) hatten die Skythen auf dem Grasland Xinjiangs im Bereich des Ili-Flusses ein nomadisierendes Leben geführt.¹⁶ Nach dem 96. Band „Xiyü“ des „Hanshu“¹⁷ waren etwa im Jahre 177-176 v. Chr. die am Ili-Fluss lebenden Skythen infolge der Westward Migration durch eine andere Volksgruppe, die Yuezhi, die in früherer Zeit im Hexi-Korridor und am Ili-Fluss lebte, gezwungen gewesen, ihre Heimat zu verlassen. Teile von ihnen zogen nach Süden und lebten weit verstreut im Pamir-Gebiet, später wanderten sie weiter nach Osten in das Tarim-Becken und gründeten das alte Königreich Qiuci (龟兹, heute Kuqa). In der Oase Hotan, am ausgetrockneten See Lop Nor und in der Turfan-Senke haben die Skythen vielerlei Spuren hinterlassen. Diese kulturellen Überreste konnten viele Details der skythischen Kultur widerspiegeln. Nach archäologischen und historischen Aufzeichnungen lebten die Volksgruppe der Qiang, die im Tarim-Becken und im Bereich des Lop Nor, vor allem südlich der Taklamakan-Wüste und nördlich des Kunlun-Gebirges bis zum Pamir-Gebirge und einschließlich des heutigen Kuqa sowie in anderen Orten im Süden des Tianshan-Gebirges. Die Qiang verehrten Himmel und Erde, die Sonne, den Mond und die Sterne. Alle drei Jahre trafen sie

14 Gespräche mit Abduwayit Memet, uigurischer wissenschaftlicher Leiter des Xinjiang Turfan Museums März 2012

15 Das Shiji (史记) ‚Aufzeichnungen des Historikers‘ wurde von Sima Qian (司马迁) aus der frühen Han-Zeit zwischen 109 und 91 v. Chr. geschrieben und gilt als das erste bedeutende Beispiel chinesischer Geschichtsschreibung und die 1. der 24 Dynastiegeschichten. Es umfasst 130 Rollen/Bände.

16 Vgl. Xue, Zongzheng (薛宗正): Xinjiang antiken Gesellschaft Lebensgeschichte (中国新疆古代社会生活史) 1997, S. 19–20

17 Das Han Shu (汉书) von Ban Gu (班固) aus der frühen oder Westlichen Han-Dynastie. Es ist die 2. der 24 Dynastiegeschichten und umfasst 100 Rollen/Bände.

sich alle, um die Zeremonie der Anbetung des Himmels abzuhalten.¹⁸

In dem Gebiet östlich von Kuqa bis hin zur Turfan-Senke lebten die antiken Volksgruppe Gushi (姑师), auch bekannt als Cheshi (车师). Sie hatten geglaubt, dass es nach dem Tod noch eine ewige Seele gibt. Daher waren sie nach der traditionellen Art sehr sorgfältig im Umgang mit dem Körper einer verstorbenen Person.¹⁹ Aufgrund der Form der gefundenen Gräber und der Art der Beisetzung, die damals in der Turfan-Senke üblich war, ist es nicht schwer, Rückschlüsse auf das frühere religiöse Bewusstsein zu schließen.

In Nordchina kann die Volksgruppe der Hunnen bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgt werden. Nach dem 10. Band „Hunnen“ des „Shiji“ pflegten die Hunnen die weit verbreitete Verehrung des Himmels und der Erde. Sie verehrten auch verschiedene Naturphänomene, natürliche Objekte und Tiere. Die Anbetung von Sonne, Mond, Sternen und anderen natürlichen Objekten hatten auch Auswirkungen auf ihre politischen und militärischen Aktivitäten.

Die Xianbei (鲜卑) waren eine der mächtigsten ethnischen Volksgruppen im früheren Nordchina. Bereits in der Zeit der Hunnen waren Teile von ihnen nach Xiyü umgesiedelt. Auch die Rouran (柔然) waren eine aktive nomadische Volksgruppe im Xiyü. Die Bestattungspraktiken der Xianbei und Rouran gelten ebenfalls als geschichtliche Aufzeichnung des ursprünglichen Schamanismus. „Die Chroniken der Drei Reiche“²⁰ im 3. Jahrhundert n. Chr. und das „Hou Hanshu“²¹ im 4. Jahrhundert n. Chr. stellen eine offizielle Beschrei-

18 Vgl. Xue, Zongzheng (薛宗正): 1997. S. 44

19 Ebd., S. 44

20 Die Chroniken der Drei Reiche (三国志) umfassen die historischen Ereignisse im China der Zeit der Drei Reiche von 189 bis 280, beginnen also in der Endphase der Han-Dynastie. Autor der Chroniken ist Chen, Shou (陈寿), der sie gegen Ende des 3. Jhs. verfasste. Die Chroniken gehören zum Kanon der 24 Dynastiegeschichten und bestehen aus 65 Bänden.

21 Das Hou Hanshu (后汉书) gehört zu den anerkannten Quellen der chinesischen Geschichte. Es wurde im 5. Jahrhundert von Fan, Ye (范曄) anhand zahlreicher älterer Dokumente zusammengestellt und behandelt in 90 Kapiteln die Geschichte der Späteren Han-Dynastie von 25 bis 220 n. Chr. Das Werk ist die 3. der 24 Dynastiegeschichten und umfasst 120 Rollen/Bände.

bung einer Beerdigung nach den Riten des Schamanismus in der Volksgruppe der Wuheng (乌恒) und Xianbei dar. Weiterhin gibt es noch das historische Buch „Wei Shu“²², das die Volksgruppe der Gaoche (高车) in Xiyü dokumentiert.

Die Skythen aus dem Westen, die Yuezhi und Wusun (乌孙) aus dem Osten, die Hunnen, Turkvölker, Altuiguren und Mongolen aus dem Norden der Mobei-Hochebene prägten zusammen ein buntes und wechselvolles historisches Bild. Ein solches netzförmiges und multi-ethnisches Kontakt- und Migrationsmedium förderte die multikulturelle Integration und Regeneration sowie eine Vielzahl kultureller Transfers.

2.3 Die Beschreibung der Volksgruppen heutigen Xinjiangs

Das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang mit 1,66 Millionen Quadratkilometer ist seit der Antike durch die Seidenstraße bekannt und eine multi-ethnische Region mit insgesamt 47 ethnischen Volksgruppen. Nach Daten des Statistikamtes lebten zum Stichtag der sechsten nationalen Volkszählung im Jahr 2010 in Xinjiang 21,81 Millionen Menschen. 40,6% der Bevölkerung sind Han-Chinesen (8,83 Millionen) und 59,4% der Bevölkerung sind ethnische Minderheiten (13 Millionen).²³ Xinjiang hatte ursprünglich dreizehn einheimische Volksgruppen: Uiguren, Han, Kasachen, Hui, Kirgisen, Mongolen, Xibe, Tadschiken, Usbeken, Mandschu, die Dauren, Russen und Tataren. Darüber hinaus gibt es Buyi, Dongxiang, Koreaner, Miao, Salar, Tibeter, Zhuang und weitere 34 ethnische Volksgruppen. Die wichtigste ethnische Volksgruppe sind die Uiguren. Sie stellen 46,6% der Gesamtbevölkerung mit 10,17 Millionen Menschen.²⁴

22 Das Weishu (魏书) ist eine klassische chinesische Geschichtsschreibung von Wei, Shou (魏收) von 551 bis 554 zusammengestellt und dient als wichtige historische Text zur Beschreibung der nördlichen und östlichen Wei Dynastie von 386 bis 550 n. Chr.

23 Xinjiang Statistisches Jahrbuch. (新疆统计年鉴) Artikel 03-03: Basic Statistics on National Population, Census in Xinjiang. Beijing 2013

24 Xinjiang Statistisches Jahrbuch. (新疆统计年鉴) Artikel 03-08: Population by Nationality in Main Years. Beijing 2013

Über Tausende von Jahren haben sich in einem langen historischen Entwicklungsprozess durch kontinuierliche Konvertierung, Migration und Verbreitung verschiedener religiöser Vorstellungen einzigartige Brauchtümer unter den dreizehn einheimischen ethnischen Volksgruppen ausgeprägt. Die Kleidung, Küche, Familiensitten, Tanz, Gesang, religiöse Überzeugungen spiegeln mit Vorlieben und Tabus im Alltagsleben ein besonderes Kultur- und Kunstspektrum wider.

2.3.1 Uiguren

80% der Uiguren leben in Kashgar, Hotan, Aksu und Korla südlich des Tianshan-Gebirges.²⁵ Das Wort Uiguren bedeutet Gemeinsamkeit und Solidarität. Die Uiguren besitzen eine reiche Kultur, z.B. die sehr große verbreitete „The Whole Story of APANDI“; ein bekanntes Volksmusik- und Tanz-Epos „Die zwölf Muqam“. Spezialität an Lebensmitteln sind Nan, Tee, Pilaw, Samsa, Leghman und gebratenes Lamm. Die höchsten islamischen Feiertage der Uiguren sind das Ramadan- und das Opferfest, außerdem das Mawlid an-Nabi zu Ehren des Geburtstages von Mohammed.²⁶

Die Ursprünge der Uiguren in Xinjiang

Die ethnische Herkunft der Uiguren lässt sich bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. zu den Nomaden Dingling (丁零) Nordchinas zurückverfolgen. Die Vorfahren der Uiguren waren Huihe (回纥), die seit dem 7. Jahrhundert mit der Stammesföderation der Chile²⁷ in Verbindung gebracht werden. Die Uiguren entwickelten sich aus zwei unterschiedlichen Völkern: den Huihe, die aus dem Grasland der Mongolei stammen, und einem indigenen Volksstamm des südlichen Xinjiang. Beide Volksstämme näherten sich vom 9. bis zum Beginn des 16.



Abb. 3-1 Bevölkerungsverteilung der Uiguren (Bild-Quelle: Hoppe: *Die ethnischen Gruppen* 1995, S. 82)

25 Vgl. Justin Jon Rudelson: 1997, S. 25 f

26 Mawlid an-Nabi: ein islamischer Feiertag zu Ehren des Geburtstages von Mohammed

27 Chile (敕勒) ursprünglich bezeichnet als Dingling (丁零), sie waren ein antikes Volk in Südsibirien. Sie lebten ursprünglich am Oberlauf des Flusses Lena, westlich des Baikalsees. Im 3. Jahrhundert v. Chr. begannen sie sich nach Westen hin auszudehnen. Sie waren Teil des Reichs der Xiongnu.

Jahrhunderts einander an, bis sie zum heutigen Volk der Uiguren zusammengewachsen waren.

Die Name „Huihe“ entstand in der östlichen Jin-Dynastie während der chinesischen Periode der Sechzehn Königreiche (317 bis 420 n. Chr.). Die Huihe waren ursprünglich eine starke Abteilung Teil der Gaoche (高车). Sie waren Nomaden mit einem Lebensraum, der sich südlich des heutigen Baikal-Sees in Russland und nördlich der mongolischen Hochebene erstreckte, und standen unter der Herrschaft der Rouran²⁸. Mitte des 6. Jahrhunderts wurde das Göktürken-Reich (突厥汗国)²⁹ gegründet und die Huihe kehrten in den Reichsverband der Türk zurück. Im Jahre 744 schlugen die Huihe sie zusammen mit der Tang-Dynastie die Armee des Göktürken-Reichs und gründeten den Staat Uyghur Khaganate (回纥汗国), der ein Vasallenstaat des Tang-Reiches war. Drei Tang-Prinzessinnen wurden in das uigurische Khagan verheiratet, so dass zwischen den Uiguren und den Han-Chinesen eine Beziehung durch Heirat entstand.

Die Uiguren in Uyghur Khaganate pflegten in der Tang-Dynastie eine sehr enge wirtschaftliche Beziehung mit den Han-Chinesen. Diese bezog sich besonders auf den Pferde- und Seidenhandel. Der Staat Uyghur Khaganate erzielte aufgrund dessen einen enormen Reichtum. Wirtschaft und die Kultur entwickelten sich rasant.³⁰ Die Uiguren übernahmen die Turksprachen und einige konnten sich zudem auf Chinesisch verständigen. Wie andere Nomaden der mongolischen Steppe glaubten auch die Uiguren an den Schamanismus. Im frühen 8. Jahrhundert wurde der Manichäismus eingeführt, der 762 n. Chr. zur Staatsreligion erhoben wurde. Ende des Jahres 840 war das Uigurenreich durch andauernde politi-

28 Rouran (柔然) war die Bezeichnung einer frühmittelalterlichen Stammesföderation, die zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert in Zentralasien bestand und die ihre Basis in der heutigen Mongolei besaß.

29 Das Göktürken-Reich (突厥汗国) bestand von 552 bis 742, erstreckte sich zeitweise von Kaspischen Meer bis zur Mandschurei und war der erste Staat in der Geschichte der zentralasiatischen Nomadenreiche.

30 Vgl. Shengmin Yang (杨圣敏) - On the Relationship between the Khan State of the Uigurs and the Tang Dynasty (论回纥汗国与唐朝的关系). In: Chen, Gaohua (陈高华)/She, Taishan (舍太山) (Hg.): Journal of Central Asian Studies (中亚学刊), Vol. IV. Beijing 1995. S. 126

sche Konflikte vollständig zerschlagen. Die Kirgisen traten das reiche Erbe der Uiguren an. Nach dem Niedergang ihres Reiches wurden die Uiguren in alle Richtungen zerstreut. Ein Großteil der Uiguren gründete jedoch zwei kleinere Staaten: Gaochang Uyghur Khagan (高昌回鹘汗国) und Karachaniden (喀喇汗国). Nun wurden die Uiguren endgültig sesshaft, vermischten sich mit ihren Nachbarn zu einer Stadtkultur und lehnten eine Rückkehr in die Weiten der mongolischen Steppe ab. In der Zeit vom 10. bis 13. Jahrhundert bildeten sich so auf der Nord- und Südseite des Tarim-Beckens in Süd-Xinjiang zwei Reiche, deren Hauptbewohner beide Turk-Völker waren. Im Süden gründeten die Karachaniden die Stadt Kashgar (vgl. Kapitel II. 2.4) als Staatszentrum. Im Norden wurde Gaochang³¹ zur Hauptstadt des Staates Gaochang Uyghur Khaganate.³²

Ab Mitte des 10. Jahrhunderts praktizierten die meisten Bewohner in Xinjiang den buddhistischen und manichäische Glauben sowie den Schamanismus. Im Jahr 960 n. Chr. setzte sich im Staatsgebiet der Karachaniden der Islam als Staatsreligion durch. Die Karachaniden schrieben sich den „heiligen Krieg“ auf das Banner und griffen das buddhistische Zentrum Gaochang Uyghur Khaganate und Hotan Jahr für Jahr beharrlich an. Der religiöse Glaube in Gaochang Uyghur Khaganate war buddhistisch und die Sprache Altuigurisch. Die Karachaniden praktizierten dagegen den Islam und sprachen die Turksprache. Die Menschen in den beiden unterschiedlichen Staaten sahen sich deshalb gegenseitig als Ketzer und es kam zu andauernden Religionskriegen. Aus diesen Gründen konnten sich in den beiden Staaten keine einheitlichen ethnischen Bedingungen bilden.³³

Diese Situation änderte sich erst im 14. und 15. Jahrhundert zur Zeit des Ost-Tschagatai-Khanats (东察合台汗国). Im Jahre 1513 wurde Said Khan Sultan von Kashgar und schrieb

31 Gaochang wurde im 1. Jahrhundert v. Chr. erbaut. Sie liegt im heutigen Uigurischen Autonomen Gebiet Xinjiang, 30 km von Turfan entfernt. Es war ein lebendiges Handelszentrum und Verkehrsknotenpunkt an der Seidenstraße.

32 Vgl. Geng, Shimin (耿世民): Auf der ethnischen Verschmelzung des Tarim-Beckens und der Bildung der modernen Uiguren (试论塔里木盆地民族的融合和近代维吾尔族的形成). In: Xinjiang historischen Schriften Fortsetzung (新疆历史论文续集) Urumqi 1982. S. 269

33 Vgl. ebd., S. 270

und vereinigte im Namen des Islams das gesamte Tarim-Becken und beseitigte vollständig alle buddhistischen Kräfte. Seit dieser Zeit erfuhren die Oasenbewohner des Tarim-Beckens eine vollständige Einigung in Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion. Es bildete sich auch ein gemeinsames Bewusstsein auf der Ebene ethnischer Psychologie und es reiften dadurch die Bedingungen einer neuen ethnischen Volksgruppe der modernen Uiguren. Während dieser Zeit der politischen und wirtschaftlichen Einheit wurde der Islam zur Hauptreligion. Durch die anhaltende Koexistenz der altuigurischen Sprache und Turksprache bildete sich nun eine neue gesprochene und geschriebene uigurische Sprache heraus.³⁴ Die neue uigurische Sprache ist eine Turksprache der altaischen Sprachenfamilien.³⁵

2.3.2 Han

Die Han-Chinesen leben verstreut in ganz Xinjiang, vor allem in Nord-Xinjiang. Viele sind mehrsprachig und sprechen neben Madarin auch die verschiedenen Sprachen der anderen ethnischen Gruppen.

Die Ursprünge der Han in Xinjiang

Die Han sind eine der ältesten Volksgruppen Xinjiangs. Schon in der Han-Dynastie gab es Han-Chinesen im Xiyü. Vor der Han-Dynastie wurden sie als „Qin-Chinesen“ bezeichnet. Im antiken Xiyü gab es mehrere Quellenangabe über die Existenz der Han-Chinesen, z.B.: In der Han- und Tang-Dynastie sandten die Regierungen Boten nach Xiyü (initiiert zweifellos durch Zhang Qian und sein Gefolge). Es wurden auch Beziehungen durch Heirat geknüpft. Die erste Ehe zwischen Angehörigen der feudalen Dynastien und der ethnischen Minderheit war die Ehe zwischen der Han-Prinzessin Xijun und dem Wusun König. Ein großer Anteil der Han-Chinesen in Xiyü kam aus der Versklavung durch die Hunnen, dazu auch Kriegsgefangene und Soldaten oder Offiziere, die nach dem Krieg nicht in ihre Heimat zurückgekehrt sind.



Abb. 3-2 Bevölkerungsverteilung der Han (Bild-Quelle: Hoppe: *Die ethnischen Gruppen* 1995. S. 309)

34 Vgl. ebd., S. 271 ff

35 Vgl. Hoppe, Thomas: [1995] 1998. S. 84

Während der Han-Dynastie wurde auch eine große Anzahl von Han-Chinesen nach der Verfahrensweise des Tuntian Systems³⁶ in Xiyü angesiedelt: z.B. Loulan (heute Kreis Qakilik), Yixun, Luntai und Gaochang (heute Turfan-Senke). Die in den chinesischen Westgebieten angesiedelten Han-Chinesen stammten hauptsächlich aus den Regionen des Gelben Flusses, Shanxi und der Provinz Henan. Zur gleichen Zeit entstand auch die Seidenstraße als wichtige Handels- und Verbindungsverbindung zwischen den östlichen und westlichen Kulturen aus. Auf der Seidenstraße waren nicht nur Kaufleute der ethnischen Volksgruppen, sondern auch Han-Kaufleute aktiv. Mit der Zeit siedelten sich auch Han-Kaufleute in den Oasenstädten Xiyüs an. In der Periode der Uneinigkeit (220-589) lebten die Han-Chinesen vor allem in Loulan und Gaochang hauptsächlich als Bauern und Soldaten. Während der wohlhabenden Tang-Dynastie wurden die Routen der Seidenstraße bis in die Regionen der Länder an den Mittelmeerküsten ausgeweitet. Die Anzahl der Han-chinesischen Kaufleute erhöhte sich wesentlich vor allem in Yinzhou (heute die Stadt Hami), Xizhou (heute Turfan-Senke), Tingzhou und den vier Garnisonen von Anxi (heute Karashahr, Kucha, Kashgar und Hotan). Zur Zeit der Song- und Yuan-Dynastie wurden aufgrund der Eroberungen durch mongolische Heere die Han-Chinesen mehr in die Gebiete Tingzhou und Ili verdrängt. Während der Qing-Dynastie wurde im Jahre 1755 die Dzungar-Rebellion in Xiyü niedergeschlagen. Danach setzte eine große Zuwanderung ein und in den Grenzgebieten wurde ebenfalls eine Besiedlung nach dem Konzept des Tuntian Systems durchgeführt. Im Jahre 1844 wurde Xiyü in Xinjiang umbenannt und als Provinz in das Kaiserreich eingegliedert.³⁷ Zu dieser Zeit stellten die Han-Chinesen den größten Anteil bei der Zuwanderung nach Xinjiang; hinzu kamen noch Gefangene aus der Qing-Dynastie.

In den Kriegszeiten des 20. Jahrhunderts war die Situation in Xinjiang im Vergleich zu den anderen Gebiet Chinas relativ stabil. Viele Menschen aus den Provinzen Shanxi und

36 Das Tuntian System war ein staatlich geförderte Landwirtschaftssystem seit der westlichen Han-Dynastie.

37 Vgl. Shen, Zhuanjing (沈传经): Über die Gründung Provinz Xinjiang (论新疆建省). In: Xinjiang historischen Schriften Fortsetzung (新疆历史论文续集) Urumqi 1982. S. 400-408

Gansu zogen nach Xinjiang. Ende 1949 stationierte die Regierung dort viele Offiziere und Soldaten der PLA (The People's Liberation Army). Die Angehörigen der Volksbefreiungsarmee waren hauptsächlich Han-Chinesen. z.B. das XPCC (Xinjiang Production and Construction Corps 新疆建设兵团)³⁸. Unter Führung der kommunistischen Partei Chinas wurde eine erste große Zuwanderungswelle von Han-Chinesen nach Xinjiang eingeleitet. Von 1952 bis 1966 kamen zahlreiche Jugendliche aus verschiedenen Provinzen Chinas, um den Aufbau zu unterstützen. Im Verlauf der 1980er Jahren stieg die Anzahl der Han-Chinesen und stellt damit einen Bevölkerungsanteil in Xinjiang von etwa 40%.

2.3.3 Kasachen

Der Lebensraum der Kasachen liegt überwiegend nördlich des Tianshan Gebirges in Ili, Mori und Barkol, wo drei Kasachische Autonome Gebiete eingerichtet wurden.³⁹ Die kasachische Sprache ist eine Turksprache der altaischen Sprachenfamilien. Die tägliche Kommunikation mit anderen ethnischen Gruppen, deren Sprache der Turksprache angehört, beispielsweise mit Uiguren, Kirgisen, Tataren und Usbeken, ist unproblematisch, es muss in der Regel nicht übersetzt werden. Die Schrift der kasachischen Sprache basiert auf dem arabischen Alphabet.

Die kasachische Kultur ist eine Mischung aus türkischer, islamischer und slawischer Kultur. Obwohl die Kasachen zu einer islamisch geprägten Volksgruppe gehören, gibt es auch ein Vermächtnis des Schamanismus. Beispielsweise wird heute noch die Verehrung des Wolfs praktiziert, weil der Wolf als Haustier und Bote des Gottes Tengri im Tengrismus gilt. Zusätzlich zu den gemeinsamen Festen der Muslime feiern die Kasachen auch das Neujahrsfest (Nouruz-Fest), welches etwa dem Frühlingsfest der Han-Chinesen entspricht.

38 Xinjiang Production and Construction Corps, bekannt in der Abkürzung XPCC, ist eine einzigartige wirtschaftliche und semi-militärische Organisation in der Xinjiang Uiguren Autonomen Region der Volksrepublik China. Der XPCC hat seine eigene Verwaltungsstruktur.

39 Vgl. Rudelson, Justin Jon: 1997. S. 21



Abb. 3-3 Bevölkerungsverteilung der Kasachen (Bild-Quelle: Hoppe: *Die ethnischen Gruppen* 1995/ S. 261)

Die überwiegende Mehrheit der Kasachen lebt als Nomaden und betreibt nebenbei Landwirtschaft. Im Frühling, Sommer und Herbst leben sie in leicht zerleg- und tragbaren Jurten. Im Winter leben sie in Lehm- oder Holzhäusern. In der Kleidung und Trachtenkultur spiegeln sich die Merkmale des nomadischen Lebens wider: Sie sind meist aus Tierfellen hergestellt. Kasachische Männer tragen traditionell Schaffellmäntel und Stiefel, die Frauen gerne rote Kleider mit silbernen Ornamenten. Als Grundnahrungsmittel gelten Milchprodukte und Fleisch. Spezialitäten sind Milchprodukte wie Milchhaut, Milchklumpen, Käse und Joghurt sowie Teigwaren wie Hefekuchen. Hammel-, Rind-, und Pferdefleisch wird als „Fingerfood“ oder geräuchert als Wurst zubereitet.

Die kasachische Volksgruppe hat ihre eigenen kulturellen und künstlerischen Traditionen. Das kulturelle Brauchtum wurde in den Weiten des Graslands traditionell durch Bänkelsänger, die als „Agyn“ bezeichnet werden, verbreitet. Wettbewerbe unter den ideenreichen, formulierungsschnellen Agyn-Sängern sind in den kasachischen Wohnsiedlungen weit verbreitet. Als kasachische Volkssportarten gelten Pferderennen, Wettkämpfe um Lämmer und Kraftproben auf dem Pferd. Kasachische Männer schätzen die Jagd mit Falken und halten ihre Falken wie Haustiere oder sogar wie Familienmitglieder.

2.3.4 Hui

Seit dem 19. Jahrhundert lebt eine große Zahl von Hui in Xinjiang und hat eine Zwischenstellung zwischen der Han-Chinesen und der Uiguren eingenommen.⁴⁰ Heute leben Hui in Xinjiang hauptsächlich in den autonomen Bezirken Changji, Kreis Yanqi, Urumqi, Yining und Turfan. Die Hauptsprache der Hui ist Chinesisch. Daneben werden auch Arabisch und einige persische Worte zur Verständigung genutzt. Meistens waren sie Anhänger des Islams aus Zentral- oder Westasien.

Die Hui sind überwiegend in der Landwirtschaft tätig, aber auch im Handwerk und Handel. Als Wohngebäude nutzen die Hui ebenerdige Häuser aus Lehm, die nach Süden gerichtet



Abb. 3-4 Bevölkerungsverteilung der Hui (Bild-Quelle: Hoppe: *Die ethnischen Gruppen* 1995. S. 354)

40 Vgl. ebd., S. 22

sind. Die Hausdächer sind traditionell aus Holz und haben ein Flach- oder Satteldach. In der heutigen Zeit leben viele Hui nicht mehr traditionell, sondern in Hochhäusern. Eine Besonderheit der Hui ist, dass sie zwar über ganz China verstreut sind wie die Han-Chinesen, örtlich aber konzentriert in „Hui-Stadtvierteln“ oder „Hui-Dörfern“ leben, die sich meistens im Umkreis der Moschee befinden. Die traditionelle Tracht der Hui sind bei Männern ein kleiner weißer Hut, ein weißes Hemd und eine schwarze Weste. Die Frauen lieben bunte Kleidung mit Halsketten und Ohrringen. Die bevorzugte Farbe der Hui ist ein helles Grün.⁴¹

Die Mitglieder der Volksgruppe Hui sind Anhänger des Islam. Dabei gibt es zwei Richtungen: Qadim bzw. Khufiyah und Jahariyah. Die drei großen Feste der Hui sind wie bei anderen Muslimen: das Ramadanfest, das Opferfest und Mawlid an-Nabi. Die Küche der Hui besteht hauptsächlich aus Mehlspeisen. Sie essen kein Schweinefleisch, Hunde, und Pferde. Andere Tiere wie Lamm, Rind und Ziegen werden geschlachtet. Das kulturelle Brauchtum der Hui wird durch volkstümliche Balladen und inhaltsreiche Volkslieder als Volksweisheiten überliefert.

2.3.5 Kirgisen

Die Kirgisen in Xinjiang leben meistens im Kirgisischen Autonomen Bezirk Kizilsu. Ein kleiner Teil wohnt im Kreis Uqturpan im Regierungsbezirks Aksu, manche leben auch verstreut nördlich und südlich des Tianshan-Gebirges. Die Sprache der Kirgisen wird dem osthunnischen Sprachzweig der Turksprache in der altaischen Sprachfamilie zugeordnet. Sie wird in einen nördlichen und einen südlichen Dialekt unterteilt. Der Schrift der Kirgisen dienen als Basis die arabischen Buchstaben.

Völkerkundlich betrachtet werden die Kirgisen zum Hunnen-Volk gerechnet, vom dem Teile später nach Südwesten in die Region des Tianshan-Gebirges zogen und sich zunächst den Stämmen der Tujui und dann den Uiguren anschlossen. Die Kirgisen nahmen



Abb. 3-5 Bevölkerungsverteilung der Kirgisen (Bild-Quelle: Hoppe: *Die ethnischen Gruppen* 1995. S. 211)

41 Vgl. Hoppe, Thomas: [1995] 1998. S. 366

etwa in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts den Islam an, doch haben zahlreiche schamanistische Traditionen überlebt. Wie die Uiguren und Kasachen sind die Kirgisen sunnische Muslime. Ihre Sprache und Kultur sind denen der Kasachen sehr ähnlich.⁴²

Die Kirgisen leben hauptsächlich von der Viehzucht. Im Flachland wird auch Landwirtschaft betrieben. Die Kirgisen in den Graslandschaften und Weidegebieten leben in der Regel in Jurten und in den landwirtschaftlichen Gebieten in Lehm- oder Holzhäusern. Die typische Kleidungsform der Kirgisen sind bei den Frauen rote Kleider mit bunten Westen und hohe Stiefel mit gestickten Mustern. Sie tragen dazu einen roten oder grünen Schal und oft Schmuck wie silberne Armbänder, Ohrringe, Halsketten und Ringe. Die Männer tragen gewöhnlich lange Mäntel und hohe quadratische Hüte aus Leder und Filz. Die Kirgisen verehren Totems. Die beliebten Totems sind das Pferd und der Drache. Zu den Grundnahrungsmitteln der Kirgisen zählen Rind-, Schaf-, Pferde- und Kamelfleisch sowie Reis, Milchprodukte und Mehlspeisen. Sie essen wenig Gemüse.

Neben den islamischen Festen finden sich bei den Kirgisen heute vielerlei Festivals mit Musik und Tanz. Außerdem organisieren sie Pferderennen, Ringkämpfe, Schießkunst-Wettbewerbe und andere Freizeitaktivitäten.

2.3.6 Mongolen

Die Mongolen Xinjiangs leben hauptsächlich in den Mongolischen Autonomen Bezirken Bayingolin und Bortala sowie im Mongolischen Autonomen Kreis Hoboksar. Die Mongolen verfügen über ihre eigene Sprache, die den altaischen Sprachen zugeordnet wird. Die heute benutzte Schriftsprache wurde im frühen 13. Jahrhundert aus der altuigurischen Schrift geschaffen und am Anfang des 14. Jahrhunderts von mongolischen Gelehrten reformiert.⁴³



Abb. 3-6 Bevölkerungsverteilung der Mongolen (Bild-Quelle: Hoppe: *Die ethnischen Gruppen* 1995. S. 406)

42 Vgl. ebd., S. 22

43 Vgl. Weiers, Michael: Stämme und Verbreitungsgebiete; Sprache, Wesenszüge. In: Heissig, Walther/Müller, Claudius C. (Hg.): *Die Mongolen*. Innsbruck 1989. S. 115 ff

Früher glaubten die Mongolen an Schamanismus. In der späten Ming- und frühen Qing-Dynastie ersetzte der tibetische Buddhismus allmählich den Schamanismus. Jedoch hinterließ der Schamanismus bis heute Spuren in ihrem Brauchtum.

Die Mongolen Xinjiangs leben hauptsächlich von Viehzucht und Ackerbau. Sie wohnen überwiegend in Jurten. Die Männer tragen Gewänder in Blau, Grün und Schwarz. Die Frauen tragen bunte Gewänder. Der traditionelle mongolische Mantel wird nur noch als festliche Tracht, aber nicht im Alltag getragen.⁴⁴ Die Hauptnahrungsmittel der Mongolen sind Fleisch von Rind und Schaf sowie Milchprodukte und Mehlspeisen. Tee mit Milch gilt nicht nur als Getränk, sondern als wichtiges Nahrungsmittel. Die Mongolen verwenden gerne und reichlich Früchte bzw. Blätter von wilden Pflanzen für Tee.⁴⁵

Unter den Musikinstrumenten ist die mongolische Geige mit ihrer Pferdekopfverzierung das bekannteste. Das Frühlingsfest hat überragende Bedeutung. Alljährlich wird auch das Naadam-Fest gefeiert, das hauptsächlich eine Sportveranstaltung ist. Die Mongolen messen sich in den drei traditionellen mongolischen Sportarten: Ringkampf, Bogenschießen und Pferderennen.

2.3.7 Xibe

Xibe leben hauptsächlich am Südufer des Ili-Flusses im Xibenischen Autonomen Kreis Qapqal in Xinjiang. Andere Xibe leben verstreut in den Kreisen Huocheng und Gongliu sowie in Urumqi. Die Sprache der Xibe gehört zum mandschurischen Sprachzweig der mandschurisch-tungusischen Sprachgruppe der altaischen Sprachenfamilie. Die Xibe Bevölkerung im nordöstlichen China hat ihre eigene Sprache und Schrift bereits verloren. Das Xibenische hat sich ausschließlich bei den Xibe in Xinjiang erhalten, obwohl die Xibe nebenher auch Uigurisch und Chinesisch verwenden. Ihre eigene Sprache schreiben sie

44 Vgl. Hoppe, Thomas: [1995] 1998. S. 432

45 Vgl. Szykiewicz, Sławoji: Nahrungsmittel und ihre Zubereitung.

In: Heissig, Walther/Müller, Claudius C. (Hg.): Die Mongolen. Innsbruck 1989. S. 148 f

in einer xibenischen Schrift, die 1947 von einigen Xibe-Intellektuellen auf der Grundlage des Mandschurischen gebildet wurde und bis heute benutzt wird.⁴⁶

Die traditionelle Religion der Xibe ist durch den tibetischen Buddhismus (Lamaismus) und Schamanismus geprägt.⁴⁷ Ihr Glaube ist als ein kulturelles Phänomen bis heute unter den Xibe in Xinjiang noch lebendig. Ihre ursprüngliche religiöse Weltanschauung lässt sich auf ihre alten Produktionsmethoden, sowohl Fischerei und Jagd als auch Tierhaltung und Landwirtschaft, zurückführen. Sie verehren die Natur, Götter, Ahnen und Elfen und pflegen einen Seelenkult.

Die Xibe am Ili-Fluß in Xinjiang leben hauptsächlich von der Landwirtschaft, aber auch von Fischfang und Jagd. Sie sind zudem eine Volksgruppe mit hohem kulturellem Niveau. Xibe-Intellektuelle besitzen Kenntnisse in mehreren Landessprachen und engagieren sich in den Bereichen Bildung, Übersetzung und Publikation. Die Xibe wohnen überwiegend in Häusern aus Holz mit Satteldächern. Die Kleidung ist stark mandschurisch geprägt. Die Herrenbekleidung besteht aus seitlich geschlitzten Gewändern, die meistens in blauen, grauen und braunen Farben gehalten sind. Die Frauen tragen lange Mandschu-Kleider und bestickte Schuhe. Als Schmuck tragen sie Ohrringe, Armreifen und Fingerringe. Unverheiratete Mädchen tragen Cheongsam.⁴⁸ Die Küche und Essgewohnheiten der Xibe ist eine Kombination aus Mandchu-Tradition und Xinjiang-Stil. Reis, Mais, Weizen und Milchprodukte sind ihre Hauptnahrungsmittel.

Die Xibe lieben das Reiten und Wettbewerbe in Ringen und Bogenschießen. Viele Meister unter den Bogenschützen der Xibe nehmen in der chinesischen Nationalmannschaft an der Weltmeisterschaft im Bogenschießen teil.

46 Vgl. Hoppe, Thomas: [1995] 1998. S. 376 ff

47 Vgl. ebd., S. 386

48 Das Cheongsam wird es auch Etuikleid, chinesisch „Qipao“ genannt. Es ist ein traditionelles chinesisches Frauen-Kleidungsstück.

2.3.8 Tadschiken

Die Tadschiken werden in zwei Volksgruppen unterteilt: die Flachland-Tadschiken und die Hochland-Tadschiken. Die Tadschiken Xinjiangs gehören zu den Hochland-Tadschiken. Man nennt sie auch „Pamir-Tadschiken“, weil sie im Pamir leben und den Pamir-Dialekt sprechen. Er wird von Linguisten zu den ostiranischen Pamir-Sprachen des indoeuropäischen Sprachstamms gezählt. Im Gegensatz zu den Flachland-Tadschiken werden Hochland-Tadschiken linguistisch den westiranischen Sprachgruppen zugeordnet.⁴⁹

Die Flachland-Tadschiken haben ihre eigene Sprache und Schrift. Die Hochland-Tadschiken in der chinesischen Provinz Xinjiang haben keine eigenen Schriftzeichen. Die im autonomen Kreis Taxkorgan gesprochenen Pamir-Sprachen (offiziell als „Tadschikisch“ bezeichnet) gehören zur südwestlichen iranischen Sprachengruppen des indoeuropäischen Sprachstamms. Dieser Sprachzweig umfasst eine Reihe von Dialekten. In Taxkorgan werden zwei Dialektgruppen, nämlich Sarikoli und Wakhan, gesprochen.⁵⁰ Vor den 1930er Jahren sprachen die Pamir-Tadschiken Persisch. Aufgrund des Schulunterrichts auf Uigurisch gingen sie allmählich zur uigurischen Sprache über. Zahlreiche Tadschiken in Xinjiang beherrschen neben dem Uigurischen auch das Chinesische.⁵¹

Die Tadschiken sind ein uraltes Volk und ihre ethnische Herkunft konnte bis zu den Skythen, die vorchristliche barbarische Reiternomadenvölker waren, zurückverfolgt werden. Seit vielen Jahrhunderten leben die Tadschiken halbnomadisch und halbsesshaft im ländlichen Raum etwa 3.000 Meter über dem Meeresspiegel. Die Pamir-Tadschiken versammeln sich nur zum gemeinsamen Gebet bei Festtagen. Sie sind die einzige Volksgruppe Chinas, die zur schiitisch-islamischen Glaubensrichtung gehört.

Die Tadschiken betreiben Landwirtschaft und Viehzucht. Sie sind auch für ihre herausra-

49 Vgl. Hoppe, Thomas: [1995] 1998. S. 171

50 Vgl. Krader, Lawrence: Peoples of Central Asia. Bloomington 1966. S. 40-43

51 Vgl. Hoppe, Thomas: [1995] 1998. S. 182



Abb. 3-7 Bevölkerungsverteilung der Pamir-Tadschiken (Bild-Quelle: Hoppe: *Die ethnischen Gruppen* 1995. S. 174)

genden Fähigkeiten im Gartenbau bekannt. Außerdem werden Jagd und Nebengewerbe betrieben. Die Männer tragen lange Gewänder und bei Kälte Wollumhänge und Hüte und Stiefel aus Fell. Die Frauen lieben bunte Kleider. Hauptnahrungsmittel der Tadschiken sind Fleisch vom Rind und Schaf. Milchprodukte und Mehlspeisen gehören ebenfalls zur tadschikischen Küche.

Neben den islamischen Feiertagen sind die wichtigsten Feiertage der Tadschiken das Nowruz-Fest (Fest zur Begrüßung des Frühjahrs), das Zuwur-Fest (Fest der Wasserzu-
leitung), das Zuwest-Fest (Fest des Aussaatbeginns) und das Barut-Fest (Fest der Feuer-
verehrung). Die Feuerverehrung geht wahrscheinlich ursprünglich auf den Feuerkult des
Zoroastrismus zurück.⁵² Die tadschikischen Feste zeigen starke ethnische Merkmale. Die
Tadschiken verehren den Adler. Der tadschikische Tanz imitiert die Bewegungen eines
Adlers und ihr bekanntestes Musikinstrument, die „Adlerflöte“, wird aus Adlerknochen
hergestellt. Der Adler ist für die Tadschiken ein Symbol für Mut, Gerechtigkeit, Loyalität
und Reinheit. Das heutige kulturelle Phänomen der Adler-Verehrung in der tadschiki-
schen Kultur geht vermutlich auf die Adler-Totem-Verehrung antiker tadschikischen Vor-
fahren zurück.

Die Tadschiken haben meist eine patriarchalische Familienstruktur. Ein auffälliger Unter-
schied zu den anderen moslemischen Gruppen Xinjiangs sind die herzliche Umarmung
innerhalb der Familie und der Wangenkuss zur Begrüßung unter nahen Freunden. Die
körperliche Berührung in der Öffentlichkeit ist ein gänzlich ungewohntes Bild in Xinji-
ang.⁵³

Bei den Tadschiken herrscht Monogamie. Die tadschikische Ehe war und wird von den
Eltern arrangiert. Sie heiraten früh, die meisten Jungen im Alter zwischen 15 und 16 und
die Mädchen im Alter von 13 bis 14 Jahren. Die Heirat unter nahen Verwandten ist kein
Tabu. Am beliebtesten ist die Heirat unter Cousins und Cousinen. Mädchen werden nicht

52 Vgl. ebd., S. 196

53 Vgl. ebd., S. 202

in andere ethnische Gruppen verheiratet; Männer können dagegen Mädchen aus anderen Volksgruppen heiraten. In der Regel gibt es keine Scheidung, ebenso wie bei den Kasachen und Kirgisen. Sie betrachten die Ehe als heilig und als nicht auflösbar. Auch das Levirat ist heute noch verbreitet. Die Hochzeitsfeiern sind sehr prachtvoll und dauern drei bis sieben Tage. Die Männer führen den Adlertanz auf, der von Gesang und Musik von Flöten und Handtrommeln begleitet wird.⁵⁴

2.3.9 Usbeken

Der Anteil der usbekischen Bevölkerung in Xinjiang lebt verstreut in vielen Städten und Landkreisen im Norden und Süden des Tianshan-Gebirges. Es handelt sich dabei vor allem um Kaschir, Yining, Tacheng, Urumqi, Shache und Yecheng. Die usbekische Sprache gehört zu einem westhunnischen Zweig der Turksprache des Altai-Sprachstammes und ist mit dem Uigurischen eng verwandt. Die Usbeken in Xinjiang sprechen häufig auch die uigurische Sprache und hängen dem Islam an.

Die Vorfahren des usbekischen Volkes sind aus Zentralasien nach Xinjiang zugewandert.⁵⁵ Die religiösen Überzeugungen, die Bräuche und Sitten der Usbeken gleichen grundsätzlich denen der Uiguren. Es gibt eine lange Tradition von Mischehen mit Uiguren und Tataren.

Die Usbeken in Süd-Xinjiang sind vor allem Händler und Handwerker. Diejenigen in Nord-Xinjiang arbeiten überwiegend in der Viehzucht und im Ackerbau. Traditionell waren die Usbeken Händler an der Seidenstraße. Zentralasien und Xinjiang grenzen aneinander und haben ein ähnliches geographisches Umfeld und sich ergänzende wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen. Bei den Wohnhäusern der Usbeken handelt es sich meist um Häuser aus gestampfter Erde und Holz, die eingeschossig sind und sich häufig durch außergewöhnliche Dachvorsprünge auszeichnen. Kleidung und Stiefel der Usbeken werden gern mit schönen und eleganten geometrischen Mustern bestickt. Frauen wie Männer

54 Vgl. ebd., S. 191–194

55 Vgl. ebd., S. 496 f

tragen verschieden gemusterte Mützen, Frauen oft auch Kopf- oder Halstücher. Bei der Männerkleidung werden Hemden mit gemusterten Kragen und Ärmeln bevorzugt. Als allgemeines Hauptnahrungsmittel gelten bei den Usbeken alle Speisen aus Weizenmehl oder Reis, Nan-Brot, dicke Nudelsuppe und gefüllte Teigtaschen. Eine Spezialität der usbekischen Küche ist ein aus Hackfleisch, Zwiebeln, Paprika, saurer Milch und Brühe gekochtes Gericht, das jedoch nur an wichtigen Feiertagen gereicht wird.

Die Usbeken haben eine mündlich überlieferte, weit in die Vergangenheit zurückreichende und sehr inhaltsreiche Volksliteratur. Das Kulturgut wird über Geschichten und Legenden sowie über Balladen, Epen und Volkslieder von einer Generation an die andere weitergegeben.

2.3.10 Mandschuren (Mandschus)

Die Wohngebiete der Mandschuren liegen vor allem in Urumqi, Yili, Changji und Hami. Heute sprechen die meisten Mandschus im Alltag Chinesisch. Das Mandschurische gehört zur mandschurisch-tungusischen Sprachfamilie des altaischen Sprachstamms.

Die Mandschuren sind Nachkommen der mandschurischen „Acht Banner-Soldaten“ (八旗子弟) aus dem Nordosten Chinas. Die Mandschuren waren traditionell in der Vergangenheit Anhänger des Schamanismus und betrieben einen Tierkult. Sie verehren Raben, Schwäne und Hunde.

Die Mandschuren arbeiten überwiegend in der Landwirtschaft. Bei ihren Wohnhäusern handelt es sich um eingeschossige Konstruktionen aus Lehm und Holz, deren Vorderfront meist nach Süden zeigt. Bei der Kleidung bevorzugen die Mandschuren robenähnliche Umhänge, die je nach Jahreszeit ungefütert, gefüttert oder aus Pelz sind. Frauen tragen gerne ein traditionelles Gewand, welches als „Qipao“s bezeichnet wird. Kleidung aus Fell oder Pelz sowie Federschmuck von Tieren, die verehrt werden, wie Hunde, Raben und Schwäne, werden nicht getragen. Auch das Fleisch verehrter Tiere wird nicht gegessen. Die wichtigsten Nahrungsmittel der Mandschuren bestehen aus Getreide wie Nudeltaschen, Fladenbrot und Klebereis. Als Spezialität gelten gedämpfte Brötchen mit Bohnenfüllung.

Durch die ständige Interaktion und Integration haben sich die Sitten und Gebräuche der Mandschuren denen der Han-Chinesen angeglichen und sind heute nahezu identisch. Die Mandschuren feiern das Frühlingsfest wie die Han-Chinesen. Als besonderes Fest der Mandschuren gilt das „Banjin-Fest“ (Geburt voller Lebenskraft), welches am 13. des zehnten Monats nach dem chinesischen Kalender gefeiert wird.

2.3.11 Dauren

Das Siedlungsgebiet der Dauren liegt hauptsächlich in Ili und der Tacheng-Region. Muttersprache der Dauren ist Mongolisch. Es gibt drei Dialekte: Butha-, Quihar- und Xinjiang-Dialekt. Das Daurische gehört zur mongolischen Familie des Altaisprachstammes. Weil Dauren in Xinjiang langfristig mit Kasachen gemischt leben, können die meisten Dauren auch Kasachisch. Die Schulbildung erfolgt auf Chinesisch. Daher gelten die Dauren als „geborene Übersetzer“ zwischen Mongolisch, Kasachisch und Chinesisch.

Sie praktizieren als Religion den Schamanismus. Im langen Lauf der geschichtlichen Entwicklung haben der tibetische Buddhismus und Taoismus in unterschiedlichem Maße Einfluss genommen, aber das Fundament des Glaubens an den Schamanismus nicht grundlegend erschüttert. Ein Teil der Dauren folgt heute dem Lamaismus.

Die Dauren leben vorwiegend von Landwirtschaft und Viehzucht, aber auch von der Jagd. Traditionell wohnten die Dauren in Strohhütten bzw. Schutzhütten, die eigentlich für die Pferde gedacht waren. Heute bewohnen die Dauren feste Häuser aus Ziegeln und Holz oder aus Lehm und Holz. Die Haustür ist traditionell nach Osten gerichtet. Bei der Kleidung bevorzugen die Frauen das klassische chinesische Etuikleid (Qipao) und die Männer weiße Hemden und weiße Hosen mit selbstgemachten Stoff- oder Lederstiefeln. Im Winter tragen die Frauen wattierte Kleidung und die Männer lange, gefütterte Obergewänder mit Gürtel. Dazu Kopfbedeckungen aus schwarzer Seide. Als Hauptnahrungsmittel verwenden die Dauren Speisen aus Weizenmehl sowie Rind- und Lammfleisch sowie Milch- und Molkereiprodukte. Pfannkuchen und Jiaozi-Nudeltaschen gelten als besondere Delikatesse der Dauren.

Bei den Daueren gelten Pferderennen, Ringkampf und Stangeziehen als traditionelle Sportarten. Es werden regelmäßig Wettkämpfe veranstaltet. Die folgenden Feste gelten als wichtigste Feiertage: Frühlingsfest, Laternenfest, Fest des Hellen Lichtes (Totenfest), Drachenbootfest und das Mondfest. Die Feste der Daueren sind mit denen der Han bis auf wenige Ausnahmen nahezu identisch.

2.3.12 Russen

Die Russen wohnen überwiegend in Yili, Tacheng, Altay und Urumqi. Bei den Russen handelt es sich um die einzige europäischstämmige Nationalität in der chinesischen Provinz Xinjiang. Die Sprache der Russen ist eine ostslawische Sprache des indoeuropäischen Sprachstamms. Die meisten der russischstämmigen Chinesen in Xinjiang sind mehrsprachig und haben sich durch Heirat mit anderen ethnischen Gruppen vermischt. Die Russen in Xinjiang gehören überwiegend dem orthodoxen christlichen Glauben an.

Die Russen in den ländlichen Gebieten betreiben hauptsächlich Landwirtschaft und parallel dazu Tierhaltung sowie auch Imkerei und Fischfang. Die Russen in Städten sind vor allem in den Bereichen Handel, Reparatur, Industrie, Verkehr, Handwerk und Gartenkunst tätig. Bei den Wohnhäusern der Russen handelt es sich überwiegend um Häuser aus Holz mit Dach und Kamin aus Eisenblech. Es gibt aber auch Stein- und Ziegelkonstruktionen. Die Russen bevorzugen europäische Kleidung und die Frauen russische Trachten mit bunten Stickereien. An Nahrungsmitteln steht Borschtsch, eine Rindfleischsuppe mit Gemüse, an erster Stelle. Brot und Pfannkuchen mit Fleischfüllung sowie gesäuertes Gemüse und süße Speisen wie Marmelade gehören ebenfalls zur Küche der Russen in Xinjiang.

2.3.13 Tataren

Die Sprache der Tataren wird der Tujue-Sprachfamilie des Altai Sprachstammes zugeordnet und ihre Schrift basiert auf der arabischen. Erwähnt werden die Tataren erstmals in der Geschichte auf einer Denkmalinschrift, die sich an einem Denkmal oberhalb der Jenissej-Region befindet. Bezüglich des religiösen Glaubens sind die meisten Tataren Angehörige des Islams.

Die Tataren beschäftigen sich in Xinjiang überwiegend mit Landwirtschaft und Viehzucht, sie leben in Häusern aus Stampflehm mit Holzdächern. Bei der Kleidung bevorzugen die Frauen bestickte Kleider und weiche bestickte Hüte. Die Männer tragen bestickte weiße Hemden und darüber schwarze ärmellose Gewänder. Bezüglich der Küche bevorzugen die Tataren abwechslungsreiche Nahrung, die aus Pfannkuchen mit Fleischfüllung, Nudeln mit verschiedenen Zutaten und vielfältigen Gemüsearten besteht. Einige seltene Gemüsearten sind nur in der Küche der Tataren bekannt.

Bezüglich der Musikkultur sind die Tataren als engagierte Musikliebhaber, gute Sänger und ausgezeichnete Tänzer bekannt. Einige Lieder aus der Musikkultur der Tataren sind sogar bei anderen ethnischen Minderheiten und unter den Chinesen beliebt. Das wichtigste Fest der Tataren ist das Saban-Fest (Pflugscharfest).

2.4 Ethnische Konflikte

Ein Konflikt wird als „ein Spannungsverhältnis zwischen zumindest zwei sozialen Einheiten verstanden, wobei – anders als bei Konkurrenz – die Zielverwirklichung des einen Akteurs durch die des anderen eingeschränkt oder ausgeschlossen wird.“⁵⁶ Konflikt ist also eine spezifische Beziehung zwischen sozialen Gruppen, die aus konträren Interessen entsteht.⁵⁷ Unter den Konflikten wird besonders der ethnische Konflikt zu einem wachsenden Konfliktbereich. „Ethnische Konflikte sind Konflikte zwischen Gruppen, die sich gegenseitig mittels ‚ethnischer‘ Merkmale abgrenzen.“⁵⁸ Die ethnische Identität ist „ein *askriptives* Merkmal der Gruppendifferenzierung, [...] eine der wichtigsten Grundlagen der sog. sozialen Identität der Menschen. [...] deshalb sind ethnische Konflikte auch nur Spezialfälle für Konflikte von Gruppen, die sich auf askriptiver Grundlage und in Auseinandersetzung um die Geltung des Werts einer *bestimmten* sozialen Identität konstituieren.“⁵⁹

56 Görlitz, Axel: Handlexikon zur Politikwissenschaft. Reinbek bei Hamburg 1987. S. 227

57 Vgl. ebd. S. 227 f

58 Esser, H.: Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital. In: Heitmeyer, W.; Dollase, R. (Hg): Die bedrängte Toleranz – Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahr politisierter Gewalt. Frankfurt am Main 1996. S. 66

59 Ebd. S. 66 f (Hervorhebungen im Original)

Ethnische Konflikte als eine spezifische Form von sozialen Beziehungen stehen in der Gesellschaft mit einem historischen ethnischen Existenz- und Entwicklungsprozess in Verbindung und treten in den Bereichen der Politik, Wirtschaft, Kultur, Sprache, dem Brauchtum und der Religion auf. Ethnischen Konflikte sind eines der vorherrschenden sozialen Probleme in der heutigen Welt. Auch in Xinjiang, einem sehr großen geografischen Gebiet mit vielen ethnischen Gruppen, gibt es ethnische Konflikte, die sich auf die Stabilität und Entwicklung Xinjiangs tief auswirken. Mit Beginn dieses Jahrhunderts trat die ethnische Identität als Konfliktursache in Xinjiang zu Tage. Besonders in den letzten fünf Jahren, also seit 2009, steigt die Zahl der ethnischen Konflikte enorm.

Eine ethnische Gruppe ist außerordentlich komplex und vielschichtig, und um sie zu verstehen, müssen die vier folgenden grundlegenden Elemente berücksichtigt:⁶⁰

- ◆ Sprache. Die gegenseitige Vertrautheit mit den sprachlichen und akustischen Gesten.
- ◆ Territorialität. Die Verwurzelung oder Bindung an ein bestimmtes Territorium bildet einen wichtigen Bestandteil ethnischer Identität.
- ◆ Geschichte. Die Identifikation mit der Geschichte (Herkunft) und dem Glauben kann eine ethnische Gruppe verbinden und ihren Charakter prägen.
- ◆ Selbstwahrnehmung. Dies ist die kognitive und emotionale Seite der Gefühlswelten (Gesten, Symbole und Gefühle) von ethnischen Gruppen. Die Selbstwahrnehmung der eigenen Gruppe und die Fremdwahrnehmung der anderen ethnischen Gruppen sind der stärkste Zusammenhalt für eine ethnische Gruppe. Es ist diese Verschiedenheit der Gefühlswelten, die ethnische Gruppen voneinander trennt und inter-ethnische Spannungen erzeugt.

60 Vgl. Hoppe, Thomas: [1995] 1998. S. 19–28



Abb. 3-8



Abb. 3-9

Abb. 3-8 internationale große Basar in Erdaoqiao, Urumqi.

Abb. 3-9 das Geschäftsschilder in Urumqi.
Photo: Chen, Pu. April 2012

Das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang ist Chinas größte Provinz, ihre Fläche entspricht einem Sechstel der Gesamtfläche Chinas. Es ist eine multi-ethnische Region mit insgesamt 47 ethnischen Volksgruppen, davon sind 13 einheimische ethnische Gruppen. Der Konflikt der ethnischen Minderheiten ist in Xinjiang stärker ausgeprägt als in den fünf anderen autonomen Gebieten Chinas. Die Uiguren hatten ursprünglich hohe Erwartungen in die Autonomie ihrer eigenen angestammten Region gehabt, doch im Laufe der Zeit stellte sich heraus, dass die Bezeichnung „autonom“ mehr auf dem Papier als in der Wirklichkeit Gültigkeit hat.

Urumqi ist die Hauptstadt des uigurischen autonomen Gebietes Xinjiang welches im Jahr 1955 von der Volksrepublik China gegründet wurde. Weite ländliche Teile des Landes sind vorwiegend von den ethnischen Minderheiten bewohnt, während in der Hauptstadt Urumqi die weitaus größte Mehrheit der Einwohner Han-Chinesen sind. Nach der sechsten Volkszählung im Jahre 2010 hat Urumqi ca. 3,11 Millionen Einwohner, wobei die Han-Chinesen mit ca. 2,33 Mio. einen Anteil von drei Viertel der Stadtbevölkerung stellen. Seit der fünften Volkszählung im Jahre 2000 war die Zahl der Han-Chinesen um 764.092 angestiegen, was einen Zuwachs von 48,74 % ausmacht.⁶¹

Nach den schweren Unruhen am 5. Juli 2009 bildete sich in Urumqi allmählich ein getrennter Lebensraum für Uiguren und Han-Chinesen aus. Es entstand ein „Uiguren-Viertel“ im Süden der Stadt und im Norden ein „Han-Viertel“.⁶² Die Region Erdaoqiao (二道桥) in Süd-Urumqi ist eine uigurische Welt, in der man kaum Han-Chinesen antrifft. Dort gibt es einen großen internationalen Basar (das uigurische Wort für Markt). Der Urumqi International Basar zeichnet sich durch einen islamischen Baustil aus. Mit seiner architektonischen Funktionalität ist der Basar ein Spiegel des Zeitgeistes und gibt die Prosperität der Seidenstraße wieder, in dem ethnische Xiyü-Merkmale und die regionale Kultur verkörpert werden. Nach Maßgabe der autonomen Gebiete müssen die Geschäftsschilder in

61 Urumqi sechsten Volkszählung 2010 (乌鲁木齐市2010年第六次全国人口普查主要数据公报) Urumqi Staatliches Amt für Statistik (乌鲁木齐市统计局) 8. 2011

62 Gespräche mit Uiguren und Han-Chinesen in Urumqi März 2012

zwei Schriften aufgefasst sein: Chinesisch und Uigurisch. Im Uiguren-Viertel werden die uigurischen Schriftzeichen durch kleinere chinesische Schriftzeichen ergänzt. Im Übergangsbereich werden die uigurischen Schriftzeichen allmählich verkleinert und die chinesischen Schriftzeichen werden größer. Im Han-Viertel gibt es dann nur noch kleingedruckte uigurische Schriftzeichen und die chinesischen Schriftzeichen dominieren ebenso wie im Uiguren-Viertel die uigurischen Schriftzeichen.

Obwohl es keine offizielle Grenze zwischen den Stadtbereichen gibt, lässt sich anhand der Wohnhäuser, Moscheen und der unterschiedlichen Restaurants, Läden und Handwerkbetriebe eine unsichtbare ethnische Grenzen erkennen.⁶³ Das Han-Viertel in Urumqi unterscheidet sich kaum von anderen chinesischen Städten, wogegen das Uiguren-Viertel wie aus einer anderen Welt wirkt. Im Uiguren-Viertel sind Sprache, Schrift, Aussehen, Essgewohnheiten und Verhalten der Menschen und die Architektur ganz anders als im Han-Viertel.

In Xinjiang leben acht ethnische Gruppen grenzüberschreitenden Lebensraums: Uiguren, Kasachen, Kirgisen, Mongolen, Tadschiken, Usbeken, Russen und die Dauren. Sie ähneln in Aussehen, Sprache und Kultur den zentralasiatisch Nachbarländern (z. B. Kasachstan, Kirgisistan, Tadschikistan, usw.). Andererseits stellt Xinjiangs Landfläche ein Sechstel der chinesischen Landfläche dar und der fruchtbare Boden wirkt auf die zuwandernden Han-Chinesen wie ein Paradies. Die lokalen ethnischen Gruppen in Xinjiang profitieren wenig von der wirtschaftlichen Entwicklung und fühlen sich marginalisiert. Bei der Ressourcen-Entwicklung war es schwierig bzw. nicht möglich, vollständig die Interessen der lokalen ethnischen Minderheiten zu berücksichtigen. Es wurde auch versäumt, die lokale Wirtschaft vor allem in den ländlichen Gebieten anzukurbeln und die ländliche ethnische Bevölkerung in die Beschäftigung aufstrebender Industriestädte zu integrieren, um dadurch entstehende Probleme zu absorbieren. Dies hat zu einer Reihe von sozialen Konsequenzen und zu einer potenziellen Krise in den ethnischen Beziehungen geführt.⁶⁴

63 Vgl. Rudelson, Justin Jon: 1997. S. 63

64 Gespräche mit Uiguren und Han-Chinesen in Urumqi März 2012

Der Bildungsniveau bei der Minderheiten ist immer noch sehr niedrig. Es gibt nur wenige Minderheiten die sich höhere Bildung leisten können, vielen Familien können das nicht finanzieren. Nach neun Jahren Schulpflicht heiraten sie und bekommen Kinder. Dies gilt vor allem für die Frauen, obwohl sie einen guten Schulabschluss haben. Zwar gibt es an der Xinjiang-Universität als der ältesten und größten Forschungsuniversität im Uigurischen Autonomen Gebiet Xinjiang, vielfältige Unterstützung für die ethnischen Studenten, besonders für die Studenten aus den ländlichen Gebieten und für kleine ethnischen Minderheiten. Dies trifft aber hauptsächlich nur auf die Bildungsinstitute in Urumqi zu. Die Situation insgesamt macht es trotzdem erforderlich, dass die Regierung einige spezielle bildungspolitische Maßnahmen ergreift, um die Rate der Hochschulabsolventen unter ethnischen Minderheiten in Xinjiang zu verbessern. Gleichzeitig sollten mehr Studienplätze für Xinjiang geschaffen werden, besonders für die ethnischen Minderheiten. Die Bildung und das Wissen können der allgemeinen Qualität der ethnischen Minderheiten in Xinjiang verbessern.⁶⁵

Die hohe Arbeitslosenrate und Armut unter der Landbevölkerung wird zu einem ethnischen Problem, welches es in Xinjiang zu lösen gilt. Es ist nicht genug, einseitig die wirtschaftlichen Interessen zu fördern. Die ärmeren ländlichen Minderheiten-Familien müssen auch von der Politik profitieren können. Es muss sichergestellt werden, dass Minderheiten nicht diskriminiert werden (zum Beispiel auf dem Arbeitsmarkt), dass man ihnen Optionen anbietet und dass die Isolation und soziale Ausgrenzung abgeschafft werden. Es muss ausdrücklich anerkannt werden, dass auf einigen Gebieten, z. B. der Vergütungspolitik, bereits besser auf die Bedürfnisse der ethnischen Minderheiten eingegangen wird, aber langfristig scheint sich die inter-ethnische Ungleichheit trotzdem weiter zu erhöhen.⁶⁶

Die ethnische Identität in Xinjiang bildet einen Widerstand gegen das Eindringen von Einflüssen aus anderen ethnischen Gruppen. Damit das große Entwicklungskonzept

65 Gespräche mit Frau Dr. Rahile Dawut, uigurische Professorin für Anthropologie und Völkerkunde der Xinjiang Universität Urumqi März 2012

66 Gespräche mit einer uigurische Studentin an der Xinjiang Universität in Urumqi März 2012

Nordwestchinas ein systematisches und vollständiges Projekt wird, bedarf es weiterer gemeinsamer Anstrengungen und der kontinuierliche Kommunikation auf allen Ebenen der Austausch bei den verschiedenen ethnischen Gruppen Xinjiangs. Dabei sind die folgenden Punkte von entscheidender Bedeutung:

- ♦ Entwicklung der Marktwirtschaft und Verringerung des Wirtschaftsgefälles zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen. Die wirtschaftliche Entwicklung ist der fundamentalste Ausweg und die materielle Grundlage für die Förderung der inner-ethnischen Verschmelzung zwecks Konsolidierung und Weiterentwicklung guter inter-ethnischer Verhältnisse.
- ♦ Untersuchung der Xiyü–Kultur und Förderung des kulturellen Austauschs. Durch ein kulturelles Voneinander–Lernen werden die eigenen ethnischen Identität bewusst und es können neue Inhalte aufgenommen und der Fortschritt gefördert werden.⁶⁷
- ♦ Beschleunigen der gesetzgeberischen Aktivitäten und Schaffung eines rechtlichen Rahmens, nach dem es durch die ethnische Herkunft weder Vor- noch Nachteile geben darf. Alle Menschen des Volkes der Chinesen, unabhängig davon welcher Volksgruppe sie entstammen oder angehören, müssen das juristische Bewusstsein stärken. Es muss das Bewusstsein der Gleichheit vor dem Gesetz geschaffen werden und es darf keine Privilegien geben, mit denen sich einige über das Gesetz gestellt fühlen.⁶⁸

67 Vgl. Wang, Jianji (王建基): Ethnische Lebenssituation und Ethnische Verhältnisse in Urumqi (乌鲁木齐市民族居住局势与民族关系). In: N. W Journal of Ethnology (西北民族研究) Lanzhou 2000. Heft 1.
URL: <http://mall.cnki.net/magazine/magalist/SAGA.htm> (Stand: 14.04.2014)

68 Vgl. Min, Wenyi (闵文义): Die Gedanken des neuen ethnischen Probleme in der West-Entwicklung (关于西部大开发中民族关系新问题的几点思考). In: Journal of Northwest University For Nationalities (Philosophy and Social Science) (西北民族大学学报-哲社版) Lanzhou 2001. Heft 4.
URL: <http://mall.cnki.net/magazine/magalist/XBMZ.htm> (Stand: 14.04.2014)

- ♦ Weiterentwicklung der ethnischen Bildungssysteme zu einem inter-ethnischen Bildungssystem. Die Kultur und Bildung bestimmt die Qualität der Arbeitnehmer. Die geistige Entwicklung bestimmt den Fortschritt und Wohlstand der Volksgruppen und der Volksgesamtheit. Durch die Weiterentwicklung der ethnischen Bildungssysteme und die Erweiterung der Horizonte von Minderheiten können die ethnischen Gruppen in Xinjiang bewusst in die moderne Marktwirtschaft geführt, die Interaktion zwischen der Volksgruppen entwickelt und neue inter-ethnische Verhältnisse entwickelt und konsolidiert werden.

3. Sprachen, Schriften und Xiyü-Kultur

In Vergleich zu anderen Regionen der Welt zeichnet sich Eurasien bis heute durch eine große Sprachenvielfalt aus. Dies zeigen historische Felsinschriften und Schriftrollen wie etwa aus Palmblättern oder Birkenrinde, die Reisende entlang der Seidenstraße in Karawansereien und an Wegkreuzungen hinterlassen haben. Allein das Nebeneinander und Durcheinander der Schriftzeichen machen den Reichtum an Sprachen sichtbar: Geschrieben wurde von rechts nach links (Aramäisch), von links nach rechts (Brahmi) und von oben nach unten (Chinesisch). Die verbreitetsten Verkehrssprachen waren einstmal das Sogdische (indogermanische Sprachfamilie) und das Malaiische (austronesische Sprachfamilie). Heute werden entlang der Seidenstraße zu Land und zu Wasser gut dreißig verschiedene größere Sprachen gesprochen. Als Hauptsprachen sind die mitteliranischen Sprachen (Brahmi, Sogdisch, Parthisch, Baktrisch); indischen Sprachen; Tocharisch; Tibetisch; Hsi-hsia; Chinesisch; Türkisch; Mongolisch; Syrisch; und Hebräisch zu nennen.⁶⁹ Die zukünftige Lingua franca könnte das English werden.⁷⁰

Xiyü war den Treffpunkt für einen kulturellen Austausch zwischen den vier antiken Weltkultur-Systeme (Ägypten, Mesopotamien, Indien und China) in der menschlichen Geschichte. Im Xiyü wurde zunächst die chinesische Sprache verwendet. Anfang des letzten Jahrhunderts haben der britische Archäologe Mark Aurel Stein in der antiken Stadt Niya im Hinterland der Taklamakan-Wüste die Chinesische Aufzeichnungen auf Holz gefunden. Die Nutzung von Chinesisch im Tarim-Becken ging bis in die Wei- und Jin-Dynastie (220-589 n. Chr.).⁷¹ Gegen Ende der östlichen Han-Dynastie kam der Hinayana, eine Strömung des Buddhismus, aus der antiken Region Gandhara, dem heutigen Grenzgebiet zwischen



Abb. 3-10 Die angeführten Schriftformen zeigen die wichtigsten Alphabetformen der heute noch aktiven Schriftkreise der Seidenstraße (Bild-Quelle: Frutiger: *Der Mensch und seine Zeichen - Schriften, Symbole, Signete, Signale*. 1978. S. 148)

69 Vgl. v. Gabain, A.: Sprachen und Völker im Tarim-Becken entlang der Seidenstraße. In: Franz, H. G. (Hg.): Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse. Graz: 1987. S. 93-119

70 Vgl. Höllmann, Thomas O.: 2004. S. 46 ff

71 Vgl. Stein, Mark Aurel: Ancient Khotan – Detailed report of archaeolog. explorations in Chinese Turkestan. Vol. 2 New York: 1907. S. CXII

dem südlichen Pakistan und dem nördlichen Afghanistan, nach Xiyü. Unter dem Einfluss des Buddhismus aus Gandhara wurde im Tarim-Becken die Kharoshthi-Schrift, auch Gandhari-Schrift, verwendet. Das beweisen die vom französische Forscher J. L. Dutreuil de Rhins in Khotan zusammengetragenen Texte im „Dhammapada“ sowie die von M. A. Stein in Niya entdeckten Fragmente buddhistischer Sutras. Viele Reiche in Xiyü wie Khotan, Shanshan, Kashgar und Kucha benutzten die Kharoshthi-Schrift nicht nur für religiöse Texte, sondern auch für ihre Amtssprache. Eine große Anzahl der von M. A. Stein entdeckten Kharoshthi-Schrift Dokumente aus Khotan, Niya und Loulan sind hauptsächlich Dokumente aus den Archiven des Shanshan-Königreichs aus dem 3. bis 4. Jahrhundert n. Chr.⁷² Die deutsche Turfan-Expedition von Le Coq entdeckte auch in der antiken Stadt Subhash und in den Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil Schriften und Bücher in Kharoshthi-Schrift, die ungefähr im 7. Jahrhundert n. Chr. entstanden sind.⁷³

Nach dem Aufstieg des Mahayana-Buddhismus erlebte die indische Kultur vor allem in der Ära der Gupta-Dynastie in Indien eine Renaissance. Die indischen Buddhisten verwendeten die Brahmi-Schrift und Sanskrit als Sprache. Das hatte einen erheblichen Einfluss auf den Buddhismus in Xiyü. Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. reiste der ertse chinesische buddhistische Mönch Fa-hsien (法显) von Chang'an über das südliche Tarim-Becken nach Indien, um den Buddhismus zu studieren und buddhistische Texte nach China zu bringen. Er reiste nicht nur als Pilger, sondern auch als Diplomat mit politischer Aufgabe. Er beschreibt in seinem »Reisebericht von den buddhistischen Königreichen« (佛国记), dass die Mönche Sanskrit und die Brahmi-Schrift lernen mussten. Das in Brahmi-Schrift verfasste Gupta-Manuskript, das M. A. Stein im buddhistischen Tempel der antiken Stadt Miran fand, stammt ebenfalls aus dieser Zeit.⁷⁴

72 Vgl. ebd., S. XCIV

73 Vgl. Lin, Meicun (林梅村): Two Tokharo-Gāndhārī Bilingual Documents from Kizil in the Le Coq Collection. In: Die Geschichte der auswärtige Beziehungen - Die Sammlung neuer historischer Daten von Informationen und Forschung (中外关系史 - 新史料的调查整理与研究) Ancient Chinese History Research Center of Beijing University. Beijing 2005. S. 79-97

74 Vgl. Haussig, Hans Wilhelm: Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit. Darmstadt : 1992. S. 211



DOCUMENTS ON PAPER IN TURKISH 'RUNIC' SCRIPT (M. I. xxxii. 006) FROM TIBETAN FORT, MIRAN.
(See Chap. XII, sec. 4, 6.)

Abb. 3-11 Dokumente auf Papier in Runic Skript
(Bild-Quelle: Stein: *Serindia*. Vol. 4. 1921. S. CLIX)



Abb. 3-12 frühe sogdische Dokumente
(Bild-Quelle: Stein: *Serindia*. Vol. 4. 1921. S. CLIV)



Abb. 3-13 altuigurische Seite aus dem Buch und Roll aus
"Tausend Buddhas", Tun-Huang.
(Bild-Quelle: Stein: *Serindia*. Vol. 4. 1921. S. CLXV)

Die Bevölkerung in Xiyü während der Han-Dynastie, bestand hauptsächlich aus den Volksgruppen der indoeuropäischen Sprachfamilien, wie zum Beispiel der tocharischen Sprachen und der skythischen Sprache. Ursprünglich waren bei den Einwohnern in Xiyü die drei beliebteste Sprachen Chinesisch, Kharoshthi und Brahmi, obwohl dies alle Fremdsprachen waren. Wenn man von der Sprachentwicklung absieht und die Schrift als Zeichen einer zivilisierten Gesellschaft in den Fokus nimmt, hat die Entstehung der Xiyü-Kultur nicht vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. begonnen. Die erste Verwendung der Brahmi-Schrift für die eigene Landessprache geschah in Khotan. Um das 4. Jahrhundert n. Chr. wurden in Khotan Dokumente in Brahmi-Schrift geschrieben und es entstand die Schrift Hotansakisch. Später wurden in der Region um Kucha und in der Turfan-Oase die brahmanische Sprache und die Brahmi-Schrift eingeführt und etwa im 7. Jahrhundert entstand auf die gleiche Weise Tocharisch A/Ost-Tocharisch und Tocharisch B/West-Tocharisch.⁷⁵

Im Jahr 840 zogen die Altuiguren aus der mongolischen Hochebene westwärts nach Zen-

75 Vgl. Haussig, Hans Wilhelm: 1992. S. 186 f

tralasien und etablierten in Turfan das Gaochang Uyghur Khaganate. Die Uiguren verwendeten zuerst Orchon-Runen (Abb. 3-11). In Turfan wechselten sie allmählich zur zentralasiatischen sogdischen Sprache (Abb. 3-12) und etwa im 9. Jahrhundert prägte sich die altuigurische Sprache aus (Abb. 3-13), die einen enormen Einfluss auf alle Volksgruppen Nordchinas hatte.⁷⁶ Damit entstand der Prototyp für die mongolischen und mandschurischen Alphabete. In der Zeit Toghan Timurs (元順帝, 1333–1370) in der Mongolen-Dynastie wurden buddhistische Lehrsätze in sechs Sprachen verfasst: Altuigurisch, Sanskrit, Tibetisch, Phagpa-Mongolisch, Xixia und Chinesisch.

Mitte der 1980er Jahre fanden der deutsche Linguist und Turkologe Marcel Erdal und die Islamwissenschaftlerin Monika Gronke in Yarkant eine Reihe von Karachaniden-Dokumenten aus dem 11. bis 12. Jahrhundert n. Chr., darunter sieben arabische Verträge, fünf arabische turksprachige Bücher und sieben altuigurische turksprachige Bücher.^{77, 78} Zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert dominierte in Zentralasien das Tschagatai-Khanat, dessen Turksprache mit dem arabischen Alphabet geschrieben wurde. Sie wird auch als tschagataische Sprache bezeichnet und wurde zur Grundlage der neu-uigurischen Standardsprache. Damit wurde die heutige uigurische Sprache zu einer direkten Nachfolgesprache des Tschagataischen.

Die Seidenstraße verband drei Hochkulturen: Iran, Indien und China. Zwischen diesen Hochkulturen gab es enge Beziehungen. Die auf der Seidenstraße üblichen Verkehrssprachen waren damals Chinesisch, Türkisch und Sogdisch. Die Sogdier waren ein Volk aus dem westlichen Iran, welches damals ebenfalls zu den Hochkulturen gehörte.

Die Völker Xinjiangs sind hinsichtlich ihrer sprachlichen Zugehörigkeit im Prinzip in drei

76 Vgl. ebd., S. 95

77 Vgl. Erdal, Marcel: The Turkish Yarkand Documents. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Volum 47, Issue 2, 1984. S. 260-301

78 Vgl. Gronke, Monika: The Arabic Yarkand Documents. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Volum 49, Issue 3, 1986. S. 454-507

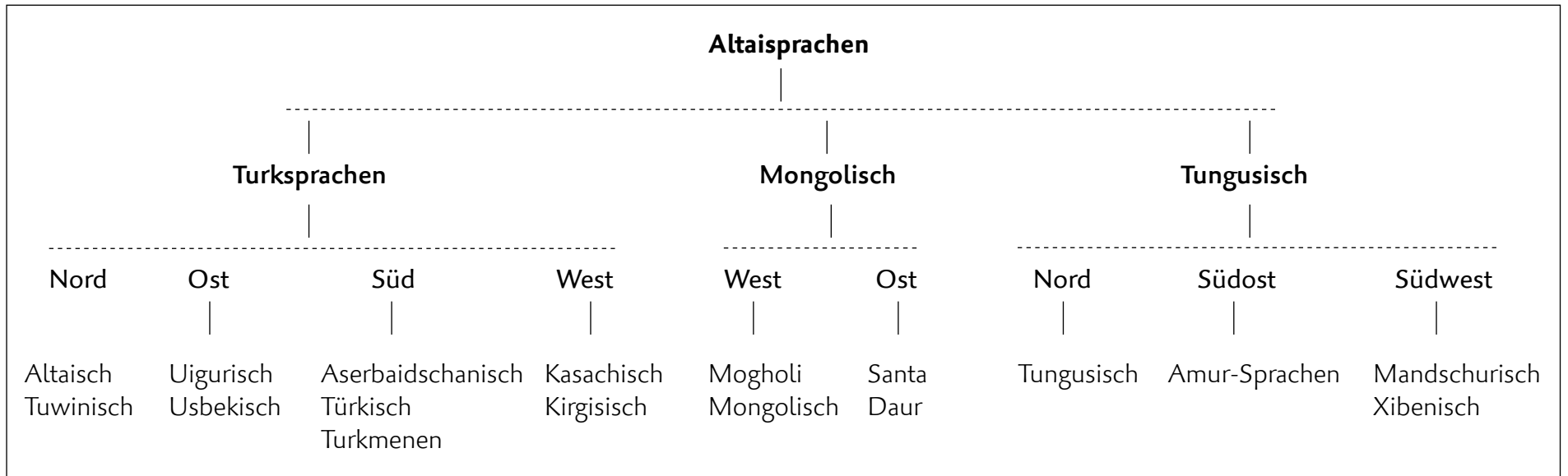


Abb. 3-14 Die Altaisprachen in Zentralasien (Grafik von Chen, Pu)

Gruppen unterteilt: Altaisprachen, indoeuropäischen Sprachen und sinotibetische Sprachen. Die Gruppe der altaischen Sprachen wird aus drei Sprachfamilien gebildet: den Turksprachen, den mongolischen und den tungusischen Sprachen.⁷⁹ (Abb. 3-14)

Die Turksprachen sind der größte und bedeutendste Zweig der altaischen Sprachen mit rund 40 relativ nah verwandten Sprachen, so dass die meisten Menschen dieser Sprachen miteinander ohne Übersetzung kommunizieren können. Die turksprachige Bevölkerung ist weit von Westen nach Osten weit verbreitet (von Osteuropa bis nach Sibirien, der westlichen chinesischen Provinz Gansu, der Uigurischen Autonomen Region Xinjiang und der Provinz Heilongjiang in Nordostchina). Die Aufgliederung erfolgt in eine nördliche (Altaisch, Tuwinisch), östliche (Uigurisch, Usbekisch), südliche (Aserbaidshanisch, Türkisch und Turkmenen) und westliche (Kasachisch, Kirgisisch) Gruppe. Die verbreitetste Turksprache ist das Türkische.⁸⁰

79 Vgl. Krader, Lawrence: 1966. S. 33

80 Vgl. ebd., S. 35

Die traditionelle Klassifikation der mongolischen Sprachen als Untergruppe der altaischen Sprachen teilt sich in einen westmongolischen (Mogholi, Mongolisch) und einen ostmongolischen (Santa, Daur) Hauptzweig auf.⁸¹

Die tungusischen Sprachen lassen sich in drei Gruppen einteilen: Nord-Tungusisch (das eigentliche Tungusisch), Südost-Tungusisch (Amur-Sprachen) und Südwest-Tungusisch (Mandschurisch, Xibenisch).⁸²

Die indoeuropäischen Sprachen sind die heute verbreitetsten Sprachfamilien der Welt. Die indoiranischen Sprachen sind der älteste und orientalischste Primärzweig des Indoeuropäischen.⁸³ Die indoiranische Sprachfamilie besteht aus den drei Hauptzweigen: Indoarisch, Iranisch und Nuristani.⁸⁴ Die iranische Sprache wird im Iran (Persien), in Pakistan, Irak, der Türkei, im Kaukasus, in Xinjiang und an anderen Orten gesprochen. Sie wird nach linguistischen, sekundär auch nach geographischen Gesichtspunkten in vier Hauptgruppen unterteilt:⁸⁵ (Abb. 3-15)

- ◆ Nordwest (Kurdisch, Belutschi - in Afghanistan, Iran, Pakistan, Oman, Turkmenistan)
- ◆ Südwest (Fars, Persisch, Tadschikisch - in Iran, Afghanistan, Tadschikistan, Usbekistan, Xinjiang, Turkmenistan, Bahrain, Irak)
- ◆ Nordost (Sogdisch - Yagnobi)
- ◆ Südost (Paschtunisch - in Afghanistan, Iran, Pakistan)

Die sinotibetischen Sprachen bilden mit rund 1,3 Milliarden Sprechern die zweitgrößte Sprachfamilie der Erde. Sie teilen sich nach Meinung der meisten Forscher in die beiden Hauptzweige Chinesisch und Tibetobirmanisch auf.⁸⁶

81 Vgl. Golden, Peter B.: An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden: 1992. S. 27

82 Vgl. ebd., S. 27 f

83 Vgl. Krader, Lawrence: 1966, S. 40

84 Vgl. Golden, Peter B.: Wiesbaden: 1992. S. 29 f

85 Vgl. ebd., S. 33 f

86 Vgl. ebd., S. 29

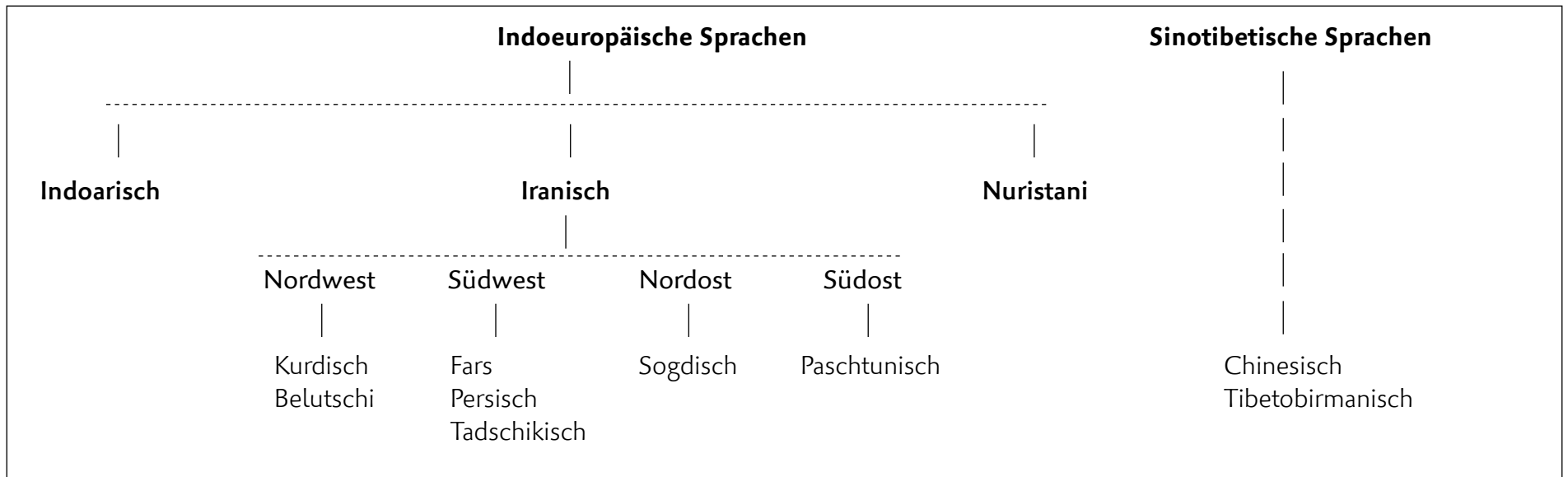


Abb. 3-15 Die Indoeuropäischen und Sinotibetischen Sprachen in Zentralasien (Grafik von Chen, Pu)

Im Hinblick der Sprachen und Schriften kann die Entwicklung der Xiyü-Kultur in drei Stufen eingeteilt werden:

Die erste Phase war die Zeit der Entstehung vom 2. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr., vertreten hauptsächlich durch die frühen Zivilisationen in Loulan und Khotan. Zu diesem Zeitpunkt gab es in Xiyü noch keine eigene Sprache. In mehreren Reichen von Xiyü wurden vor allem Fremdsprachen wie Chinesisch und Sogdisch sowie die Kharoshthi- und Brahmi-Schrift verwendet. Im 2. Jahrhundert v. Chr. herrschten die Hunnen in Xiyü, so dass in dieser Zeit die Xiyü-Kultur stark von der Kultur der nördlichen Steppen Zentralasiens beeinflusst war. In einem Grab in Gushi (heute: Turfan) in der Nähe der antiken Stadt Gaochang wurden viele Kunstwerke mit kulturellen Merkmalen der Hunnen gefunden. Ende des 2. Jahrhundert n. Chr. wurde der Buddhismus auch in der Region des Tarim-Beckens eingeführt. Seit dieser Zeit stand die Xiyü-Kultur unter großem Einfluss der hellenistischen buddhistischen Kunst aus Gandhāra und des griechisch-baktrischen Königreiches. Die von Sven Hedin gefundenen Schnitzereien im buddhistischen Tempel von Loulan und die von M.A. Stein gefundenen Wandmalereien in buddhistischen Tempelruinen von Miran zeigen deutliche Merkmale der hellenistischen buddhistischen

Kunst (Vgl. dazu Kapitel IV. 1.2.1).⁸⁷

Die zweite Phase war die Blütezeit im 5. bis 8. Jahrhundert n. Chr., vertreten vor allem durch die späten Zivilisationen von Shule, Kucha und Khotan. Damals reisten chinesische Mönche nach Westen, um den Buddhismus zu studieren, und gelangten zuerst nicht nach Indien, sondern nach Khotan. Xuan Zang (玄奘), ein buddhistischer Pilgermönch aus der Tang-Dynastie, brachte buddhistische Texte über die Seidenstraße nach China. Die in Khotan verbliebenen heiligen buddhistischen Schriften beeinflussten zu einem großen Teil den Khotan-Buddhismus. Im Bereich der Kunst hat die Maltechnik des berühmten Malers Weichi Yisen (尉迟乙僧) aus Khotan nicht nur den Stil der chinesischen Malerei der Tang-Dynastie beeinflusst, sondern auch einen bedeutenden Einfluss auf die koreanische und japanische Kunst ausgeübt.⁸⁸

Nach Einführung des Buddhismus in China wurde Kucha zu einem weiteren wichtigen buddhistischen Kommunikationszentrum in Xiyü. In der Geschichte des chinesischen Buddhismus gelangte Kumārajīva (鸠摩罗什), ein in Kucha geborener berühmter Mönch und Gelehrter, zu hohem Ansehen. Im Jahre 373 wurde er von König Yao Xing nach Liangzhou (heute in Wuwei, Provinz Gansu) und im Jahre 401 in die Hauptstadt Chang'an berufen, um an einem umfangreichen Übersetzungsprojekt buddhistischer Schriften teilzunehmen. Etwa 98 Sutras aus verschiedenen Xiyü-Sprachen wurden unter seiner Leitung ins Chinesische übersetzt. 52 Sutras sind davon bis heute erhalten und in die Dacangjing (大藏经), die große Schriftensammlung der chinesischen Tripitaka, aufgenommen worden.⁸⁹

87 Vgl. Lin, Meicun (林梅村): Wandel der Xiyü Zivilisation (西域文明的变迁) 2006.

In: Discovery of Civilizations of Central Asia (西域文明的发现)

URL: <http://dsr.nii.ac.jp/narratives/discovery/> (Digital Silk Road) (Stand: 06.03. 2014)

88 Vgl. Xiang, Da (向达): Chang'an in der Tang-Dynastie und die Xiyü Zivilisation (唐代长安与西域文明). Chongqing 2009

89 Vgl. Lin, Meicun (林梅村): Wandel der Xiyü Zivilisation (西域文明的变迁) 2006.

URL: <http://dsr.nii.ac.jp/narratives/discovery/> (Digital Silk Road) (Stand: 06.03. 2014)

Die dritte Phase war die Zeit der Transformation, vertreten vor allem durch die altuigurische Kultur von Turfan und die Karachaniden-Kultur von Kashgar. Mit dem Aufstieg dieser beiden Dynastien begann der Prozess der Turkistanization und Islamisierung im Tarim-Becken. Turfan bildete eine Ost-West-Verkehrsader und war eine multi-ethnische Siedlung, in der auch viele Ausländer aus Zentral- und Westasien lebten. Der Buddhismus aus Indien, der Zoroastrismus aus Westasien, der Nestorianismus aus Syrien und der Manichäismus aus dem Perserreich trafen in Turfan aufeinander.⁹⁰ Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckte die deutsche Turfan-Expedition eine mittelalterliche Bibliothek in den Tausend-Buddha-Höhletempel von Toyuq (Tuyu Gou). Hier fand man eine Vielzahl von religiösen Texten in 17 Schriften und 24 Sprachen.⁹¹

Vom 9. bis 11 Jahrhundert n. Chr., erlebten die Volksgruppen und Kulturen in Xiyü eine enorme Veränderung. Die indoeuropäische Volksgruppe in Kashgar und Khotan wurden gnadenlos von der turksprachigen Volksgruppe von der Bühne der Geschichte vertrieben und die islamische Kultur ersetzte in Xiyü die buddhistische Kultur. Dies geschah, weil die in Kashgar gegründete turkstämmige islamische Dynastie der Karachaniden einen über vierzig Jahre andauernden „heiligen Krieg“ gegen das buddhistische Königreich Khotan begann. Im Jahre 1006 das Reich von Khotan schließlich von den Muslimen erobert und ging endgültig unter. Viele Wissenschaftler glauben, dass die Schließung der Bibliothek in den Dunhuang-Höhlen direkt mit dem Sturz von Khotan in Zusammenhang stand. Seitdem wurde Kashgar ein wichtiges Kommunikationszentrum der islamischen Kultur.⁹²

In Xinjiang als multiethnischer, mehrsprachiger und multilingualer Region sind drei der wichtigsten sechs Sprachfamilien der Welt vertreten. Die überwiegende Mehrheit der eth-



Abb. 3-13 Tausend-Buddha-Höhletempel von Toyuq. Photo: Chen, Pu. April 2012

90 Vgl. von Le Coq, A.: Chotscho: Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan. Berlin 1913

91 Vgl. von Le Coq, A.: A Short Account of the Origin, Journey and Results of the First Royal Prussian (Second German) Expedition to Turfan in Chinese Turkistan, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (New Series) 1909, Volum 41, Issue 02, S. 299-322.

92 Vgl. Lin, Meicun (林梅村): Wandel der Xiyü Zivilisation (西域文明的变迁) 2006.
URL: [\(http://dsr.nii.ac.jp/narratives/discovery/\(Digital Silk Road\)\)](http://dsr.nii.ac.jp/narratives/discovery/(Digital%20Silk%20Road)) (Stand: 06.03. 2014)

nischen Gruppen Xinjiangs besitzt ihre eigene Sprache. Gesprochen werden: Uigurisch, Kasachisch, Mongolisch, Xibenisch, Kirgisisch und Chinesisch, wobei das Uigurische und Chinesische offizielle Amtssprachen im Uigurischen Autonomen Gebiet Xinjiang darstellen. Die Unterrichtsprachen in Grund- und Mittelschulen sind: Uigurisch, Chinesisch, Kasachisch, Kirgisisch, Mongolisch, Xibenisch und Russisch. An den Universitäten wird Sprachunterricht in Chinesisch, Uigurisch, Kasachisch und Mongolisch angeboten. Die Medien Xinjiangs – Rundfunk, Fernsehen, Printmedien – sind entsprechend vielsprachig. Nach wie vor sind die Sprachen der ethnischen Minderheiten praktizierte, mithin lebende Sprachen und stark verbreitet.⁹³ Im Jahre 2000 wurde das Internet-Portal „Xinjiangs Sprachen und Schriften“ (新疆语言文字网) eingerichtet, um Geschichte und gegenwärtige Situation der Sprachen und Schriften Xinjiangs online vorzustellen und über die neuesten Entwicklungen der verschiedenen diesbezüglichen Aspekte zu berichten.⁹⁴

93 Vgl. Lu, Xinhua (逯新华): Das aktuelle Status und Entwicklungsziel der Sprachen und Schriften in Xinjiang (新疆语言文字工作现状和发展目标) In: Language and Translation (语言与翻译) Urumqi 2008. Heft 4. S. 3–6

94 Vgl. <http://www.xjyw.gov.cn/> (新疆语言文字网) (Stand: 05.03. 2014)

4. Religionen und ihre Ausbreitung

Das Netzwerk der Seidenstraße war nicht nur ein wichtiger Handelsweg zwischen Asien und Europa, sondern auch der Hauptkanal des Austauschs und der Verbreitung östlicher und westlicher Kulturen. Der Buddhismus und der Islam als kulturelle Phänomene kamen somit schon früh nach Xinjiang, das als die Drehscheibe der Seidenstraße zu einem natürlichen Verbreitungs- und Aggregationszentrum der vielen Religionen Asiens und Europas wurde.

Bevor fremde Religionen nach Xinjiang kamen, gab es hier hauptsächlich Naturreligionen. An einigen Orten kannte man eine fortgeschrittene Form der Naturreligion, den Schamanismus. Etwa ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. wurden nacheinander fremde Religionen entlang der Seidenstraße nach Xinjiang eingeführt. Sie beeinflussten die in Xinjiang bestehenden lokalen Naturreligionen und allmählich entstand eine Vielzahl von Religionen, die nebeneinander koexistierten.⁹⁵ Im Laufe der Zeit und durch die Veränderungen der Politik der herrschenden Schicht veränderte sich der soziale Status aller Religionen und entwickelte sich weiter. Einige Religionen erfuhren eine Aufwertung aufgrund des Aufstiegs der herrschenden Schicht und anderen widerfuhr umgekehrt ein Niedergang.⁹⁶ Unabhängig davon, wie die unterschiedlichen Religionen an Gewicht zu- oder abnahmen und ihr Status sich änderte, hat sich die Situation der Koexistenz verschiedener Religionen in Xinjiang nicht grundlegend verändert. Historisch gesehen hat die Entwicklung der Religion in Xinjiang vier Phasen durchlaufen:⁹⁷

- ♦ Die erste Phase war diejenige der Naturreligionen. Die Phase von den Naturreligionen bis zum Einfluss der Fremdreigionen dauerte in Xinjiang mindestens mehrere tausend bis zehntausend Jahre.

95 Vgl. Li, Jinxin (李进新): Die Entwicklungsgeschichte der Religion in Xinjiang (新疆宗教演变史) Urumqi 2003. S. 2 f

96 Vgl. ebd., S. 8

97 Vgl. ebd., S. 4 f

- ♦ Die zweite Phase ist die des Buddhismus als Hauptreligion, in der jedoch noch eine Vielzahl anderer Religionen praktiziert wurde. Ende des 1. Jahrhundert vor Chr. breitete sich der Buddhismus vom Königreich Khotan aus der Taklamakan-Wüste kommend entlang der nördlichen und südliche Route der Seidenstraße aus. So kam beispielsweise der Buddhismus über die nördliche Route von Indien nach China und Japan. Neben dem Buddhismus verbreiteten sich auch der Nestorianismus, Zoroastrismus und Manichäismus entlang der Seidenstraße nach China, Korea, Japan und andere asiatische Länder. Diese Situation wurde bis zur Einführung des Islam beibehalten und hat mehr als tausend Jahren angedauert.⁹⁸

Der Nestorianismus war ein Zweig des syrischen Christentums. Er wurde offiziell während der Tang-Dynastie eingeführt und als erste christliche Konfession in China angesehen. Dem Christentum war eine Verbreitung im östlichen Kleinasien erst mit dem Beginn des Sassaniden-Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. möglich. Nach dem Jahre 846 begann der Nestorianismus langsam an Bedeutung zu verlieren, aber der Einfluss der katholischen Kirche konnte sich bis Ende des 16. Jahrhunderts in China halten.⁹⁹

Auch der Zoroastrismus und Manichäismus – beides Lehren persischen Ursprungs – wurden über die Seidenstraße verbreitet. Der Zoroastrismus, der in Persien Staatsreligion war, verbreitete sich vom 5. bis 1. Jahrhundert v. Chr. entlang der Seidenstraße nach Osten und gilt als die erste westliche Religion, die hier Fuß fasste. In Xinjiang werden die religiösen Bräuche des Zoroastrismus bis heute von einigen ethnischen Gruppen bewahrt und sind zu einem kulturellen Brauch geworden. z.B. bei den Flachland-Tadschiken.¹⁰⁰

98 Vgl. Uhlig, Helmut: 1986. S. 130-133

99 Vgl. Höllmann, Thomas O. : 2004, S. 95 ff

100 Vgl. ebd., S. 100

- ♦ Innerhalb der dritten Phase koexistieren Buddhismus und Islam als Hauptreligionen neben einer Vielzahl anderer. In dieser Phase verdrängte der Islam im Zuge des Krieges gegen das Königreich Hotan allmählich die buddhistischen Kräfte aus Süd-Xinjiang und wurde dort zur Hauptreligion, während der Buddhismus in Nord-Xinjiang vorherrschend blieb. Die dritte Phase dauerte mehr als sechs Jahrhunderte.
- ♦ Die vierte Phase wird gekennzeichnet durch den Islam als Hauptreligion. Am Anfang des 16. Jahrhunderts n. Chr. wurde der Islam im Ost-Tschagatai-Khanat obligatorisch umgesetzt und schließlich ersetzte er den Buddhismus und wurde zur wichtigsten Religion in Xinjiangs. Die Uiguren und andere ethnische Gruppen nahmen den Islam an. Buddhismus und Taoismus wurden nur noch von Han-Chinesen praktiziert. Im frühen 17. Jahrhundert übernahmen die Oirat-Mongolen den tibetischen Buddhismus, so dass in der Folge der Buddhismus in Nord-Xinjiang wieder aufblühte. Auch das katholische und orthodoxe Christentum wurden in Xinjiang eingeführt. Bis heute ist der Islam Hauptreligion.

Die Verbreitung des Christentums war eher gering im Vergleich zu der des Islams, welcher die anderen Religionen bei weitem übertraf. Nach der Eroberung des Persischen Reiches setzte sich die Expansion des Islams in östlicher Richtung fort. Er verbreitete sich zunächst in den städtischen Zentren entlang der Seidenstraße, später in den ländlichen Gegenden, gleichfalls in Zentralasien, China, Bengalen und später in Indonesien entstanden Moslemgemeinden, allerdings ohne militärische Eroberung oder politische Absorption.¹⁰¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, Xinjiang kann als multireligiöse Koexistenzregion beschrieben werden. Dort existieren Islam, Buddhismus (tibetischer Buddhismus und chinesischer Buddhismus), Taoismus, katholisches und orthodoxes Christentum nebeneinander. Schamanismus hat in manchen ethnischen Gruppen nach wie vor einen gewissen Einfluss. Die meisten Gläubigen in Xinjiang sind Anhänger des Islams (Uiguren, Kasachen,

101 Vgl. ebd., S. 97 ff

Hui, Kirgisen, Tadschiken, Tataren, Usbeken, Dongxiang, Salar und Bonan, insgesamt zehn ethnische Volksgruppen). Mongolen, Han, Xibe, Daur und einige andere ethnische Gruppen bekennen sich zum Buddhismus. Katholiken oder Protestanten setzen sich zusammen aus lediglich einer kleinen Zahl von Han. Die Russen sind überwiegend orthodoxe Christen oder praktizieren das Judentum.

4.1 Schamanismus

Schamanismus ist eine Naturreligion. Sie wurde nicht begründet, sondern ist das Ergebnis der natürlichen Evolution der ursprünglichen religiösen Vorstellungen.¹⁰² Der Schamanismus ist ein weltweites kulturelles Phänomen. In Zentralasien verteilt er sich auf verschiedene ethnische Gruppen der Altai-sprachen, wie zum Beispiel die ethnischen Gruppen Xinjiangs. Die Uiguren, Kasachen und Kirgisen vor dem 7. Jahrhundert, die Mongolen vor dem 13. Jahrhundert und Mandschuren vor dem 17. Jahrhundert haben im Allgemeinen an den Schamanismus geglaubt. Bis Ende der 1940er Jahre glaubte auch ein Teil der Kirgisen, Daur, und Xibe an den Schamanismus. Heute gibt es den Schamanismus als Religion in Xinjiang nicht mehr, hat indes innerhalb mancher Kreise der Uiguren, Kasachen, Mongolen sowie auch anderer ethnischer Volksgruppen noch einen gewissen Einfluss.

Die Formen des religiösen Denkens beim Schamanismus sind Animismus, Ahnenkult und Anbetung der Natur.¹⁰³ Die grundlegenden Merkmale des Schamanismus sind: keine Vorgänger, keine Lehre, Verehrung vieler Götter, keine Organisation, keine Priester und keine festen Tempel und Kirchen. Im Mittelpunkt des religiösen und kulturellen Phänomens des Schamanismus stehen der Schamane und vor allem seine Funktionen als Medizinmann, Wahrsager und Zauberer. Das Wort *Schamane* stammt aus der tungusischen Sprache und bedeutet Spannung, Aufregung und Heldentum. Die Schamanen sind als Vermittler zwischen der Geisterwelt und der realen Welt zu verstehen. Sie können die Gebete und Wünsche des Menschen zu den Göttern senden und den Menschen Gottes Wille mittei-

102 Vgl. Li, Jinxin (李进新): Urumqi 2003. S. 38

103 Vgl. ebd., S. 39

len. Der Religionswissenschaftler Campbell schreibt: „Die gesellschaftliche Funktion des Schamanen war es, als Dolmetscher und Vermittler zwischen dem Menschen und den Mächten hinter dem Schleier der Natur zu wirken.“¹⁰⁴ Die Schamanen erbringen soziale Dienst für die zivilgesellschaftliche Organisationen, sorgen für Ordnung im gesellschaftlichen Leben und die Organisation von sozialen Systemen, sie schränken das Verhalten der Menschen ein und regulieren für die Gemeinschaft den gemeinsamen Glauben und unterschiedliche religiöse Praktiken. Das Geschlecht spielt im Schamanismus keine Rolle. Schamaninnen waren sogar häufig und sehr beliebt.¹⁰⁵

Der Schamanismus hat verschiedene spezifische Überzeugungen und Objekte der Verehrung, die das religiöse Bewusstsein bilden. Zwischen solchen Objekten entstanden die Kommunikations-, Nutzens-, Anbetungs-, Fürsorge-, Antriebs-, Kampfes- und andere religiösen Verhaltensweisen. Die Schamanen versuchen durch verschiedene geistige Herangehensweisen, übermenschliche Fähigkeiten und besondere kosmische Kräfte, die Geheimnisse der Welt zu beherrschen.¹⁰⁶

4.2 Buddhismus

Der Buddhismus ist eine Religion, die vom 6. bis zum 5. Jahrhundert v. Chr. in Indien entstanden ist. Siddhartha Gautama, der Prinz des alten indischen Staates Kapilavastu, heute in Nepal gelegen, wird als Urheber gesehen.¹⁰⁷ Er wird als *Buddha* bezeichnet. Buddha (wörtlich „Erwacher“) ist ein Ehrentitel, der sich auf ein Erlebnis bezieht, das als Bodhi („Erwachen“) bezeichnet wird.¹⁰⁸ Zunächst verbreitete sich der Buddhismus nur auf dem indischen Subkontinent. Später wurde er als indische Staatsreligion etabliert.

104 Campbell, Josef: Die Masken Gottes. Bd. 1: Mythologie der Urvölker. München 1996. S. 327

105 Vgl. Li, Jinxin (李进新): Urumqi 2003. S. 43

106 Vgl. ebd., S. 46 f

107 Vgl. Glasenapp, Helmut: Die fünf Weltreligionen – Brahmanismus, Buddhismus, chinesischer Universalismus, Christentum, Islam. München: 1992. S. 77

108 Vgl. ebd., S. 74

Seit der Zeit des Maurya-Reichs verbreitete sich der Buddhismus in Richtung Norden und Süden. Der südliche Buddhismus (Theravada) verbreitet sich auf Sri Lanka und weit nach Südostasien, vor allem auf der Indochina-Halbinsel. Der nördliche (Mahayana) erreichte über die Seidenstraße Zentral- und Ostasien. Bereits im 1. Jahrhundert n. Chr., während der Östlichen Han-Dynastie, kam der Buddhismus durch Kaschmir zuerst nach Khotan (heute Hotan) in Xinjiang, das zum bedeutendsten buddhistischen Kulturzentrum an der Südroute der Seidenstraße wurde, und sodann in die anderen Oasenstädte rund um das Tarim-Becken. Gaochang (heute Turfan) entwickelte sich zum geistigen Zentrum an der Nordroute der Seidenstraße. Später verbreitete sich der Buddhismus bis ins alte Korea und nach Japan.¹⁰⁹ Es gab zahlreiche buddhistische Stätten in Xinjiang, durch die die beiden Routen der Seidenstraße führten. Heute findet man die bedeutendsten Relikte des Buddhismus wie Stupas und Klöster in Hotan, Kucha, Turfan und im Osten in Dunhuang.¹¹⁰

Die rasche Verbreitung des Buddhismus in Xinjiang hatte tiefe soziale Wurzeln. Vor und nach der Einführung des Buddhismus war Xinjiang in einer Phase der Entwicklung der Sklaverei. Es gab Dutzende von großen und kleinen Sklavenhalter-Regimen im und um das Tarim-Becken herum. Aufgrund der ständigen Kriege zwischen den einzelnen Regimen lag die Wirtschaft im Argen und die Menschen litten bittere Not. Die brutale Herrschaft und wirtschaftliche Ausbeutung durch Adelige der Hunnen verschärfte noch weiter das Leiden der arbeitenden Bevölkerung und die sozialen Gegensätze. Während der Vertreibung der Hunnen durch die Regierung in der Han-Dynastie hatten die Menschen aller Nationalitäten eine lange Zeit der Erholung. Gesellschaft und Wirtschaft wurden saniert. Das System konnte jedoch nicht die Armut in der arbeitenden Bevölkerung abschaffen, sondern nur lindern. Da die Mehrheit der Menschen in Not war und es keine Aussicht auf Besserung gab, setzten viele Menschen ihre Hoffnung, das Schicksal zu ändern, in den buddhistischen Glauben. Auf der anderen Seite waren die Sklavenhalter und

109 Vgl. Klimeit, H.-J.: Die Weltreligionen in Sinkiang in vorislamischer Zeit.
In: Franz, H. G. (Hg.): Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse. Graz: 1987. S. 80 f

110 Vgl. Glauche, Johannes W. : Der Stupa: Kultbau des Buddhismus. Klön: 1995. S. 30

Adligen daran interessiert, die Unzufriedenheit und Empörung der arbeitenden Menschen zu beenden, um ihre Herrschaft zu sichern. Deshalb konnte sich eine große Begeisterung und nachhaltige Unterstützung des Buddhismus aus zwei unterschiedlichen Kräften entwickeln. Das erklärt den schnellen Aufstieg des Buddhismus an verschiedenen Orten Xinjiangs.¹¹¹ Um das 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. herum hatte der Buddhismus sich zur wichtigsten Religion in Xinjiang entwickelt und erlebte seine Blütezeit. Zu dieser Zeit gab es rund um die Oasenstädte des Tarim-Beckens zahlreiche buddhistische Tempel mit Tausenden von Mönchen. Khotan (jetzt Hotan), Qiuci (jetzt Kuqa), Kashgar, Gaochang (jetzt Turfan) und andere Oasenstädte bildeten sich als buddhistische Zentren heraus. Zu dieser Zeit erreichte das Wissen über Buddhismus ein sehr hohes Niveau und zahllose buddhistische Texte wurden übersetzt. Als Beispiel sei nur der Name des großen Übersetzers Kumarajiva (鳩摩罗什) aus Kuqa genannt.¹¹²

Im 5. bis 7. Jahrhundert n. Chr. kam es aufgrund häufiger Überfälle durch Nomadenvölker wie Rouran und Türken und durch die häufigen Fusionskriege zwischen verschiedenen Regimen in Xinjiang zu langfristigen sozialen Unruhen. Der Bau buddhistischer Tempel und der vielen Tausend-Buddha-Höhlen, sowie die Zunahme der Zahl an Mönchen führten bei der arbeitenden Bevölkerung zu schweren wirtschaftlichen Belastungen.¹¹³ Die Menschen fanden zunächst noch im Glauben an den Buddhismus und in der Hoffnung auf Verbesserung der Lebensbedingungen Trost, dann jedoch begann die Begeisterung für den Buddhismus in Xinjiang tendenziell zu sinken.

Der Buddhismus wurde als die älteste der drei großen Weltreligionen in Xinjiang eingeführt und ist auch eine der am längsten verbreiteten. Die größte Zahl der Gläubigen und die größten sozialen Auswirkungen des Buddhismus gab es in Xinjiang. Historisch gesehen hatte der Buddhismus eine ebenso breite wie tiefgreifende Auswirkung auf Xinjiangs Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und Kunst. Der dortige Buddhismus hatte ein sehr

111 Vgl. Li, Jinxin (李进新): Urumqi 2003. S. 109 f

112 Vgl. Klimeit, H.-J.: 1987. S. 83

113 Vgl. Li, Jinxin (李进新): Urumqi 2003. S. 117

hohes Niveau erreicht, welches in der Architektur, in Skulpturen, Gemälden, Musik, Tanz, in den Tempeln und Grotten sichtbar wird. Der Buddhismus bildete und überbrachte wertvolles kulturelles Erbe und ist eine der Schatzkammern der Kunst und Kultur Chinas.

4.3 Islam

Heute ist der Islam mit mehr als 1 Milliarde Anhängern, nach dem Christentum, die zweitgrößte Weltreligion. Obwohl die Muslime über die ganze Welt verteilt sind, unterschiedliche Nationalitäten, ethnische Herkunft, Hautfarbe und Sprache haben, halten sie sich gemeinsam an die wesentliche religiöse Überlieferung des Islams. Das heißt: Es gibt nur einen einzigen Gott – Allah. Und im Einklang mit ihrem Verständnis folgen sie den Lehren des Korans. Die Angehörigen des Islams nennt man Muslime oder Moslems. Das Wort *Muslim* bedeutet „der sich (Gott) Unterwerfende“ oder „der sich (Gott) Hingebende“.¹¹⁴

Der Islam wurde erstmals bereits während der Tang-Dynastie (616–618) in China von Sahāba, was Begleiter bedeutet, also demjenigen des Propheten Mohammeds, eingeführt.¹¹⁵ Im frühen 10. Jahrhundert wurde sodann der Islam in Xinjiang eingeführt und konnte sich bis zum 16. Jahrhundert als Hauptreligion in Xinjiang entwickeln.

Während des islamischen Kriegs zwischen den Karachaniden und dem Königreich Khotan hat das Gaochang Uyghur Khaganate Khotan unterstützt, so dass sich die Beziehungen mit den Karachaniden allmählich verschlechterten. Die Karachaniden hassten das buddhistische Gaochang Uyghur Khaganate. Der uigurische Gelehrte und Lexikograph Mahmud al-Kāschgharī bezeichnete in seinem Werk »Die Sammlung der Dialekte der Türken« die nicht an den Islam glaubenden Gaochang-Uiguren als die wildesten Feinde.¹¹⁶

114 Vgl. Ohlig, Karl-Heinz: Weltreligion Islam - Eine Einführung. Mainz/Lutzen: 2000. S. 13

115 Vgl. Gladney, Dru C.: Muslim Tombs and Ethnic Folklore-Charters for Hui Identity. In: The Journal of Asian Studies, Ann Arbor: Aug. 1987 (Vol.46) No.3, S. 498

116 Vgl. Li, Jinxin (李进新): Urumqi 2003. S. 201–211

Kurz nach Untergang des Khotan-Königreiches starteten die Karachaniden im Jahr 1017 einen religiösen Krieg gegen das Gaochang Uyghur Khaganate, den Abmad Tughan Khan der Karachaniden persönlich organisierte und kommandierte. „Die Sammlung der Dialekte der Türken“ enthält mehrere Gedichte über diesen Krieg. Sie beschreiben die Hitze des Kampfes, die brutalen Szenen und die verheerenden Zerstörungen, die die islamischen Invasoren an der buddhistischen Kultur in Gaochang anrichteten. Die Truppen der Karachaniden verübten, ebenso wie in Khotan, nicht nur brutale Massaker an den Ungläubigen unter den Gaochang-Uiguren, sondern zerstörten auch mutwillig die buddhistischen Tempel. Die Armee des Gaochang Uyghur Khaganate leistete hartnäckigen Widerstand gegen die Invasion des Karachaniden, unterlag jedoch am Ende in diesem „Heiligen Krieg“. Der erste Verbreitungshöhepunkt des Islams in Xinjiang fand damit sein Ende.¹¹⁷

Nach der Eroberung von Xiyü übergab Dschingis Khan sein Erbe an seinen zweiten Sohn Tschagatai Khan, der das Tschagatai-Khanat begründete. Im Jahr 1353 nahm der Nachfolger Tughlugh Timur den Islam an. Er war der erste mongolische Khan, der zum Islam konvertierte. Er zwang auch seine mongolischen Könige und Minister zur Konvertierung. So setzte sich der Islam in der Folge auf dem Territorium des ganzen Khanat durch und das legte den Grundstein für den Status des Islams als universeller Glaube.¹¹⁸

Tughlugh Timur drängte dann in das andere buddhistische Zentrum Kuqa vor und zwang auch die dortigen Buddhisten, den Islam anzunehmen. Die Buddhisten von Kuqa leisteten hartnäckigen Widerstand. Es kam zu einer grausamen Verfolgung der Buddhisten von Kuqa und zu verheerenden Zerstörungen der buddhistischen Kultur. Buddhisten, die nicht zum Islam konvertierten, wurden getötet. Die Armeen zerstörten die buddhistischen Klöster und Statuen, verbrannten buddhistische Schriften. Die 1000-jährige buddhistische Kultur von Kuqa wurde fast vollständig zerstört.¹¹⁹

117 Vgl. ebd., S. 210

118 Vgl. ebd., S. 297 f

119 Vgl. ebd., S. 309 f

Der Nachkomme von Tughlugh Timur betrachtete den Islam als Werkzeug der Herrschaft und Expansion. Der dritte Khan Khidr Khoja startete einen "heiligen Krieg" gegen das buddhistische Zentrum Turfan. Bei der Einnahme von Turfan führten fanatische islamische Soldaten blutige Massaker unter den Buddhisten durch und verursachten eine gründliche Zerstörung der buddhistischen Kultur. Der vierte Khan Mohammed war einer der extremsten Fanatiker unter den Muslimen. Die Mongolen im Tschagatai-Khanat wurden unter schwersten Strafantrohungen von Mohammed Khan gezwungen, den Islam anzunehmen und sich mit den bereits islamisierten Uiguren zu vereinen.¹²⁰

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts hatte der Islam den Buddhismus bis in das letzte buddhistische Zentrum Hami verdrängt. Seit Beginn der Einführung des Islams bis zur Unterwerfung von Hami waren mehr als sechs Jahrhunderte vergangen. Nun war der Islam zur vorherrschenden Religion in Xinjiang geworden.¹²¹

Der Islam ist in Xinjiang die Religion mit den meisten Anhängern, der größten geografischen Ausbreitung und den größten sozialen Auswirkungen. Die an den Islam glaubenden Volksgruppen sind die Uiguren, Kasachen, Hui, Kirgisen, Tadschiken, Usbeken, Tataren, Dongxiang, Salar und Bonan.¹²² Etwa acht Millionen Menschen sind Muslime, mehr als 50 Prozent der gesamten Bevölkerung Xinjiangs.¹²³

Um das theoretische Wissen über den Islam zu fördern und die täglichen religiösen Tätigkeiten zu gewährleisten, wurde im Jahr 1987 die erste islamische Hochschule in China – das Xinjiang Islamische Institut – gegründet.¹²⁴ Seit 1990 wurden in vielen Orten Bibliotheken für islamische Schriften eröffnet. Die Lehre und Forschung des Islams erfüllt

120 Vgl. ebd., S. 312 f

121 Vgl. ebd., S. 311

122 Vgl. ebd., S. 544

123 Vgl. ebd., S. 546 f

124 Vgl. Su, Shengzhi (苏生智): Die Gründung des Xinjiang islamische Institut (新疆维吾尔自治区伊斯兰教经学院开学) In: chinesische Muslime (中国穆斯林) Beijing 1987. Heft Z1. S.11 f

nicht nur die Bedürfnisse der normalen religiösen Aktivitäten, sondern verbessert auch die Qualität und das Niveau des muslimischen religiösen Lebens. Seit Chinas Reform- und Öffnungspolitik im Jahr 1978 hat die Zahl der Moscheen drastisch zugenommen. Die Moscheen sind in allen Städten und Dörfern Xinjiangs verbreitet. In der Regel hat jedes Dorf ein oder zwei Moscheen.¹²⁵

Der Islam unterteilt sich in zwei große Richtungen: die Sunniten und die Schiiten. Die überwiegende Mehrheit der Muslime Chinas sind sunnitische Muslime. Die Pilgerfahrt ist eine wichtige religiöse Pflicht und Aktivität für Muslime. Jedes Jahr treten viele chinesische Muslime eine Pilgerfahrt in die heilige Stadt Mekka an. Die Sunniten bilden die größte Glaubensrichtung im Islam. Sie unterteilen sich wiederum in die vier sunnitischen Rechtsschulen der Hanafiten, Malikiten, Hanbaliten und Schafiiten. Nur die Pamir-Tadschiken sind schiitische Muslime.

125 Vgl. Li, Jinxin (李进新): Urumqi 2003. S. 540

Zusammenfassung

Aufgrund Xinjiangs besonderen geographischen und ökologischen Verhältnisse zeigt seiner multi-ethnische Kultur bemerkenswerte Eigenschaften der multi-dimensionalen Entwicklung. Xinjiang ist der einzige kulturelle Schnittpunkt der chinesischen Kultur, der indischen Kultur, der griechischen Kultur und der islamischen Kultur.¹²⁶ Die Seidenstraße entstand durch den wechselseitigen starken Wunsch nach Austausch zwischen den östlichen und den westlichen Kulturen. Vor dem großen Aufstieg des Seehandels war der Landverkehr die wichtigste Form des wirtschaftlichen und kulturellen Austauschs zwischen Asien und Europa. Über den Handels-, Wissen- und Kulturtransfer an der Seidenstraße spielten die Oasenstädte Xinjiangs eine sehr wichtige Rolle. Sie entwickelten sich schnell zu Verkehrs- und Lagerzentren. Es ist eine historisch belegte Tatsache, dass zu diesem Zeitpunkt Xinjiang die große Bühne des Austausch- und Migrationsprozesses zwischen Asien und Europa sowie zwischen den nomadischen ethnischen Gruppen Nordchinas und den sesshaften ethnischen Gruppen Südchinas bildete. Xinjiang ist nicht nur die Heimat von vielen ethnischen Gruppen geworden, sondern bildete auch ein Zentrum des kulturellen Austauschs zwischen dem alten China, antiken Griechenland, Indien und der arabischen Zivilisation.

Nach den existierenden Texten und der Auswertung der archäologischen Funde können die Kontakte zwischen den zentralen Gebiete Chinas und Xiyü zurückverfolgt werden bis in die Zeit vor der Qin-Dynastie. Im Jahre 138 v. Chr. während der westlichen Han-Dynastie eröffnete Zhang Qian die Seidenstraße, einen Verkehrsweg zwischen China, Zentralasien, Südostasien und Nordindien. Das war ein bedeutendes Ereignis in der kulturellen Austauschgeschichte Chinas mit dem Abendland. Bereits im Jahre 60 v. Chr. während

126 Vgl. Ji, Xianlin (季羨林): Der Status und die Rolle der Dunhuang- & Turfan-Forschung in der Geschichte der chinesischen Kultur. (敦煌学、吐鲁番学在中国文化史上的地位和作用)
In: Ji Xianlin Korpus, Band 6: Die chinesische Kultur und orientalischer Kultur (季羨林文集: 第6卷《中国文化与东方文化》) Nanchang 1996, S. 206-213

der westlichen Han-Dynastie gründete die Landesregierung das Xiyü-Protectorat, das sich über das Gebiet des heutigen Xinjiang erstreckte. Außerdem sorgten noch mehrere aufeinander folgende Regionalregierungen, wie das Göktürken-Reich, Gaochang Uyghur Khagan, Karachaniden, Ost-Tschagatai-Khanats usw. für einen ständigen Ausbau der militärischen und politischen Verwaltung in Xiyü. Die politische Verwaltung und flexible Grenzpolitik sicherten nicht nur eine soziale Stabilität in Xiyü, sondern sorgte auch für die ungehinderte Entwicklung der Seidenstraße und förderte die wirtschaftliche Entwicklung sowie den sozialen Fortschritts in Xiyü. Dies schaffte überhaupt erst die Voraussetzungen und legte den Grundstein für eine multi-ethnische kulturelle Entwicklung in Xinjiang.

Die vielen ethnischen Gruppen, die nach Xinjiang kamen, sich austauschten, gegenseitig bereicherten und zu einer neuen bunten Gemeinschaft zusammenwuchsen, machten die Xiyü-Kultur zu einer regionalen Kultur, die für Integration, Offenheit und Variabilität multi-ethnischer kultureller Besonderheiten steht. Das Wachsen eines ethnischen Bewußtseins und die Ausbildung der ethnischen Identitäten in Xinjiang stimuliert die Zunahme des Nationalismus und führt zu Spannungen zwischen den ethnischen Identitäten, die sich besonders seit 2009 in steigenden kulturellen Konflikten zeigen. Die Menschen in Xinjiang suchen Identität und Sicherheit. Die nachhaltige Entwicklung von Xinjiang erfordert, dass ethnische Konflikte positiv gewendet als kulturelle Vielfalt begriffen werden, welche die geistigen Werte der Menschheit verkörpern kann.



Höhlenrekonstruktion der zentralasiatischen buddhistischen Höhle der ringtragenden Tauben
Museum für Asiatische Kunst, smb-Spk, Berlin



KAPITEL IV **Die symbolische
Bildwelt Xinjiangs
in vorislamischer Zeit**

Religion spielt eine wesentliche Rolle in den kulturellen Überzeugungen und Ideen. Vor der Islamisierung Xinjiangs gab es hauptsächlich in Xiyü Naturreligion und Buddhismus. Die Funde zeigen, dass die Zeichen und Symbole eine entscheidende Rolle im gesellschaftlichen Leben spielten. Sie vermittelten und verbanden als Führungs- und Beteiligungskonzept das gesellschaftliche Leben durch Rituale. Durkheim geht davon aus, dass es „die soziale[n] Gefühle ohne Symbole nur eine ungewisse Existenz [hätten]. [...] So ist das soziale Leben unter allen seinen Aspekten und zu allen Augenblicken seiner Geschichte nur dank eines umfangreichen Symbolismus möglich.“¹

Durkheim beschäftigte sich mit der Frage nach dem Wesen der Religion. Dazu gehören bestimmte Vorstellungen und Symbole. In seinem 1912 erschienenen Werk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ stellt er als grundlegende Funktion von Religion die Stiftung eines gesellschaftlichen Zusammenhalts und einer gesellschaftlichen Identität heraus. Vorstellungen und Symbole dienen laut Durkheim dazu, eine Verbindung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits herzustellen. Dazu gehören z.B. Totems, Rituale, Feste usw. Aus diesen Praktiken entstehen symbolische Bilder, der Schweizer Gestalter und Designer Frutiger sagt über die symbolische Bildwelt:

„Dieses Symbolische im Bild ist ein unausgesprochener Wert, es ist ein Mittler zwischen der erkennbaren Realität und dem mystischen, unsichtbaren Reich der Religion, der Philosophie und der Magie; sie reicht deshalb vom bewusst Verständlichen bis in den Bereich des Unbewussten. Insofern kann man sagen, dass der Künstler oder Kunsthandwerker in Wirklichkeit ein Vermittler zwischen Welten – einer sichtbaren und einer unsichtbaren – ist.“²

Die im Folgenden angeführte Beschreibung der historischen Xiyü–Zeichen basiert auf uigurischen, chinesischen und westlichen Literaturrecherchen. Im Kapitel *Die symbolische*

1 Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main 1981. S. 316 f (Orig. 1912: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Félix Alcan)

2 Frutiger, Adrian: Symbole – geheimnisvolle Bilder-Schriften, Zeichen, Signale, Labyrinth, Heraldik. Bern u.a.: 2008. S. 44

Welt Xinjiangs in vorislamischer Zeit beziehe ich mich auf mehrere Zeichenbeispiele der Studie »Xinjiang: Höhlenmalereien« von Beihai Su (苏北海, 新疆岩画), da er die Felsbilder Xinjiangs im Zuge seiner zehnjährigen eingehenden Untersuchungen anthropologisch untersucht, fotografiert, dokumentiert und analysiert hat. Su lehrt Geschichte an der Xinjiang-Universität. Seinen Forschungsschwerpunkt bilden die Minoritätengruppen Nordwestchinas und der Xiyü-Kultur. Anhand mehrerer Beispiele von Xiyü-Zeichen vergleicht er innerhalb dieser Studie nicht nur die Felsbilder der verschiedenen Volksgruppen Xinjiangs miteinander, sondern auch die chinesischen und außerchinesischen Felsbilder, z.B. in Europa, Nordamerika und Australien. Die unten angegebenen Zeichenbeispiele werden einerseits den visuellen Zeichen Xiyüs aus vorislamischer Zeit zugeordnet, andererseits dem kulturellen Transfer entlang der Seidenstraße. Dabei handelt es sich um den kulturellen Austausch zwischen Asien und Europa in vorislamischer Zeit innerhalb Xinjiangs.

1. Die Zeichen der historischen vorislamischen Zeit

1.1 Die symbolische Bildwelt der Naturreligion

Nach den einschlägigen historischen Dokumenten und Materialien, die vor allem durch archäologische Ausgrabungen bekannt wurden, gab es in der Region Xinjiang drei Arten von Naturreligion: Naturkult, Fruchtbarkeitskult und Schamanismus. Sie bildeten sich nacheinander heraus; zum Teil existierten aber auch nebeneinander.

Der Naturkult ist die erste Form der Naturreligion und wurde auf der Basis von Animismus gebildet. Es ist die Verehrung der natürlichen Welt und der Kraft der Natur. Es gibt eine breite Palette von Elementen im Naturkult wie Himmel, Erde, Sonne, Mond, Sterne, Berge, Stein, Meer, See, Fluss, Wasser, Feuer, Wind, Regen, Gewitter, Schnee, Wolken, Regenbogen usw. sowie alle Phänomene der natürlichen Veränderungen. Die Verehrung von natürlichen Objekten und Naturkräften war eng mit den Wohnbereichen der Menschen verbunden. Das spiegelte auch die tatsächlichen Bedürfnisse der Menschen für gutes Wetter, Sicherheit und Wohlstand wider. Die im Tianshan- und Altai-Gebirge woh-

nenden Kasachen und Mongolen verehrten die dortige Bergwelt. Die Kasachen verehrten insbesondere auch die Sonne, den Mond, die Sterne, Thermalquellen und Bäume. Diese Art von Naturkult gehört zu den frühesten, umfangreichsten und ausgeprägtesten Phänomenen der ursprünglichen Glaubensvorstellungen. Feuerbach mutmaßt, dass Natur das erste und ursprüngliche Objekt der Religion sei. Diese Erscheinungsform habe sich vor allen Religionen in der Kulturgeschichte der Volksgruppen bewährt.³

Der menschliche Fruchtbarkeitskult ist ein weltweites historisches Phänomen. Zur Zeit der Matrilinearität waren die Glaubensvorstellungen bereits sehr stark ausgeprägt und regelten maßgeblich die Fortpflanzung und das wirtschaftliche Leben der Klans. Zu Beginn waren die Glaubensvorstellungen nur auf die Verehrung der Geschlechtsorgane fixiert. In der Mitteljungsteinzeit, der Blütezeit der Matrilinearität, entwickelte sich die Anbetung der Geschlechtsorgane durch die Zeichen der männlichen und weiblichen Genitalien weiter zum Totemismus.

Hierauf bezieht sich die »Studie zum Fruchtbarkeitskult« (生殖崇拜文化论) des chinesischen Anthropologen Guohua Zhao (赵国华), der seinen Forschungsschwerpunkt vor allem auf die Zeichen im Fruchtbarkeitskult legte. Er mutmaßt, dass der Mensch bestimmte Pflanzen und Tiere als Zeichen der männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane wählte, um für eine blühende Bevölkerung zu beten. Das war der Beginn der Verehrung der Genitalien. Für die Anbetung der Sexualorgane wählte ein Klan ein bestimmtes Zeichen als Totem - das Symbol des Klans. Ziel war es, durch den Totemismus die Mitgliederzahl des Klans zu erhöhen. Daher war der Totemismus eigentlich eine erweiterte, intensivere und stärker fokussierte Form des Fruchtbarkeitskults. Totemismus ist eine neue Entwicklungsstufe des Fruchtbarkeitskults, sein grundlegender Zweck war immer noch das Beten für eine große Personenzahl des Klans. Zhao führt weiter aus, dass der Fruchtbarkeitskult gleichzeitig untrennbar mit dem Naturkult und animistischen Vorstellungen verbunden ist.⁴

3 siehe Feuerbach, Ludwig: Vorlesungen über das Wesen der Religion: nebst Zusätzen und Anmerkungen.³ Berlin [1967] 1984.

4 Vgl. Zhao, Guohua (赵国华): Studie zum Fruchtbarkeitskult (生殖崇拜文化论). Beijing 1996. S. 371 f

Der Totemismus war ein universelles religiöses Konzept in prähistorischen Gesellschaften. Er entstand, als die Klangesellschaften sich zu einem bestimmten Zeitpunkt weiterentwickelten und die Menschen in dieser Entwicklungsphase begannen, die Ursprünge des Klans zu erkunden. Sie führten die Ursprünge ihres Klans häufig auf Tiere oder Pflanzen zurück, gelegentlich auch auf menschliche Vorfahren oder besondere Objekte, die sie als Ahnen verehrten und die als Beschützer und Helfer des Klans galten. Die Verbindung von Naturkult und die Suche der Ahnen führte zum Totemismus. Er ist nicht die Verehrung von Tieren und Pflanzen, sondern die Verehrung der Ahnen des Klans. Im Totemismus werden Personen als miteinander verwandt angesehen, wenn sie dasselbe Totem besitzen. In der Verwandtschaft zwischen Totem und Klan wurde oft der Ursprungsmythos reflektiert. Daher ist der Totemismus nicht auf ein bestimmtes Individuum, sondern auf eine ganze Gruppe von Menschen, Tieren und Pflanzen bezogen. Er ist die Anbetung einer bestimmte Flora und Fauna. Die Anhebung des geistigen Status war eine Verbesserung des menschlichen Geistes und auch ein wichtiger Durchbruch in den ursprünglichen Glaubensvorstellungen.⁵

Nach Durkheim sind „die sozialen Phänomene nicht im Individuum, sondern in der Gruppe entstehen“⁶. Unter den Bedingungen, die Menschen in Gruppen zusammenfassen, wird ein Kollektivgefühl aufgebaut. Diese Gefühle sind anders als die von Einzelnen. Sie sind „mächtiger und vergrößert, und verstärken wiederum seine eigene Gefühle. [...] Es spricht nicht mehr der einzelne, sondern die verkörperte und personifizierte Gruppe“⁷. Er weist auf das Phänomen hin, dass Menschen inmitten einer gesellschaftlichen Kraft leben, die soziale Macht kontrolliert und sowohl individuelles Verhalten als auch religiöse Überzeugungen bildet. „Der Mensch, der seine Pflicht erfüllt, findet in allen möglichen Bezeugungen an Sympathie, Wertschätzung und Zuneigung [...] jenes Gefühl der Stärkung, das er meistens nicht wahrnimmt, das ihn aber aufrichtet.“⁸ Der Mensch fand ein gewisses

5 Vgl. Su, Beihai (苏北海): Xinjiang Höhlenmalereien (新疆岩画). Urumqi 1994. S. 97 f

6 Durkheim, Émile: 1981. S. 317

7 Ebd., S. 290

8 Ebd., S. 291

Gefühl der kollektiven Macht in der Gemeinschaft, aber dieses Gefühl konnte er nicht individuell ausdrücken, sondern vermittelte es „nur mit Hilfe von religiösen Symbolen“⁹, die sie miteinander verbanden. Seine besondere Aufmerksamkeit widmete Durkheim der Darstellung des Totems durch materielle Gegenstände in Ritualen und Zeremonien. Diese Totemzeichen sind die konkrete Verwirklichung von Gefühlen des Menschen in der sozialen Solidarität.

Das Wort Totem stammt aus der Algonkin der nordamerikanischen Indianersprache. Es bedeutet tierisches, pflanzliches Wesen oder Ding, das als Ahne oder Verwandter eines Klans gilt, als zaubermächtiger Helfer verehrt wird und nicht getötet oder verletzt werden darf. Der Mensch glaubte, dass jeder Klan eine besondere Form der Verwandtschaftsbeziehung mit bestimmten Tieren, Pflanzen oder einem anderen natürlichen Objekt hatte. Die Entwicklung des Totemismus umfasste stets den damaligen gesellschaftlichen Zustand und die Umsetzung des Glaubenssystems. In seinen religiösen Aspekten spiegelte sich der Wunsch wider, mit einigen wichtigen Gegenständen der Umgebung Kontakt zu haben und Kontrolle auszuüben. Daher bildeten sich Totems aus der bewunderten Flora und Fauna, meistens aus dem Bereich der Grundnahrungsmittel, die zur Erhaltung des menschlichen Überlebens oder zumindest als Dekoration verwendet wurden.¹⁰ Ursprung und Zweck des Totems war das Beten der Mensch für eine bessere Population. Es war eine Weiterentwicklung des Fruchtbarkeitskultes.

Die zweite Bedeutung des Wortes Totem ist Zeichen des Klans. Das heißt, es handelt sich um eine Art von Logo-Effekt. Das Totem als Zeichen spielt eine wichtige Rolle in der prähistorischen Gesellschaft und war das früheste Zeichensystem der sozialen Organisation. In der Zeit der matriarchalen Klanschaft hatten Totems tiefgreifende Auswirkungen auf den Alltag der Menschen. Zu dieser Zeit waren eine Reihe von sozialen Aktivitäten wie Ehe, Religion usw. untrennbar mit dem Totem verbunden. Das Totem hatte mehrere Funktionen: Gruppen vereinen, Verwandtschaft schließen, gesellschaftliche Organisati-

9 Ebd., S. 292

10 Vgl. Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 292

onen bilden und voneinander unterscheiden. Zugleich war das Totem ein Zeichen der Anerkennung und des Schutzes. Die enge Mensch-Totem-Beziehung ist uralte. Angehörige eines Totems glaubten, wenn sie ihr eigenes Totem respektieren, werden sie unter seinem Schutz stehen, eine inhärente übermenschliche Qualität und Funktionalität bekommen und diese an die folgenden Generationen über die Kinder des Klans weitergeben können. Aus diesem Grund schnitzte man oft entsprechend der Vorstellungskraft Totemsäulen als Zeichen und stellte sie vor dem Dorf oder dem Haus auf. Es wurden sogar Tätowierungen auf der Haut des menschlichen Körpers angefertigt, was bedeutet, dass der Totem-Gott oft im Klan zugegen war und das Klanmitglied schützte. Der Mensch hatte spezielle Formen der Verehrung des Totems. Die Hauptform war Tanzen und Singen, um die Bewegungen des Totems nachzuahmen. Es gab im Totemismus alle Arten von Tabus. Das wichtigste Verbot bestand in der Untersagung von Sexualität zwischen den Angehörigen desselben Totemklans. Es kann gesagt werden, dass das Totem sowohl ein Zeichen des ganzen Klans als auch das eigene Zeichen jedes Klanmitglieds war. Das Totemsystem hatte eine wichtige Rolle in der Umsetzung der Exogamie, der Einheit und Solidarität des Klans, dem kulturellen Austausch und bei allen anderen Aktivitäten im Bereich des geistigen Lebens. Die Totemsysteme wurden in der matriarchalen und patriarchalen Klanschaft in den Augen der Klanmitglieder als gemeinsame, angebetete Kostbarkeiten betrachtet. Es prägte in allen Aspekten die soziale Organisation, den Glauben und die religiösen Rituale und war kein zufälliges Phänomen, sondern das Ergebnis natürlicher Entwicklungsbedingungen.¹¹

Die Region Xinjiang ist eines der ältesten Gebiete menschlicher Kultur in China. Wie in anderen Regionen wurden auch in Xinjiang ursprüngliche Glaubensvorstellungen entwickelt, z.B. die Anbetung der Seele, Naturkult, Anbetung der Flora und Fauna, Totemismus, Fruchtbarkeits- und Ahnenkult. In den späteren Phasen der Glaubensvorstellungen entstand allmählich der Schamanismus. In der Geschichte Chinas hatten die alten Volksgruppen wie Hunnen, Wuheng, Xianbei, Rouran, Gaoche, Turkvölker, Altuiguren und Jurchen an Schamanismus geglaubt. Xinjiang liegt im Zentrum Eurasiens und ist seit jeher

11 Vgl. ebd., S. 293

eine multiethnische Region. Schamanismus war weitverbreitet und alle ethnischen Volksgruppen in Xinjiang hingen ihm an. Später, mit dem Aufstieg und der Ausbreitung des Buddhismus, Islam und anderer Weltreligionen begann der Schamanismus allmählich an Bedeutung zu verlieren. Doch bis heute haben die Uiguren, Kasachen, Xibe, Daur, Kirgisen und andere ethnische Volksgruppen in unterschiedlichem Maße einige Züge des Schamanismus beibehalten.

Schamanismus als nativer Glaube der altaisch-sprachigen Volksgruppen hat ungewöhnlich tiefe Wurzeln. Mit der historischen und sozialen Entwicklung und dem vielseitigen ethnischen kulturellen Austausch ist Schamanismus immer noch weit verbreitet und konkurriert mit einer Vielzahl von größeren religiösen Überzeugungen, sogar den Weltreligionen. Im Widerstreit der verschiedenen Kulturen nutzt der Schamanismus sämtliche günstigen Bedingungen, um mit allen fremden Elementen vereinbar zu bleiben, mit ihnen zu verschmelzen und eine ausgeprägte geistige Kraft zu entwickeln.

In der Phase der Naturreligion beschäftigte sich der Mensch vor allem mit Sammeln, Jagen und Fischen. Die Symbolik des Naturkults reflektiert den damaligen Menschen durch Zeichen vor allem in Felsbildern. Ein Felsbild ist laut Duden-Definition eine in frühen Kulturen auf Felswände oder in Höhlen gemalte oder geritzte bildliche Darstellung. Sie waren die wichtigsten Dokumente der menschlichen Kultur und haben die prähistorischen menschlichen Wünsche, Ehrgeiz, Angst und Gebet sowie das wirtschaftliche und soziale Leben, Religion und Ästhetik gezeigt.¹² Die Felsbilder in Xinjiang haben ein sehr breites Themenspektrum und sind einer der bedeutenden antiken Kunstschatze Chinas. Auf diesen Felsbildern erschienen zahlreiche abstrakte und figürliche Zeichen, z.B. Punkte oder Wellenlinien; einige waren quadratischer Form, in Sternenform, aber auch aufwändige Grafiken, wie kreisförmige oder quadratische Spiralen, konzentrische Kreise, rautenfö-

12 Vgl. Zhou, Jingbao (周菁葆): Die Felsbilder der Seidenstraße. (丝绸之路岩画艺术) 2007
URL: <http://www.turfanological.com/article/article.php?articleid=70> (ACADEMIA TURFANICA)
(Stand: 06.08.2012)

mige Muster, Strudel, Kurven, usw.¹³ Sie spiegeln sehr deutlich das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben, die Kunst und Kultur als zivilisierte Errungenschaften der uigurischen Vorfahren des antiken Tarim-Beckens wider und verdeutlichen die Ästhetik und Weltanschauung des Menschen.

1.2 Xiyü–Buddhismus als kulturelle Verbindung

Im frühen Buddhismus wurden aufgrund des Einflusses des Hinayana-Buddhismus keine spezifischen, personenhaften Darstellungen Buddhas verwendet, sondern symbolische Zeichen wie Fußabdrücke, das Rad der Lehre, den Bodhi-Baum, der Stupa usw. Mit der anwachsenden Prosperität des Handels und dem kulturellen Austausch zwischen Asien und Europa wandelte sich der Hinayana-Buddhismus zum Mahayana-Buddhismus und verursachte dadurch die Veränderung der buddhistischen Kunst. Die Darstellung Buddhas wurde bildlich und spezifisch. Damit entstanden die Buddha-Statuen als anschauliche Zeichenformen. Nach dem Einmarsch Alexanders des Großen (im 4. Jahrhundert v. Chr.) hatte Indien eine enge Beziehung mit Griechenland und dadurch wurden die indischen und griechischen Kulturen integriert. Die buddhistische Kunst weist daher auch Tendenzen der griechischen Kunstrichtungen auf. Die Schaffung der Buddha-Statuen ist der größte Beitrag der Gandhāra-Kunst und ist sogar in der asiatischen Kunst ersichtlich.

1.2.1 Der Gandhara-Stil: Die Ost–Verbreitung der hellenistischen Kunst

Die buddhistische Kunst stammt ursprünglich aus Indien und wurde in China durch Zentralasien eingeführt, jedoch mit der allmählichen Verbreitung des Buddhismus in China seit der Östlichen Jin–Dynastie (317–420) begannen chinesische Künstler, Buddha nach ihrem eigenen Verständnis darzustellen, und in den Wandmalereien erschien Buddha seitdem mehr und mehr im chinesischen Stil. In der Regel wurde nicht gleich die ganze ursprüngliche Form vollständig aufgegeben, sondern es tauchten immer erst nach einiger Zeit bestimmte lokale Besonderheiten auf.

13 Vgl. Chen, Zhaofu (陈兆复): Die antike Felszeichnungen. (古代岩画) Beijing 2002. S. 219

In der Zeit der Sechs-Dynastien (220–589) verbreitete sich gleichzeitig mit dem Buddhismus der aus dem alten Indien stammende Gandhāra-Stil nach Osten hin, und allmählich bis nach Xiyü und in die Zentralchinesische Ebene. Der Gandhāra-Kunst wurde von den östlichen und westlichen Kulturen beeinflusst. Die Verbreitung des Gandhāra-Stils war vor allem durch den Austausch zwischen chinesischen und ausländischen Gesandten, Mönchen, Handwerkern und Geschäftsleuten auf der Seidenstraße aus Indien, durch Khotan und Kucha, und dann durch den Hexi-Korridor in die Zentralchinesische Ebene gebracht worden. Die Geschäftsleute spielten dabei die Rolle des Vermittlers und die Buddhisten des Verbreiters der Kultur.

In den alten buddhistischen Höhlenmalereien in Xiyü sind noch viele Beispiele für den Einfluss des Gandhāra-Stils zu finden. Die aus dem Ausland stammende Gandhāra-Kunst verbreitete sich in China und verband sich allmählich mit der lokalen chinesischen Kunst. So entstanden schließlich die besonderen Merkmale der chinesischen buddhistischen Kunst.

Gandhāra war eine antike Region im alten Nordindien, die heute um die Stadt Peschawar in Pakistan liegt. Aufgrund der mehrjährigen griechischen Herrschaft unter Alexander dem Großen zeigt der Gandhāra-Stil deutliche Einflüsse der griechischen Kultur. In der Gandhāra-Kunst fließen Elemente der griechischen, mediterranen und indischen buddhistischen Kultur zusammen. Der Gandhāra-Stil war ein buddhistischer Kunststil aus der Gandhāra-Region im 1. bis 6. Jahrhundert. Die buddhistische Kunst im Königreich Shanshan (鄯善) und Khotan (于阗, heute Hotan, Xinjiang) an der Südroute der Seidenstraße war stark von dem Gandhāra-Stil beeinflusst. Khotan war die Region, die als erste den Gandhāra-Stil übernommen hat. Ungefähr gegen Ende des 2. Jahrhunderts oder zu Beginn des 3. Jahrhunderts wurden einige Menschen aus Kuschana (贵霜帝国) in das Königreich Shanshan umgesiedelt. Sie nahmen die buddhistischen Überzeugungen und den Gandhāra-Stil mit.

Der Kreis Qakilik in Xinjiang gehörte in der Han-Dynastie zum Königreich Shanshan und ist durch die Ruinen von Miran weltberühmt geworden. Durch seine Lage an der Seidenstraße spielte es eine bedeutende Rolle für die Wirtschaft und Kultur und den damit

verbundenen Kulturaustausch. Das Königreich Shanshan übernahm den buddhistischen Einfluss sehr früh. Im 3. bis 4. Jahrhundert war Shanshan schon ein buddhistisches Land. Anfang des 20. Jahrhunderts wurden in den Ruinen von Miran zahllose buddhistische Schreine und Stupas aus der Shanshan-Zeit gefunden, darunter die Überreste von Wandmalereien (etwa um 300 n. Chr.), die einen starken Einfluss des Gandhāra-Stils erkennen lassen. Zwar kennt die Gandhāra-Kunst grundsätzlich keine Wandmalereien, sondern bezieht sich hauptsächlich auf hellenistische Skulpturen. Da sich im Tarimbecken kein geeigneter Stein zum Schnitzen fand, malten die Künstler in Xiyü in Mirans buddhistischem Tempel eine große Anzahl von Wandmalereien im Gandhāra-Stil.

In den Ruinen von Miran wurde das Porträt eines geflügelten Engels entdeckt (Abb. 4-1). Das Fragment stellt eine jugendliche Figur mit zwei Flügeln dar. Offenbar handelt es sich um einen Engel aus der buddhistischen Welt. Abb. 4-2 zeigt zwei Fragmente, gleichfalls aus der Ruine von Miran mit einer Wolke in einem Muster aus roter, weißer und schwarzer Farbe. Auf dem größeren Stück ist ein Porträt mit schwarzen Haaren zu sehen. Der Stil beider Wandmalereien ist sehr ähnlich: Die Gesichter sind rundlich dargestellt, die Augen weit geöffnet und groß. Der geschlossene rote und breite Mund zeigt eine runde, weiche Form. Die Gewänder sind glatt ohne Faltenwurf. Beide Fresken von Miran sind mit prägnanten Linien, präzisen Formen und dicker Farbe Beispiele für den sehr realistischen, einfachen, schlichten und klaren Xiyü-Stil, der tief in der buddhistischen Kultur Gandhāras verwurzelt ist.¹⁴ Es bedeutet, dass die Miran-Kunst in Xinjiang aus dem Gandhāra-Stil entstanden ist.

Der frühe Kunststil in Shule (heute der Kreis Kashgar und Maralbexi), Kucha (heute der Kreis Kuqa und Bay) und Gaochang (heute Turfan) an der nördlichen Route der Seidenstraße in Xinjiang war ebenfalls stark von dem Gandhāra-Stil beeinflusst. Shule war die erste Station auf der Nordroute der Seidenstraße und hing dem Buddhismus an. Deshalb können die dortigen Wandmalereien und Skulpturen als Reflexion und Kommunikati-



Abb. 4-1 Geflügelte Engel. Shanshan. Die Ruinen von Miran in Xinjiang. (Bild-Quelle: Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): *Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 14. Wandmalereien in Klöster*. (中国美术全集 14. 寺观壁画) 2006. S. 2)



Abb. 4-2 Geflügelte Engel. Shanshan. Die Ruinen von Miran in Xinjiang. (Bild-Quelle: Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): 2006. S. 3)

14 Vgl. Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): *Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 14. Wandmalereien in Klöster* (中国美术全集 14. 寺观壁画). Beijing 2006. S. 2

onsformen des religiösen Denkens im Gandhāra-Stil angesehen werden. Kucha war ein Zentrum der buddhistischen Kultur und Kunst an der Nordroute der Seidenstraße und hat herausragende künstlerische Leistungen in der Wandmalerei hervorgebracht, z.B. in den Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil gab es zahlreiche Wandmalereien und Skulpturen im Gandhāra-Stil. Seit dem 3. Jahrhundert breitete sich der Buddhismus in Gaochang aus. In den Höhlen von Bezeklik, im Tausend-Buddha-Höhlentempel von Toyuq und in den Ruinen des uigurischen buddhistischen Tempels ist der klare Zusammenhang des Gandhāra-Stils aus Kucha und Shanshan offenkundig. Seitdem wurden in vielen Ruinen, beispielsweise den Mogao-Grotten in Dunhuang, in den Binglingsi-Grotten im Kreis Yongjing in der chinesischen Provinz Gansu und in den Yungang-Grotten innerhalb der chinesischen Provinz Shanxi usw., Spuren des Gandhāra-Stils gefunden. Allmählich breitete er sich weiter nach Osten bis nach Japan und Korea aus und brachte die Buddha-Statue in den Fernen Osten.

Der Gandhāra-Stil ist einer bestimmten Epoche zuzuordnen. Im 1. Jahrhundert n. Chr. entstanden die ersten Darstellungen Buddhas als Person in einem von der griechischen Kunst inspirierten Stil auf Münzen und als Statuen. Zuvor waren ausschließlich symbolische Darstellungen (z.B. Stupa, Dharmachakra und Bodhi-Baum) üblich. Im Mahayana-Buddhismus nimmt der Buddha eine wichtige Position ein. Diese Skulpturen wurden zu Vorbildern aller späteren Darstellungen Buddhas. Gandhāra-Buddha-Statuen wirken sehr elegant. Die Nase, Augenhöhlen, Lippen und das Kinn der Buddha-Figuren in der Gandhāra-Kunst haben bestimmte Merkmale der Europäer, sogar der Faltenwurf ist demjenigen griechischer Skulpturen ähnlich und zeigt einen ruhigen und edlen Ausdruck. Im Geist und Temperament sind sie jedoch nicht europäisch. Sie haben ein freundliches Gesicht und leicht geschlossene Augen, wirken tolerant, nachdenklich und friedlich und spiegeln eine edle orientalische Seele.

Das 5. und 6. Jahrhundert war in China die Zeit der Südlichen und Nördlichen Dynastien. Gefördert vom Wei-Kaiser Xiaowen (魏孝文帝) erlebte die Bildhauerei chinesischer Buddha-Statuen eine Blütezeit. Der Stil der Buddha-Plastiken wurde länglicher, dünner und zierlicher (秀骨清像) und bekam eine elegante kunstvollere Wirkung. Damals wurde in der buddhistischen Kunst eine abstrakte Ausdrucksform mit symbolischen und grafi-

schen Linien entwickelt. Dieser Stil war sehr ernst und zeigte deutlich den Einfluss des Gandhāra-Stils. Der Gandhāra-Stil war eine Kombination der indischen Kultur und der östlichen und westlichen Kulturen. Aus der westlichen Kultur hatte er die persische und griechische Kunst absorbiert, die während der Ausbreitung nach Osten hin in Xinjiang und entlang der Seidenstraße bis nach Dunhuang in der Provinz Gansu beliebt war.

Die sitzende Buddha-Statue der späten Zhao-Dynastie (338 n. Chr.) aus vergoldeter Bronze ist die älteste überhaupt erhaltene Buddha-Statue und hat besondere Bedeutung für die chinesische buddhistische Skulpturgeschichte. (Abb. 4-3) Der Stil hat allmählich den Einfluss des frühen Gandhāra-Stils verloren und ist ein typisches Beispiel für die Entwicklung zum Buddha chinesischen Stils. Der Charakter der Statue mit hohem Haarknoten, breiter und flacher Stirn hat sich aus dem Gandhāra-Stil entwickelt, dabei im Gesamteindruck bereits stark verändert, z.B. sind die Augenbrauen wie Rutenhirse, die Augen wie Mandeln, zudem tiefe Augenlider und eine feine Nase. Erwähnenswert ist, dass die Statue nicht männlich aussieht, aber auch nicht weiblich. Sie wirkt sehr ruhig, würdevoll und schön. Sie hat schlanke Finger und ihre Schultern hängen natürlich herab. Solche nicht-männlichen und nicht-weiblichen buddhistischen Statuen sind sehr magisch, deutlich von der griechischen und römischen Kunst beeinflusst und scheinen die Menschen in eine Traumwelt oder eine Nicht-Realität einführen zu können.¹⁵



Abb. 4-3 Vergoldeter sitzender Bronzebuddha. Spätere Zhao-Dynastie (338 n. Chr.). (Bild-Quelle: Lin, Shuzhong (林树中) (Hg.): *Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 25. Die Skulptur der Sechs Dynastien.* (中国美术全集 25. 魏晋南北朝雕塑) 2006. S. 29)

1.2.2 Der Gupta-Stil

Während sich der Buddhismus entlang der Seidenstraße nach Osten verbreitete, setzte durch den Einfluss des chinesischen Kunststils der Prozess der Säkularisierung ein, der dazu führte, dass in der religiösen Kunst reale Menschen als Vorlage dienten und möglichst lebensnah wiedergegeben wurden. Die Buddha-Figuren gingen allmählich vom Überweltlichen zum Freundlich-Menschlichen über. Viele chinesische buddhistische Mönche wie

15 Vgl. Lin, Shuzhong (林树中) (Hg.): *Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 25. Die Skulptur der Sechs Dynastien* (中国美术全集 25. 魏晋南北朝雕塑). 2006. S. 11

Xuan Zang¹⁶ und Yi Jing¹⁷ reisten nach Indien, um den kulturellen Austausch mit Indien zu fördern. Die buddhistischen Skulpturen wurden durch den Stil der Gupta-Dynastie¹⁸ in Indien inspiriert und wirkten einfach, prachtvoll, edel und schön. Der Gupta-Stil ist die indische Kunst der Gupta-Dynastie von etwa 320 bis 550 n. Chr. Diese Epoche gilt als das Goldene bzw. Klassische Zeitalter der indischen neoklassischen Kunst. Sie etablierte die ästhetischen Ideale und künstlerischen Normen des indischen Klassizismus und war ein Ausdruck der Wiederbelebung der indischen Traditionen. Der Gupta-Stil unterschied sich stark vom Gandhāra-Stil. Die Buddha-Statuen des Gupta-Stils zeigen einen meditativen ruhigen Geist in edler und reiner körperlicher Gestaltung. Die geistige Schönheit wurde als innere Seele der körperlichen Schönheit und die körperliche Schönheit als ein unmittelbarer Ausdruck der geistigen Schönheit gesehen. So erreichte er ein hohes Maß an Harmonie und Einheit. Obwohl die Buddha-Statuen vom Gupta-Stil beeinflusst waren, ist Xiyü nicht blind der fremden Kultur gefolgt, sondern der neue Stil verschmolz mit der inhärenten traditionellen Kunst und es entstand ein einzigartiger neuer Stil. In ihm nehmen manche der Buddha-Statuen eine lebendige Haltung ein, tragen leichte Kleidung mit zarten Faltenlinien, oft mit nacktem Oberkörper, großer Brust, breiten Schultern und schmaler Taille. Diese Merkmale wurden jedoch nicht sehr betont, es war kein reiner Gupta-Stil mehr, sondern entsprechend der Ästhetik der chinesischen Nation abgeändert und verschmolzen mit dem traditionellen ethnischen Stil. Dies war eine neue Art des kontinuierlichen Austausches von buddhistischer Kunst zwischen China und Indien. Dieser Stil kann als neuer Meilenstein in der Entwicklungsgeschichte gesehen werden.¹⁹

16 Xuanzang (玄奘) (603-664) war ein buddhistischer Pilgermönch aus China, der 629–645 die Seidenstraße und Indien bereiste.

17 Yi Jing (义净) (635-713) war ein buddhistischer Mönch, der zur Zeit der Tang-Dynastie lebte. Er bereiste in 25 Jahren mehr als 30 Länder, sammelte über 500.000 buddhistische Verse in Sanskrit und übersetzte 61 Manuskripte in die chinesische Sprache.

18 Die Gupta (320 bis 550 n. Chr.) waren eine indische Herrscher-Dynastie. Die Epoche der Gupta-Dynastie gilt als Goldenes bzw. Klassische Zeitalter der indischen Geschichte.

19 Vgl. Shi, Yan (史岩) (Hg.): Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 26. Die Skulptur der Sui- und Tang Dynastien (中国美术全集 26. 隋唐雕塑). Beijing 2006, S. 3-10

1.2.3 Tibetischer Buddhismus

Den tibetischen Buddhismus, der zum Mahayana-Buddhismus gehört, bezeichnet man auch als Lamaismus. Da Xinjiang im Zentrum von Asien liegt, zeigt die tibetische buddhistische Kunst Einflüsse von indischer, nepalesischer, griechischer und chinesische Kunst. Wir können sehen, dass die tibetische buddhistische Kunst viele Inspirationen aus der buddhistischen Kunst des Gupta-Stils und der indischen Kunst bekommen hat. Nach dem indischen, nepalesischen und chinesischen Stil entwickelten die Xiyü-Künstler ab der Mitte des 15. Jahrhunderts einen einzigartigen Stil des tibetischen Buddhismus.

2. Die symbolische Bildwelt im vorislamischen Xinjiang

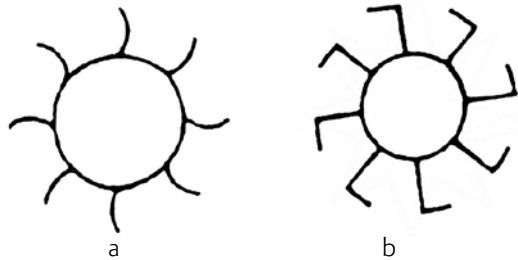


Abb. 4-4

(a)Sonnenzeichen. Kreta
 (b)Trojanische Fuß-Sonne.
 (Bild-Quelle: Frutiger, A.: *Symbole*.
 2008. S. 46 f)



Abb. 4-5 Sonnenzeichen. Xinjiang
 (Bild-Quelle: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.):
Die Felskunst der Seidenstraße.
 (丝绸之路岩画艺术) 1993. S.116)

2.1 Sonne und Sterne

„Der Sonnenkult darf als der verbreitetste und der früheste Kult angesehen werden“²⁰. Abb. 4-5 zeigt das im Norden des Tianshan-Gebirges von den Kasachen sehr verehrte Sonnensymbol. Mit einem Pferd als Opfer wird die Sonne geehrt. Diese Symbolik gehört ebenfalls zum Brauchtum der alten Skythen. Sie glaubten, dass nur schnelle Pferde die Sonne einholen konnten. Auf dem Felsenbild galoppiert ein Pferd auf die Sonne zu. Die Zeichen geben dieses Denken visuell wieder.²¹

Die beiden Zeichen „1“ und „9“ im Barluke-Gebirge bedeuten, dass dieses Stück Weide in alten Zeiten zwei Nomadenstämmen, nämlich „1“ und „9“ gehörten. (Abb. 4-6) Der rechte Kreis ist ein Zeichen der von beiden Stämmen verehrten Sonne. Die linke Seite der mittleren und kleinen der drei miteinander verbundenen Kreise zeigt die Sterne. Die Nomaden legten großen Wert auf die Symbolik des nächtlichen Himmels und der Sterne, um die Richtung, Zeit und den Klimawandel zu identifizieren; deshalb waren die Nomaden in der Regel reich an Kenntnissen in der Astronomie.

Abb. 4-7 zeigt die von den antiken Hirten verehrten Sterne. In früheren Zeiten waren die wissenschaftlichen Erkenntnisse äußerst gering, aber die Hirten konnten sich in der Nacht an den Sternen orientieren, um die verschiedenen Erscheinungen der Natur zu identifi-

20 Frutiger, Adrian: *Symbole : geheimnisvolle Bilder-Schriften, Zeichen, Signale, Labyrinth, Heraldik*. Bern/Stuttgart/Wien 2008. S. 46

21 Vgl. Su, Beihai (苏北海)/Zhang, Yan (张岩): Die von den Felsbildern im Dushanzi Dorf Xinjiangs spiegelte viehwirtschaftliche Kultur (新疆米泉县白杨河乡独山子村岩画所反映的牧业文明). In: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): *Die Felskunst auf der Seidenstraße (丝绸之路岩画艺术)*. Urumqi 1993. S. 111

zieren. Die Herde war eine Lebensquelle der Nomaden. Um die Entwicklung der Herden sicherzustellen, waren die Nomaden ständig bemüht, die Änderungen des Mondes und der Sterne zu beobachten und die Schlüsse, die sie aus ihren Beobachtungen zogen, für den Schutz und die Entwicklung der Viehzucht zu nutzen. Die Felsbilder in Xinjiang stellen die Verehrung von astronomischen Objekten des Naturkults dar und deuten damit auf das astronomische Verständnis der Nomaden hin.²²

2.2 Geometrie: Die West-Verbreitung der Yangshao-Kultur Chinas

Nach archäologischen Funden und Studien hat es bereits mindestens 3000 Jahre v. Chr. schon häufige Kontakte zwischen den östlichen und westlichen Kulturen in Xinjiang gegeben. Während dieser Zeit verbreitete sich die Yangshao-Kultur (5000–2900 Jahre v. Chr.) vom Gelben Fluss der zentralchinesischen Ebene zuerst bis ins heutige Gebiet von Xinjiang und dann entlang des Tianshan-Gebirges weiter nach Westen, ungefähr bis ins heutige Kasachstan. Die Yangshao-Kultur ist bekannt für ihre charakteristische bemalte Keramik.²³ Während der West-Verbreitung der Yangshao-Kultur kamen wahrscheinlich auch die geometrischen Zeichen der zentralchinesischen Ebene nach Xiyü und wurden zu wichtigen Symbolen der frühen Bewohner von Xiyü.

Die Zeichen auf den Felsbildern des Kunlun-Gebirges sind besonders zahlreich. Fast alle sind geometrische Zeichen, sowohl regelmäßige als auch unregelmäßige. (Abb. 4-9; Abb. 4-10) Die regelmäßigen geometrischen Zeichen sind Kreise, Spiral-, Quadrat-, Rauten-, Wellen-, Swastika-, Dreiecks- und umgekehrte Dreiecks-Muster. Die geheimnisvolle Bedeutung der geometrischen Zeichen galt als Darstellung der Magie. In den prähistorischen Gesellschaften und später im Schamanismus waren Magier die autorisierten Sprecher der



Abb. 4-6 Sonne und Sterne. Xinjiang (Bild-Quelle: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): 1993. S. 234)



Abb. 4-7 Sterne. Xinjiang (Bild-Quelle: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): 1993. S. 234)

22 Vgl. Su, Beihai (苏北海)/Zhang, Yan (张岩): Die von den Felsbildern im Kelaquke Weideland Xinjiangs spiegelte antike viehwirtschaftliche Kultur (新疆托里县玛依勒山喀拉曲克牧场岩画所反映的古代猎牧文明). In: Jingbao Zhou (周菁葆) (Hg.): Das Felskunst der Seidenstraße (丝绸之路岩画艺术). Urumqi 1993. S. 227

23 Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Neolithische Siedlungen der Yangshao-Kultur in Nordchina. München 1982. S. 1

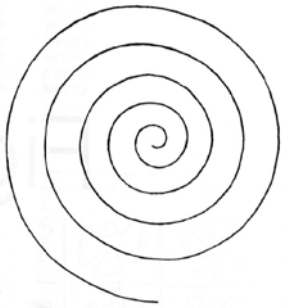


Abb. 4-8 Die Spirale
(Bild-Quelle: Frutiger, A.:
Symbole. 2008. S. 182)



Abb. 4-9 Verschiedene geometrische Zeichen des Kunlun-Gebirges
(Bild-Quelle: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): 1993. S. 537)



Abb. 4-10 Verschiedene Zeichen in Xinjiang
(Bild-Quelle:
Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): 1993.
S. 524)



Abb. 4-11 Verschiedene bemalte Zeichen in der Yangshao-Kultur.
(Bild-Quelle:
Xie, Ruijv (谢瑞琚): *Prähistorische Archäologie im Ganqing Gebiet Chinas*.
(甘青地区史前考古) 2002. S. 93)



Abb. 4-12 Rautenmuster auf einem neolithischen Topf. Yangshao-Kultur.
(Bild-Quelle: Xie, Ruijv (谢瑞琚): 2002. S. III)



(a) Frontalansicht



(a) Frontalansicht

Abb. 4-13 Spiralmuster auf einem Henkeltopf der Majiayao-Kultur, Ton, rote und schwarze Bemalung (Bild-Quelle: Prunner: *Symnolik des chinesischen Universismus: Tafelband*. 1986. S. 16-17)

Welt und bildeten eine Brücke zwischen der realen und der geistigen Welt.²⁴ Das Rautenmuster (Abb. 4-12) soll ein Himmelssymbol sein. Die Spirale (Abb. 4-8; Abb. 4-13) steht für die heilige Bedeutung des Totems und die Seelen von Vorfahren, symbolisierte aber auch „die geheimnisvolle Vulva“²⁵. Die Totems galten als der Schutzgott des Klans und spielten eine bedeutende Rolle in der Magie.

Den Felsbildern liegen indigene religiöse Motive zugrunde und die meisten von ihnen stellen irgendeine Art von Magie in den religiösen Überzeugungen dar. Vergleicht man die Muster und Zeichen auf den bemalten Keramiken der chinesischen Majiayao-Kultur in der Jungsteinzeit, die auch als Gansu Yangshao-Kultur bezeichnet wird, mit den Zeichen in Xinjiang (Abb. 4-10), gibt es Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten. Einige Zeichen haben jedoch lokale Besonderheiten, wie z.B. die Dreiecks-Zeichen. Das Dreiecks- und das umgekehrte Dreieckszeichen symbolisieren Berge bzw. schneebedeckte Berge in Xinjiang. Einige ethnische Minderheiten in Xinjiang sehen den Berg als Vater und das Wasser als Mutter. Die dreieckigen Zeichen auf den Felsbildern sind auch Zeichen für die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane und wurden vermutlich als Fruchtbarkeitssymbole gedacht.²⁶ Bei archäologischen Ausgrabungen fanden sich viele dreieckige Zeichen auf verschiedenen bemalten Keramiken. Über die Rauten-, Wellen- und Dreiecks-Muster der ausgegrabenen Kulturdenkmäler aus der Jungsteinzeit sagt Zhao, dass es die Zeichen der Vulva sind, ein Relikt der antiken Verehrung von weiblichen Geschlechtsorganen und eine West-Verbereitung der chinesischen Yangshao-Kultur.²⁷ Aus den dreieckigen Zeichen in vier und neun Reihen auf den Felsbildern in Xinjiang (Abb. 4-9) lässt sich die große Verehrung der weiblichen Geschlechtsorgane ersehen und ableiten. Das wahrscheinlich aus der Yangshao-Kultur entwickelte „田“-Zeichen (Abb. 4-9~18; Abb.4-11) ist auch ein



Abb. 4-14 Dreieck-Zeichen auf einem neolithischen Keramik Trommel. Yangshao-Kultur. (Bild-Quelle: Xie, Ruijv (谢瑞璐): 2002. S. III)

-
- 24 Vgl. Hu, Bangzhu (胡邦铸): Die Felsbilder des Kunlun-Gebirges in Xinjiang (新疆昆仑山的岩画). In: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): Das Felskunst der Seidenstraße (丝绸之路岩画艺术). Urumqi 1993, S. 530 f
- 25 Frutiger, Adrian: 2008. S. 182
- 26 Vgl. Köster, Hermann: Symbolik des chinesischen Universismus (Textwerk). Stuttgart 1958. S. 26 f
- 27 Vgl. Zhao, Guohua (赵国华): 1996. S. 176

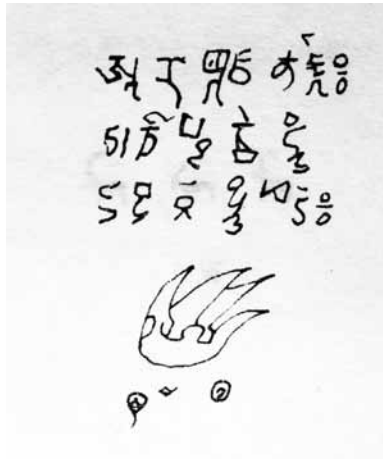


Abb. 4-15 Handsymbol. Xinjiang
(Bild-Quelle: Zhou, Jingbao (周菁葆)
(Hg.): 1993. S. 356)



Abb. 4-16
Handsymbold;
Steinzeitliche
Felszeichnung
(Bild-Quelle:
Frutiger, A.:
Symbole. 2008.
S. 68)



Abb. 4-17 Handsymbol. Xinjiang
(Bild-Quelle: Zhou, Jingbao
(周菁葆) (Hg.): 1993. S. 524)

als weiblich gedeutetes Fruchtbarkeitssymbol (Vulva). Diese Zeichen samt der Symbolik wurden oft gefunden und sind auf vielen Felsbildern an verschiedenen Orten zu sehen.

2.3 Das Handsymbol

Antike Nomaden erlebten eine lange historische Phase ohne Schrift. Die ersten fixierten Informationen bestanden aus Zeichen auf Felswänden. Ein Merkmal solcher Zeichen ist das Handsymbol. Es ist in der Felskunst eine der ältesten und beliebtesten Grafiken. Wissenschaftlich valide Belege dafür sind die Höhlenmalereien der Altsteinzeit in Frankreich und Spanien sowie die Felsbilder in Australien und Nordamerika. Abb. 4-15 zeigt Felsbilder im nördlichen Tianshan-Gebirge Xinjiangs. Es gibt einige abstrakte Zeichen, ein Handsymbol und drei ringförmige Zeichen. Die Bedeutung des Handsymbols in Xinjiang ist „Besitz“ oder „Sieg“.²⁸ Besonders hervorzuheben ist, dass das Händeschütteln Ausdruck eines freundlichen Austausches und der Begrüßung zwischen den Menschen seit Urzeiten ist, ebenso wie das gegenseitige Ineinanderklatschen der Hände als Beleg für ein erfolgreich vereinbartes Geschäft gilt. Bis heute gilt noch immer der Händedruck als Vertragsabschluss, falls es kein Siegel gibt. Das Handsymbol gilt als ein Zeichen zuverlässiger Versprechungen, die niemand in Zweifel ziehen wird. Das Handsymbol spielte eine wichtige Rolle und war ein zuverlässiger Wert. Interessant ist dabei, dass eine Vielzahl der ursprünglichen Zeichen der alten Felsbilder auch auf verschiedenen späteren, sogar heutigen Keramiken und Textilien als Ornamente in Xinjiang wiederzufinden sind. Das Kunsthandwerk hat eine enge Beziehung zu den alten Felsbildern. Gleichzeitig zeigen viele Zeichen auf den Kunstwerken und Felsbilder auch erhebliche Gemeinsamkeiten mit der alttürkischen Schrift. Solche Zeichen sind meist sehr linear und stellen Bilder oder Vorstellungen in stark vereinfachter Form dar.²⁹

28 Vgl. Cheng, Zhenguo (成振国)/Zhang, Yüzhong (张玉忠): Felsbildern im nördlichen Tianshan-Gebirge Xinjiangs (新疆天山以北的岩画). In: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): *Das Felskunst der Seidenstraße (丝绸之路岩画艺术)*. Urumqi 1993. S. 347

29 Vgl. Chen, Zhaofu (陈兆复): 2002, S. 233

2.4 Tiere

„In allen Zivilisationen finden sich Symbolzeichen aller Lebewesen als fundamentaler Ausdruck von Leben, Wachstum, Befruchtung, usw. Tier spielten von jeher im menschlichen Unterbewusstsein als Archetypen des Instinktivem eine wesentliche Rolle.“³⁰ Von den Felsbildern im Kunlun-Gebirge sind fast 60 Prozent Tierbilder, darunter etwa die Hälfte Bilder von Schafen und ein Fünftel von Rindern. Außerdem sind noch andere Tiere abgebildet wie: Pferde, Hirsche, Hunde, Kamele, Bären, Wildschweine, Tiger, Füchse, Kaulquappen, Schlangen, Vögel, Adler usw. Die Bedeutung der Tierbilder ist vielfältig. Einerseits wird das frühere ökologische Umfeld des Kunlun-Gebirges sachlich widergespiegelt. Andererseits wird die Tierverehrung der nomadischen Volksgruppe Xinjiangs reflektiert. Die Entwicklung der Tierverehrung war eng verbunden mit den Quellen ihrer Nahrungsmittel und der Produktions- und Lebensweise. Die Instabilität und die Gefahren der Jagd haben die Menschen zu Glaubensvorstellungen von Tierhehrfurcht und -verehrung veranlasst. Das Vieh bot die Grundlage fast aller Lebensmittel und Haushaltswaren. Das machte die Menschen zutiefst dankbar und sie beteten für diese Gaben und engagierten sich in einer Vielzahl von Zeremonien, um ihren Anforderungen gerecht zu werden. Die meisten bildlichen Darstellungen von Tieren in Felsbildern des Kunlun-Gebirges können als eine Darstellung des antiken Totemismus gesehen werden.³¹ Jede Volksgruppe praktizierte einen eigenen Totemismus. Die Volksgruppen wie Hunnen, Turkvölker und die Altuiguren im alten Nordwestchina betrachteten Tiger, Löwen, Wölfe, Hasen, Adler und andere Tiere als Totems und beteten diese Tiere an. Noch in den 1950er Jahren versahen einige kasachische Stämme in Xinjiang ihre Flaggen mit Zeichen des Wolfs. Der Totemismus hat die Allianz zwischen den Stämmen ausgebildet und verstärkt. Diese Sitte wurde später weiterentwickelt und verbessert.

In der chinesischen Kultur hat der Drache einen wichtigen Status und bedeutenden Einfluss. Der chinesische Drache wird mit den grundlegenden Eigenschaften des Totems von

30 Frutiger, Adrian: 2008. S. 51

31 Vgl. Hu, Bangzhu (胡邦铸): 1993. S. 525 f



Abb. 4-18 Drachen-Flagge der Qing-Dynastie

allen ethnischen Gruppen in China gemeinsam verehrt. Von der Jungsteinzeit an verehrten die Chinesen den Drachen als Totem. Viele Menschen verbinden heute noch mit dem Wort „Drache“ als Idiom eine Anspielung auf die schönen Dinge des Lebens. Nach der Forschung stammt der Drache als Symbol in der chinesische Flagge aus der Xia-Dynastie (ca. 2200 bis 1800 v. Chr.) und hielt sich bis zum Ende der Qing-Dynastie im Jahr 1912 als dominantes Symbol. Der Drache wurde ein Symbol für China, der chinesischen Nation und der chinesischen Hochkultur.



Viele europäische Länder und Hochkulturen haben bis heute den Adler als Symbol. Das ist ein Erbe aus der Tradition des Römischen Reiches. Derartige Tierzeichen waren nicht frei erfunden, sondern haben ihren Ursprung im Totem-Glauben.

2.4.1 Der Fisch

In den frühen und mittleren matriarchalen Klanschaften benutzte der Mensch in Xinjiang den Fisch als Zeichen der Vulva und als Symbol für diesen Teil des weiblichen Körpers. In den späten matriarchalen Klanschaften stand das Fischzeichen allgemein für die Frau. Das Fischzeichen als Symbol der weiblichen Fruchtbarkeit ist wahrscheinlich in der Yangshao-Kultur Chinas entstanden (Abb. 4-19).³² „ „ Das Lippenzeichen mit seiner Verformung wurde aus dem Fischzeichen weiterentwickelt und symbolisierte in der matriarchalen Zeit ebenfalls die Vulva.³³

Es folgte eine Weiterentwicklung der Bedeutung zum Symbol für das Ehepaar und die Liebe. Zugleich wurde der Fisch bei den Chinesen im Buddhismus als Glücksbringer angesehen.³⁴ Die doppelten Goldfische sind ein altes Zeichen für die beiden wichtigsten heiligen Flüsse in Indien: den Ganges und den Yamuna. Symbolisch gesehen, entsprechen die beiden Flüsse den beiden Kräften des Yin und Yang. Im Buddhismus bedeuten Goldfische

Abb. 4-19 Fischzeichen auf einem neolithischen Keramik Topf. Yangshao-Kultur. (Bild-Quelle: Xie, Ruijv (谢瑞琚): 2002. S. 1)

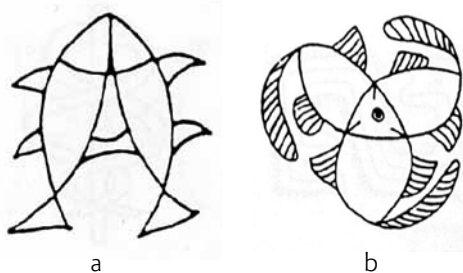


Abb. 4-20

- (a) Chinesisches Doppelfischsymbole
 - (b) Dreifacher Fisch mit gemeinsamen Kopf. chinesisch Porzellanmalerei
- (Bild-Quelle: Frutiger, A.: *Symbole*. 2008. S. 52)

32 Vgl. Zhao, Guohua (赵国华): 1996, S. 185

33 Vgl. Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 428

34 Vgl. Zhao, Guohua (赵国华): 1996. S. 176 f

Glück und Freiheit, weil sie sich frei im Wasser bewegen können. Aufgrund ihrer raschen Fortpflanzung stehen Goldfische auch für Fruchtbarkeit und Reichtum. Die Goldfische bedeuten auch das angenehme Gefühl, frei von Kasten und Status-Einschränkungen zu sein, weil sie frei zusammen sein dürfen und sich verbinden können. Deshalb schwimmen Goldfische oft in Paaren. In China stehen die doppelten Goldfische für Treue und sind deshalb auch Sinnbild einer guten Ehe. Es ist ein häufiger Brauch, ein Paar Goldfische als Hochzeitsgeschenk zu überreichen. Bei den chinesischen Schriftzeichen haben „Fisch“ und „Überschuss“ den gleichen Klang, aber nicht die gleiche Schreibweise und Bedeutung, daher wurde der Fisch ein Kalauer für materiellen Reichtum. Im traditionellen chinesischen Feng Shui bedeuten Fische Wohlstand. Die doppelten Fische sind als Glückszeichen im Hinduismus, Jainismus und Buddhismus sehr weit verbreitet. Im alten Ägypten symbolisierten die doppelten Fische den Nil, weil er einem reichen Einzugsgebiet Fruchtbarkeit gab. Männliche und weibliche Fische wurden meist symmetrisch gezeichnet. Die doppelten Fische wurden oft mit Nasenkuss gemalt. Im Hinduismus sind sie ein Symbol der weiblichen Geschlechtsorgane. Auch werden sie in Indien von Mahasiddhas³⁵ als ein rituelles Objekt benutzt, das ihr Wissen und Können symbolisiert, mit welchem sie Lebewesen aus dem Kreislauf des Leidens befreien können. Das Glückszeichen der doppelten Goldfische wurde auch als besondere Gabe Buddha gewidmet und mit Goldfäden auf Seide aus Benares, einer der ältesten Städte Indiens, die als heiligste Stadt des Hinduismus gilt, bestickt.³⁶

2.4.2 Das Pferd

Die Skythen waren Reiternomadenvölker, die in prähistorischen Gesellschaften auf dem riesigen Grünlandgebiet im Tianshan-Gebirge Xinjiangs lebten. Dort haben sich große

35 Mahasiddha ist ein Begriff für jemanden, der die „Siddhi der Vollkommenheit“ verkörpert und pflegt. Siddhi bezeichnen im Buddhismus und Hinduismus besondere übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten, die man gemäß der Überlieferung durch spirituelle Praxis erlangt. Meister, die Siddhi gezeigt haben sollen, werden in vielen spirituellen Strömungen verehrt.

36 Vgl. Beer, Robert: Das Handbuch der tibetischen buddhistischen Symbolen. 2007. S. 13

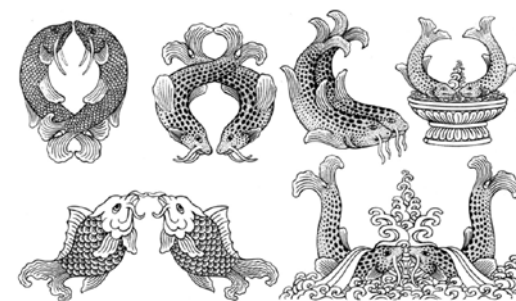


Abb. 4-21 verschiedene Doppel Goldfische. (Bild-Quelle: Beer: 2007. S. 13)



Abb. 4-22 Das Pferd-Totem in Xinjiang (Bild-Quelle: Su, Beihai (苏北海): Xinjiang Höhlenmalereien (新疆岩画). 1994. S. 307)

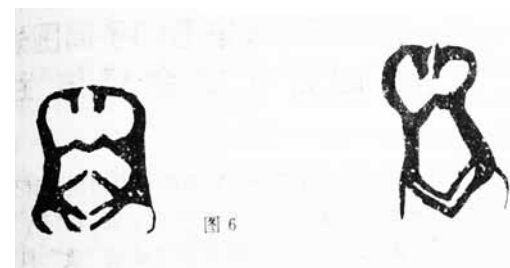


Abb. 4-23 Das Pferd-Totem in Xinjiang (Bild-Quelle: Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 307)



Abb. 4-25 Das Rinder-Totem in Xinjiang.
(Bild-Quelle: Su, Beihai (苏北海):
1994. S. 109)



Abb. 4-24 Die Tierbilder der
Felsbilder im Kuntun-Gebirge.
(Bild-Quelle: Zhou, Jingbao
(周菁葆) (Hg.): 1993. S. 536)

Pferde-Totem-Felsbilder mit mehr als zehn galoppierenden Pferden gefunden. (Abb. 4-22) Die Skythen verließen sich auf Pferde als Nahrung und Nutztier im Kampf. Sie betrachteten Pferde als treuen Freund und ein zweites Leben. Jedes Klan-Mitglied ist in einem natürlichen, eigenen Schicksal mit einem Pferd eng verbunden und betet das Pferd als Totem seines Klans an. Nach der Domestizierung von Pferden änderte sich die Art der Fortbewegung und des Transports der meisten Skythen im Grünland zwischen Altai-Gebirge und dem Kaspischen Meer. Die Skythen waren auch dafür bekannt, dass sie die Sonne verehrten, und Pferde galten als das beste Opfer zu diesem Zweck. Die Skythen liebten und verehrten Pferde und ließen sie häufig als eine Art Grabbeigabe mit ihren Toten bestatten. Sie galten als Totem der ganzen Klanschaft. Die zwei Paare tanzender Pferde auf den Felsbildern sind die Totem-Zeichen des Klans. Ein Paar der Pferde zeigt auch die männlichen Geschlechtsorgane, die symbolisch eine große Population von Nachkommen bedeuten (Abb. 4-23).³⁷

2.4.3 Säugetiere

Die nomadischen Volksgruppen nahmen vorrangig Schafe als Totems. Die großen Schafe im Felsbild Abb. 4-24 machen den Totemismus besonders anschaulich. Außerdem hatten die nomadischen Volksgruppen im Kuntun-Gebirge Pferde und Rinder. Pferd und Rind dienen als oberstes Wahrzeichen und Totem des Klans. Aufgrund der kontinuierlichen Entwicklung des Klans sowie aus wirtschaftlichen Gründen veränderte sich der Klan ständig und wurde immer größer, so dass das Totem in Totem-Untergruppen unterteilt wer-

³⁷ Vgl. Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 292

den musste. In Australien gab es beispielsweise einige hundert Klan-Totems innerhalb eines Volksstamms.³⁸

Dieser Totemismus deutet auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren hin. Die meisten Felsbilder skizzieren eine klare, anmutige und ausdrucksstarke Darstellung von Rindern. In Abb. 4-25 sind zwei Rinder mit aufrechten Hörnern und eregierten Geschlechtsorganen zu sehen. Unter dem Bauch eines der Rinder gibt es eine Person, die einen Bogen spannt. Das Gesicht und die linke Hand zeigen auf die Geschlechtsorgane des Rindes. Darüber hinaus ist unterhalb des Bauchs eines der Rinder eine liegende Frau zu sehen, deren Hinterleib den Geschlechtsorganen des Rindes zugewandt ist. Offensichtlich nahmen bei dem im Barluke-Gebirge lebenden Klan die Rinder als Totem eine bedeutende Stellung unter den Ahnen des Klans ein. Das Abbild der unter dem Bauch eines Rindes liegenden Frau lässt vermuten, dass der Klan Nachkomme von Rindern und Menschen war. Bevor Jäger auf die Jagd gingen, wurde auch vor den Geschlechtsorganen der Rinder für Schutz und eine reiche Jagdbeute gebetet.³⁹

Zhu mutmaßt, dass die Jagdtiere selbst und die Darstellung des Totems nicht voneinander zu trennen seien; die Zeichen der Götter, die Totems, seien zugleich Symbol für den Gott und die Jagd. Das Totem ist nicht nur der Herr über die Jagdtiere, sondern auch ihr Beschützer. Es ermöglicht den Jägern die Auswahl bestimmter Beutetiere, verbietet aber die wahllose Tötung. Das Jagdgöttertum scheint damit Gebot der Götter zu sein, ist aber in Wirklichkeit auch ein konzipiertes Mittel zur Regulierung des ökologischen Gleichgewichts. In fast allen hochentwickelten Jagdkulturen gab es einen Jagdgott.⁴⁰ Aus dieser Kultur schöpften sie die Weisheit für ihr Überleben, die Entwicklung der Produktion und die Suche nach Nahrungsquellen.

In den Felsbildern Xinjiangs sind Rinder die größten und am häufigsten dargestellten Tie-

38 Vgl. Hu, Bangzhu (胡邦铸): 1993. S. 525 f

39 Vgl. Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 98

40 Vgl. Zhu, Di (朱狄): Das Studie der Indigenen Kultur (原始文化研究) Beijing 1988, S. 573

re. Rinder waren eine wichtige Quelle der Nahrung und Kleidung für alle nomadischen ethnischen Volksgruppen in Xinjiang. Im Totemismus muss der Mensch zunächst das Totem respektieren. In aller Regel durften Totem-Tiere weder getötet noch verletzt oder verzehrt werden. Sogar die Berührung, Beobachtung und Erwähnung des Namens des Totem-Tiers war nicht erlaubt. Wenn ein Totem-Tier starb, wurde es als eingeschlafen betrachtet und nach der menschlichen Bestattungsart beigesetzt. Manche Rituale wurden speziell zu bestimmten Zeiten praktiziert. Generell sollten Totems immer verehrt werden, doch manchmal gab es auch Ausnahmen von dieser Grundregel. Es gibt in Xinjiang zahlreiche Felsbilder der Jagd auf Rinder, die belegen, dass in Zeiten großer Not die Totem-Tiere beispielsweise von Personen getötet werden durften, die diesem Totem angehörten. Die Weisheit, Macht und der Mut der Totem-Tiere wurde durch den Verzehr ihres Fleisches auf den Menschen übertragen. Das Verspeisen der Totem-Tiere war anders als dasjenige anderer Tiere. Es musste zunächst eine feierliche Zeremonie stattfinden, um die Vorfahren zu ehren. Das Totem diente als Opfer, um die Gunst der Vorfahren zu erbitten, und war damit auch ein Medium der Kommunikation zwischen Mensch und Ahnengeistern. Der Mensch glaubte, dass deren Seelen und die Seele des Totems gleich seien, nur in verschiedenen Erscheinungsformen. Tot ist nur der Leib, aber in der Unterwelt leben die eigene Seele und die Seele des Totems weiter. Bei der Tötung des Totems wird die Seele des Totems als Bote zu den Seelen der Vorfahren geschickt mit der Bitte, selbst von den Ahnen gesegnet zu werden.

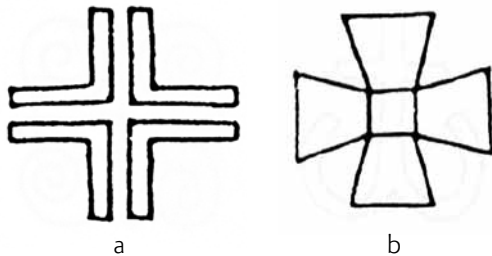


Abb. 4-26

- (a) Die vier Ecken der Erde; China
 - (b) Die vier Himmelsrichtungen; Azteken
- (Bild-Quelle: Frutiger, A.: *Symbole*. 2008. S. 96 f)

2.5 Kreuzzeichen

Das Kreuzzeichen ist das häufigste Zeichen der alten Felsbilder in Xinjiang. Das Kreuzzeichen ist ein Ideogramm und wurde in den kulturellen Relikten alter Zeiten auf der ganzen Welt gefunden. Frutiger führt aus: „Die Vertikale durchkreuzt die Horizontale als Be-Deutung der vier Himmelsrichtungen. Aus den vier offenen Winkeln strahlt ein mysteriöser Schein“⁴¹. Das Kreuzzeichen stellte am Anfang die vier Hauptrichtungen der Sonne dar und wurde später zum Symbol für Lichtquellen allgemein und damit zu einem Symbol für

41 Frutiger, Adrian: 2008, S. 93

die Allmacht Gottes und die Herrschaft des Himmels. Dieses Phänomen war gleichfalls in der Kulturgeschichte der Chaldäer, Inder, Griechen, Perser, Gallier und der Ureinwohner des amerikanischen Kontinents vorhanden. Das Kreuzzeichen wurde ebenfalls als kasachisches Stammes-Zeichen erkannt. Das Besondere dieses Zeichens ist seine einzigartige Verbreitung über die Zeit, Geografie und Kultur. Es wurde über lange Zeit zu einem Teil des gesamten menschlichen Bewusstseins.⁴² Die Menschen in Xinjiang maßen dem Kreuzzeichen offenbar große Bedeutung bei, weil es auch das Zeichen für symbolisierten Geschlechtsverkehr war und die Bevölkerungsvermehrung oberste Priorität in den indigenen Gesellschaften hatte.⁴³

Der Kasachische Autonome Kreis Mori ist ein autonomer Kreis der Kasachen des Autonomen Bezirks Changji der Hui im mittleren Norden des Uigurischen Autonomen Gebietes Xinjiang in der Volksrepublik China. Auf dem Gebiet von Mori leben hauptsächlich die Volksgruppen der Han, Kasachen, Uiguren, Usbeken und Hui. In Abb. 4-27 kann man die Kreuzzeichen, Spiralen und Vulva-Zeichen sehen. Das herausragende Kreuzzeichen der Felsgravuren diente der Darstellung des Geschlechtsverkehrs, das den ausgeprägten Fruchtbarkeitskult der Indigenen ausdrückt.⁴⁴

2.6 Swastikas und Abwandlungen

Ein besonders auffälliges Swastika-Zeichen ist in vielen Felsbildern Xinjiangs zu finden. Das Swastika-Zeichen war ebenfalls das Produkt der Verehrung der weiblichen Geschlechtsorgane in den matriarchalen Klanschaften. Die Ureinwohner in China nahmen den Frosch als Zeichen der weiblichen Gebärmutter hinzu, um auf den Fruchtbarkeitskult überzuleiten. Das Swastika-Zeichen ist ein abstraktes Verformungssymbol des Frosch-Musters. Sie tauchten vermutlich in der chinesischen jungsteinzeitlichen Yangshao-Kultur auf (Abb. 4-28), wurden aber auch zur Zeit des frühen Neolithikum in Europa gesehen



Abb. 4-27 Zeichen auf Felsbilder im Kreis Mori Xinjiangs (Bild-Quelle: Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 458)

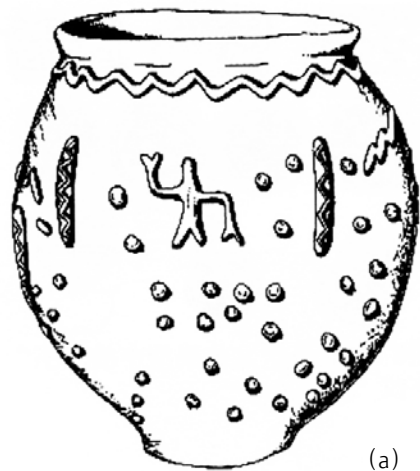


Abb. 4-28 Froschzeichen auf einem neolithischen Keramik Schale. Yangshao-Kultur. (Bild-Quelle: Xie, Ruijv (谢瑞瑀): 2002. S. II)

42 Vgl. Chen, Zhaofu (陈兆复): 2002, S. 223

43 Vgl. Su, Beihai (苏北海): 1994, S. 429

44 Vgl. ebd., S. 442



(a)



(b)



(d)



(c)



(e)

Abb. 4-29

Abb. 4-29 Die "卍" formige Figuren in Europa, Neolithikum (Bild-Quelle: Gimbutas, Marija: *Die Sprache der Göttin* 1995. S. 16-17)

(a) Ungarn, 5500-5400 B.C.

(b)(c) Karanowo-Kulturen, Bulgarien, 5800 B.C.

(d) Ozieri-Kultur, Sardinien, 4000-3800 B.C.

(e) Venedian-Kultur, Polen, 100 B.C.

(Abb. 4-29). Mittlerweile ist der Ursprung jedoch sehr schwierig festzustellen. Gimbutas hat das Swastika-Zeichen auch als Göttin der Fruchtbarkeit interpretiert.⁴⁵ Das Swastika-Zeichen wurde in vielen Kunstwerken meist als abstraktes Zeichen oder Buchstabe dargestellt. Auf einem antiken griechischen Gefäß ist die geflügelte Göttin Rhea neben einem Löwen abgebildet (Abb. 4-30). Neben der Göttin gibt es drei offensichtliche zusätzliche Swastikas. In der griechischen Mythologie wird Rhea oft als Göttermutter „Die Mutter aller Dinge“ dargestellt. Swastikas rund um Rhea bedeuten die reproduktive göttliche Macht. An der linken Seite in Nackenhöhe und Fußhöhe sind zwei strahlende Sonnen erkennbar. Eine dritte gezeichnete Sonne ist rechts in Höhe des Oberschenkels der Göttin abgebildet.⁴⁶ In der griechischen und persischen Mythologie gibt es sehr viele Swastikas. Abb. 4-31: Bei der in den Ruinen von Troja ausgegrabenen Darstellung der Nana Göttin ist die Vulva der Göttin mit einem großes Dreieck dargestellt, und in der Mitte dieses Dreiecks befindet sich das Swastika-Zeichen. Dies wird als der deutlichste Beweis für das Swastika-Zeichen als Symbol der Fruchtbarkeit gesehen.⁴⁷ Durch diese archäologischen Funde wird das Swastika-Zeichen als eines der frühesten Symbole der weiblichen Geschlechtsorgane betrachtet und später als Symbol des weiblichen Fruchtbarkeitskults weiterverbreitet. Das Swastika-Zeichen für die Verehrung der weiblichen Geschlechtsorgane ist in Xiyü, der zentralchinesischen Ebene und in Indien seit über 4500 Jahren Zeichen der menschlichen und gesellschaftlichen Evolution.⁴⁸ In der Xiyü-Kultur Xinjiangs diente es als wichtige Vorlage zahlreicher Muster.⁴⁹ Es ist sicher, dass das Auftauchen des Swastika-Zeichens in Xinjiang kein Zufall war, sondern über einen weitreichenden Hintergrund des frühen eurasischen Kulturaustauschs aus dem Gebiet Nordwestchina verfügte. Bis zum 8.

45 Vgl. Gimbutas, Marija: *Die Sprache der Göttin – das verschüttete Symbolsystem der westlichen Zivilisation*. Frankfurt am Main 1995, S. 16 f

46 Vgl. Rui, Chuanming/She, Taishan (芮传明、佘太山): *Das Vergleich der chinesische und westliche Ornamente (中西纹饰比较)*. Shanghai 1995, S. 75

47 Ebd, S. 76

48 Vgl. Su, Beihai (苏北海): 1994, S. 411 und S. 428

49 Vgl. Wang, Mingzhe (王明哲): *Xinjiang Chawuhu - eine große Clan Friedhof Ausgrabungsbericht (新疆察吾呼: 大型氏族墓地发掘报告)*. Beijing 1999, S. 288

Jahrhundert n. Chr. kann man noch in einigen Bereichen Xinjiangs das Swastika-Zeichen als Symbol der Fruchtbarkeit sehen.⁵⁰

Das Swastika-Zeichen ist eines der ältesten und bekanntesten Zeichen und kann in jeder bekannten Kultur gefunden werden. In Indien können Swastika-Zeichen zurückverfolgt werden bis zu den harappischen Fundstücken aus der historischen stadähnlichen Siedlung Mohenjo-Daro⁵¹ am Unterlauf des Indus. Ursprünglich stand das Swastika-Zeichen im Hinduismus für die Sonne, das Licht und die Wärme des Vishnu⁵². In der indischen Kunst ist Buddha die neunte Form von Vishnu und wird oft mit einem Swastika-Zeichen auf der Brust gezeichnet. Im alten China war das Swastika-Zeichen ursprünglich ein taoistisches Symbol für das ewige Leben und symbolisierte die Unendlichkeit der Welt.

Im Buddhismus bedeutet das Swastika-Zeichen Glücksbringer. Die allgemein akzeptierte Ansicht ist, dass es ursprünglich ein Symbol der Sonne und des Feuers war. Im indischen Symbolismus ist das nach rechts abgewinkelte Swastika-Zeichen dem positiven und männlichen Prinzip des Gottes zugeordnet. Das nach links gewendete Swastika-Zeichen wird dem negativen und weiblichen Prinzip des Gottes zugeordnet. Im Vajrayana-Buddhismus symbolisiert das Swastika-Zeichen „die Erde“, eines der vier Elemente, und ihre unzerstörbare Stabilität. In dieser Hinsicht ist es mit dem Vajra, dem buddhistischen Ritualobjekt, eng verbunden.⁵³

In der Yuan-Dynastie erschienen die tibetischen buddhistischen Glückszeichen, eines davon ist der Glücksknoten, welcher sich aus dem Swastika-Zeichen entwickelte. Die Bedeutung des Glücksknotens ist Gankyil, ein Zeichen und Ritualwerkzeug im tibetischen Buddhismus, Bön und Himalaya-Schamanismus. Die Gankyil hat die gleiche Form wie



Abb. 4-30 Rhea Göttin auf einem griechischen Topf (Bild-Quelle: Rui, Chuanming / She, Taishan: *Vergleich der chinesische und westliche Ornamente* 2001. S. 75)



Abb. 4-31 Nana Göttin, Ruinen von Troja (Bild-Quelle: Rui, Chuanming / She, Taishan: 2001. S. 76)

50 Vgl. Zhao, Guohua (赵国华): 1996, S. 198

51 Mohenjo-Daro ist das Hauptzentrum der Harappa- oder Induskultur, einer der drei frühen Hochkulturen der Menschheit im 3. Jahrtausend v. Chr.

52 Vishnu ist eine der wichtigsten Formen des Göttlichen im Hinduismus.

53 Vgl. Beer, Robert: *Das Handbuch der tibetischen buddhistischen Symbolen*. 2007. S. 117

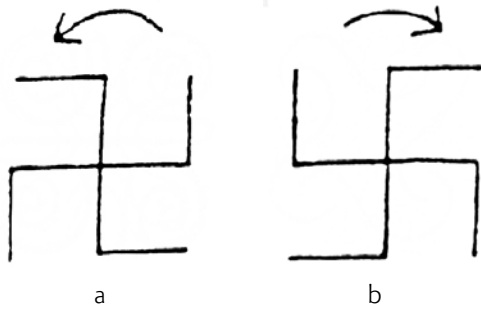


Abb. 4-32 einfache Swastika
 (a) links drehend: negative
 (b) rechts drehend: positive
 (Bild-Quelle: Frutiger, A.: *Symbole*.
 2008. S. 99)

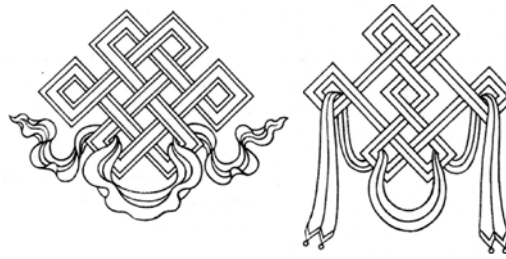


Abb. 4-33 Glücksknoten im tibetischen
 Buddhismus (Bild-Quelle: Beer:
*Das Handbuch der tibetischen
 buddhistischen Symbole* 2007. S. 20)



Abb. 4-34 Gankyil.
 (Bild-Quelle: [http://www.52tangka.net/
 html/201203311076.html](http://www.52tangka.net/html/201203311076.html).
 Stand: 16.02.2013)

das Swastika-Zeichen. Es bedeutet Dzogchen, „die große Vollkommenheit“, die spirituelle Essenz aller buddhistischen Lehren. Es ist der Weg der Selbstbefreiung, der jeden sein wahres Wesen jenseits der Dualität erkennen lässt. Der Glücksknoten erschien auch schon früher in der Indus-Zivilisation. Später entwickelte er sich zu dem geometrischen buddhistischen Zeichen. Es kann sich ebenso in beide Richtungen drehen wie das Swastika-Zeichen und gilt als Glückszeichen. In vielen alten Religionen war das Swastika-Zeichen sehr verbreitet. In China steht es für Ewigkeit, Langlebigkeit, Liebe und Harmonie. Im buddhistischen Denken bedeutet das Swastika-Zeichen die unendliche Weisheit und Barmherzigkeit des Buddhas.⁵⁴

2.7 Kultstätten

„Der Mensch hat sehr früh an Übermächte geglaubt. Er richtete Gottesstätten auf, vor denen er sich Beschwörungen und Ritualen hingab.“⁵⁵ In Nord-Xinjiang wurden zahlreiche Menhire gefunden. Auf dem oberen Teil vieler Menhire befindet sich das Zeichen der Verehrung der Sonne. Der Mensch verehrte die Sonne, vor allem nach der schweren Eiszeit, denn er hoffte noch mehr, dass die Sonne die Kälte vertreiben und der Erde Kraft bringen konnte. Das Wachstum aller Dinge ist mit der Sonne verbunden. So verehrte der Schama-



Abb. 4-35
 Hermesstatue
 Griechenland
 (Bild-Quelle:
 Frutiger, A.: *Symbole*
 2008. S. 78)

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 20

⁵⁵ Frutiger, Adrian: 2008. S. 78

ne in einer matriarchalen Klanschaft nicht nur die Sonne, sondern vergötterte sie sogar. Da es Menhire bereits in der matriarchalen Gesellschaft gab, kann man darauf schließen, dass sie ein Produkt des Ahnenkultes und der Verehrung der Sonne waren.

Die Menhire im Kreis Qinggil Nord-Xinjiangs stehen seit 2001 auf der Liste der Denkmäler der Volksrepublik China. Im oberen Teil dieser Menhir wurden zwei parallele Linien und zwischen ihnen ein Kreis eingraviert, der die Sonne darstellt. Auf dem unteren Teil der Steine wurde ein stehender Hirsch in stolzer Haltung dargestellt. Er sollte als Opfer für den Sonnengott dienen. Die Linie unterhalb der Sonne steht für den Himmel, die Linie über der Sonne zeigt, dass der Mensch vage ahnt, dass es noch einen Himmel außerhalb des Himmels gibt (Abb. 4-36).⁵⁶



Abb. 4-36 Menhir in Xinjiang (Bild-Quelle: Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 45)

Neben den Menhiren gibt es auch Hermesstatuen, ein wichtiger Bestandteil der Stepenkultur in Xinjiang und ganz Zentralasien. Obwohl die meisten heute noch erhaltenen Hermesstatuen aus der Zeit des Göktürken-Reiches stammen, weiß man, dass sie eine sehr lange Geschichte haben und es bereits lange vor dem Göktürken-Reich Hermesstatuen gab.

Zwei Hermesstatuen stehen im Museum für Völkerkunde Mori in Nord-Xinjiang (Abb. 4-37). Beide sind Avatare mit einem eingemeißelten Gesicht mit Augenbrauen, Augen, Nase, Mund und Ohren. Eine von ihnen stellt einen älteren Mann mit Bart dar und die andere einen jüngeren Mann mit Schnurrbart. Die Hermesstatuen sind einfach und grob gearbeitet, aber trotzdem lebensnah. Sie zeigen, dass die alten nomadischen Völker stark und robust waren und ein ritterliches Benehmen hatten.⁵⁷

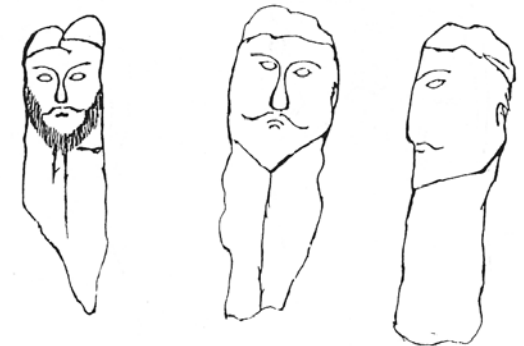


Abb. 4-37 Hermesstatue im Museum Mori Xinjiangs (Bild-Quelle: Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 608)

Auf dem Grünland nahe der Stadt Altay hat man das Relief einer älteren Soldaten-Hermesstatue ausgegraben, der seit 2005 auf der Liste der Denkmäler der Volksrepublik China steht (Abb. 4-38). Das Gesicht hat große Augen, eine lange Nase und einen langen und

56 Vgl. Su, Beihai (苏北海): 1994, S. 35 ff

57 Vgl. ebd., S. 593



Abb. 4-38 Hermesstatue in der Stadt Altay Xinjiangs (Bild-Quelle: Su, Beihai (苏北海): 1994. S. 609)

dichten Bart. In der rechten Hand hält die Figur ein rundes Gefäß und in der linken Hand ein Schwert. Sie macht einen sehr feierlichen und würdevollen Eindruck.⁵⁸

Die verschiedenen Arten von Hermesstatuen in den Steppen Xinjiangs gehen nicht allein auf die Turkvölker zurück, sondern waren auch in den anderen alten Kulturen der nördlichen Steppen verbreitet. Die Kunst jeder Volksgruppe oder jeder Region der Welt existiert nicht isoliert, sondern hat sich stets mit den sozialen Aktivitäten und kulturellen Auswirkungen aller Volksgruppen entwickelt und verändert. Insbesondere weil Xiyü mitten an den eurasischen Verkehrsadern liegt, wurde es unweigerlich von den östlichen und westlichen Kulturen beeinflusst. Die chinesische Han-Kultur hatte in der Geschichte, Religion, Kultur und Sprache mit den Vorfahren aller altaisprachigen Volksgruppen wie den Dingling, Yuezhi, Wusun und Hunnen bereits in früher Zeit sehr enge Beziehungen. Die Han-Kultur hat eine große Rolle gespielt und einen wesentlichen Einfluss auf die Kultstätten-Kultur, die ebenfalls im Norden und Süden des Tianshan-Gebirges sowie auf den mongolischen Hochebenen verbreitet war. Mit anderen Worten, die Han-Kultur hatte eine historische Beziehung zur Steinfiguren-Kultur. Schon in der Östlichen Zhou-Dynastie (770–256 v. Chr.)⁵⁹ gab es vor einigen königlichen Gräbern Hermesstatuen. Sie waren auch in der Westlichen Han-Dynastie immer noch weitverbreitet und standen auch vor den Gräbern einiger Helden oder Prominenter, z.B. dem berühmten Grab von Huo Qubing⁶⁰, auf dem ein aus Stein gehauenes Pferd über einem besiegten Hunnen steht. In späterer Zeit hat die Kultstätten-Kultur Einfluss auf die Kulturen aller Volksgruppen Chinas ausgeübt. Vor den kaiserlichen Gräbern der Östlichen Zhou-Dynastie, der Han-Dynastie, der Sui- und Tang-Dynastie bis hin zur späten Qing-Dynastie wurden häufig auf beiden Seiten der Gräber Hermesstatuen aufgestellt, die ein Zeichen für den Weg Gottes

58 Vgl. ebd., S. 595

59 Die Östliche Zhou-Dynastie (东周) war die spätere Phase der Zhou-Dynastie in der chinesischen Geschichte. Sie hatte von 770 v. Chr. bis 256 v. Chr. Bestand.

60 Huo, Qubing (霍去病) war einer chinesische bedeutende Heerführer. Im Jahr 119 v. Chr. errang Huo einen großen Sieg über die Xiongnu, die nicht damit gerechnet hatten, dass er die Wüste Gobi durchqueren würde.

sein sollten. Sie machen deutlich, dass sie das Mausoleum des obersten Herrschers bewachen; sie sind mächtig und beeindruckend, nahezu unvergänglich und wirken majestätisch und Ehrfurcht gebietend.

2.8 Zeichen und Symbole des frühen Buddhismus

Vor der Gandhāra-Kunst musste der frühere Buddhismus die Zeichen von Fauna, Flora und Gegenständen – wie Fußabdrücke, das Rad der Lehre, den Bodhi-Baum, die Stupa – verwenden. Im Mahayana-Buddhismus entstanden erstmals Zeichen zur personenhaften Darstellung: Buddha-Statuen. Die symbolischen Zeichen spiegelten das religiösen Denken. Aus diesem Grunde hat sich ein unabsehbares Zeichensystem der buddhistischen Symbolik ergeben. Die Zeichen haben eine tiefe Bedeutung für die Kultur und das religiöse Denken. Man darf sogar sagen, dass es eine so unendliche Vielzahl von heiligen Wesenheiten im Buddhismus gibt, dass er überhaupt nur durch bildliche Darstellung und anschauliche Zeichen zu erfassen ist.

Mit der Einführung des Buddhismus nach China seit der Han-Dynastie kam die alte indische buddhistische Architektur auch nach China. Der Stupa ist ein Denkmal, ein Symbol für den Buddha und den Dharma. Er wurde zum Ausgangspunkt der Buddhaverehrung.⁶¹ Der von Göttern und Menschen verehrte Stupa konnte als Behältnis von Reliquien des Meisters als ein würdiges Symbol angesehen werden.⁶² In China vermischte sich der Stupa schnell mit dem lokalen chinesischen Baustil, nämlich den schwingenden und überlagernden Dächern, und entwickelte sich zu einer Vielzahl unterschiedlicher Pagodentypen. Die frühen buddhistischen Pagoden in China folgen in der Regel den indischen architektonischen Formen im strengen indischen Stil. Mit der Zeit wurde als wichtigstes Baumaterial Holz verwendet und die Pagoden wurden mitten in der Stadt oder auf Berge gebaut. Während der Östlichen Han-Dynastie begann in China der Bau von Stockwerkpagoden



Abb. 4-39 Fussabdruck Buddhas mit vielen Symbolen (Bild-Quelle: Frutiger, A.: *Symbole* 2008. S. 86)

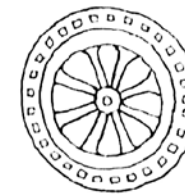


Abb. 4-40 Das Rad der Lehre, Hauptsymbol des Buddhismus (Bild-Quelle: Frutiger, A.: *Symbole* 2008. S. 86)



Abb. 4-41 Pagode (Bild-Quelle: Frutiger, A.: *Symbole* 2008. S. 87)

61 Vgl. Notz, Klaus-Josef: *Lexikon des Buddhismus - Grundbegriffe, Traditionen, Praxis in 1200 Stichwörtern von A-Z*. Wiesbaden 2002. S. 437

62 Vgl. Kirfel, Willibald: *Symbolik des Buddhismus (Textwerk)*. Stuttgart 1959, S. 34



Abb. 4-42 (a) Gaochang, Großer Tempel P von Südosten (Bild-Quelle: Franz: *Pagode, Turmtempel, Stupa* 1978. S. XIII)

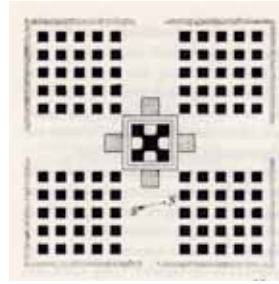


Abb. 4-43 (b) Gaochang, Großer Tempel P, Grundriß (Bild-Quelle: Franz: 1978. S. 23)



Abb. 4-44 (c) Gaochang, Großer Tempel P, Rekonstruktionsversuch eines Turmstupas (Bild-Quelle: Franz: 1978. S. 22)

(楼阁式塔) aus Holz. Leider sind keine Pagoden aus dieser Zeit bis heute erhalten geblieben, nur auf einigen Steinreliefs aus der Han-Dynastie sind Bilder von Pagoden und Stupas zu sehen. Darüber hinaus sind in den Oasenstädten von Xinjiang, in den Gegenden, durch die beide Routen der Seidenstraße führten, zahlreiche aus der Östlichen Han-Dynastie stammende Pagoden-Ruinen aus Lehmziegeln erhalten.⁶³ Ein eindrucksvolles Beispiel ist die in Gaochang hochaufragende Ruinengruppe „Anlage P“. 101 turmartige Stupas sind hier in vier Gruppen zu je 25 Turmstupas auf einer Terrasse um eine mittlere fünfteilige große Turmstupa-Gruppe angeordnet.⁶⁴

2.9 Pflanzen

„Der Mensch ist vom Reich der Pflanzenwelt umgeben. [...] Symbol-Zeichen der Vegetation finden sich in allen Zivilisationen.“⁶⁵ In der Xiyü-Kultur befinden ebenfalls zahlreiche die Pflanzen-Symbole.

2.9.1 Der Baum

„Der Baum ist seit Urzeiten eines der wichtigsten Symbole [...] für den Lebensrhythmus des Werdens und Gehens“⁶⁶. Ursprünglich war der Mensch vom Baum vielseitig abhän-



4-45 Lebensbaum; -Quelle: Frutiger, A.: *Die Welt der Zeichen*. 2008. S. 45)



Abb. 4-46 Baumverehrung (Bild-Quelle: Zhou, Jingbao (周菁葆) (Hg.): 1993. S. 537)

63 Vgl. Zhang, Yuhuan (张驭寰): *Geschichte der chinesischen Pagode*. Beijing 2006, S. 4
 64 Vgl. Franz, Heinrich G. : *Pagode, Turmtempel, Stupa*. Graz 1978, S. 23
 65 Frutiger, Adrian: *Der Mensch und seine Zeichen* [1978].³ Dreieich 1991, S. 256
 66 Frutiger, Adrian: 2008. S. 62

gig, nicht nur als Schutz der Behausung, sondern auch als Nahrung fürs Leben.⁶⁷ Die zwei parallel wachsenden Bäume (Abb. 4-46) sollten durch die realistische Modellierung der Pflanzen im Kunlun-Gebirge visualisiert werden. Die Baumverehrung ist eine Form des Naturkults.⁶⁸ Die Altuiguren verehrten Bäume, weil sie davon überzeugt waren, dass ihre Ahnen einst aus Bäumen stammten und dass sie daher eine gemeinsame Verwandtschaft haben.⁶⁹

2.9.2 Vom Geißblattmuster zum Rollgrasmuster

Die Ost-Verbreitung des Geißblattmusters lag zwischen der späten hellenistischen Zeit und der römischen Kaiserzeit. Zusammen mit der Ausdehnung des Reiches hatte es sich auf dem Wege über die Flüsse Ganges und Indus verbreitet und hatte großen Einfluss auf die frühe indische buddhistische Dekoration genommen. Man kann sogar sagen, dass die indische buddhistische Kunst am Anfang Elemente der griechischen Kunst übernommen hatte. Wie wir im Gandhāra-Stil gesehen haben, sind die buddhistischen Statuen und Ornamente im griechischen Stil ein Beweis dafür. Das Geißblatt-Streifensymbol war in der Zeit der Nördlichen Dynastien (北朝) (386–581) sehr populär und war eine der wichtigsten aus dem Ausland übernommenen Muster. In den Wandmalereien der Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil sind viele Beispiele für Geißblattmuster zu sehen. Es gab einflügelige wellige, zweiflügelige wellige, zweiflügelige umgebende und schildkrötenförmige Geißblattmuster (Abb. 4-47). Diese reichen Geißblattmuster können auch in den früheren Wandmalereien der Mogao-Grotten in Dunhuang gesehen werden. Sie wurden ganz offensichtlich von den Malereien in Kizil beeinflusst, waren aber viel reicher als die in den Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil, nicht nur in der Art der Verformungen und Kombinationen, sondern haben auch einen stark veränderten Stil. Das zeigt, dass die Künstler der Mogao-Grotten, nachdem sie dieses exotische Streifensymbol übernommen



digitalisierte schildkrötenförmige Geißblattmuster.

Abb. 4-47 Das Geißblattmuster von Kizil. (Bild-Quelle: Zhao, Shengliang (赵声良): *Buddhistische Dekoration - Forschung der frühe Grotten Kunst in Dunhuang*. (天国的装饰—敦煌早期石窟装饰艺术研究之一). In: *Deko (装饰)* 2008. S. 28)

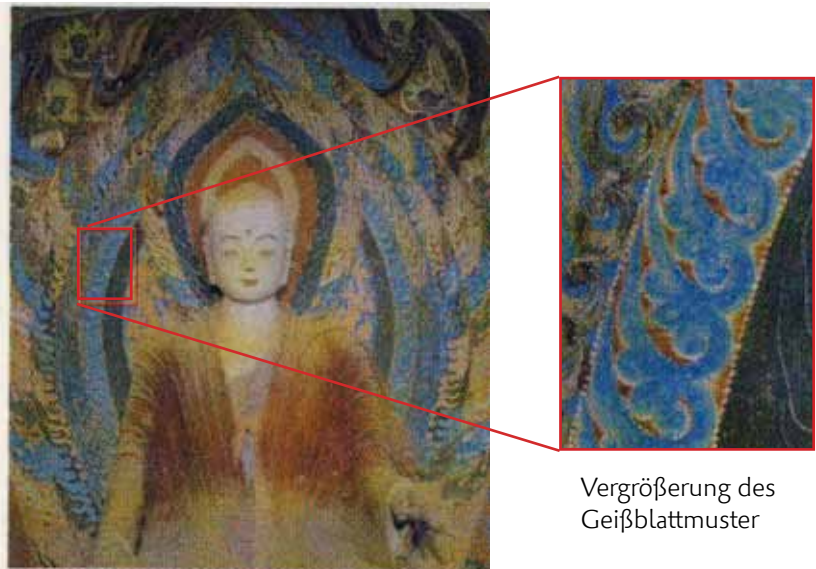
67 Vgl. Frutiger, Adrian: 1991, S. 256

68 Vgl. Hu, Bangzhu (胡邦铸): 1993, S. 529 ff

69 Vgl. Tian, Weijiang (田卫疆): Die Baumverehrung der Altuiguren (试论古代回鹘人的“树木”崇拜). In: *Journal of Xinjiang University (新疆大学学报)* Urumqi 1994, Band 22. Heft 2. S. 62–66



Abb. 4-48 Das Geißblattmuster in Mogao-Grotten. (Bild-Quelle: Zhao, Shengliang (赵声良): 2008. S. 28)



Vergößerung des Geißblattmuster

Abb. 4-49 Das Geißblattmuster in der Hintergrundbeleuchtung des Buddhas der Mogao-Grotten in Dunhuang. (Bild-Quelle: Zhao, Shengliang (赵声良): 2008. S. 28)



Abb. 4-50 Das Greißblattmuster der Mogao-Grotten. (Bild-Quelle: Zhao, Shengliang (赵声良): 2008. S. 28)

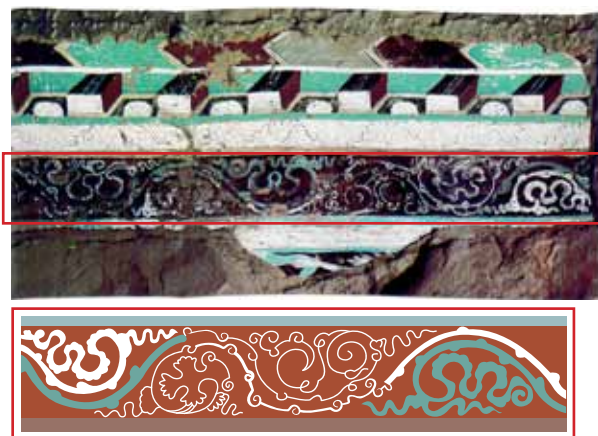


Abb. 4-51 Streifensymbole aus einem Wolkenmuster und einem welligen Geißblattmuster von Kizil. (Bild-Quelle: Su, Bai (宿白) (Hg.): 2006. S. 82)



Abb. 4-52 Digitalisierte Geißblattmuster. Die Vorlage der Muster aus den Kizil-Grotten Tang-Dynastie. (Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): *Xinjiang traditionelle Patterns* (中国新疆传统纹饰图案艺术) 2009. S. 177f)

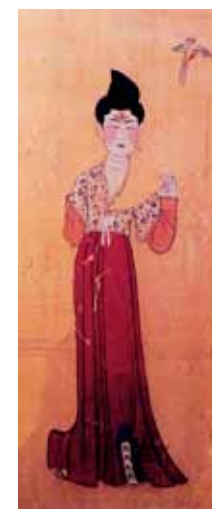


Abb. 4-53 Wandschirm. Tang-Dynastie. Astana-Gräber in Xinjiang Turfan. (Bild-Quelle: Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): *Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 3. Malerei von der Sui- und Tang Dynastien* (中国美术全集 3. 隋唐五代绘画) 2006. S. 13-14)

hatten, eine Vielzahl von Veränderungen daran vornahmen. Erstens haben sie den leichten und eleganten Charakter des Wolkenmusters aus der Han-Dynastie übernommen, denn das dicke Geißblattmuster aus den Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil war zart und lang geworden. Dieses zarte und in die Länge gezogene Geißblattmuster steht mit dem beliebten Malstil in den Südlichen und Nördlichen Dynastien (南北朝) (420–589) im Einklang (Abb. 4-48). Oft wurden die Verformungen des Geißblattmusters auch in der Hintergrundbeleuchtung des Buddhas verwendet. Es hatte einen ähnlichen Effekt wie ein Flammenmuster, das versucht, eine Hintergrundbeleuchtung darzustellen (Abb. 4-49). Eine weitere Veränderung war die Kombination mit dem Lotusmuster, so dass eine neue Geißblatt-Lotus-Form entstand, manchmal auch die Kombination mit Tieren wie Vögeln und dem Geißblattmuster. Oftmals wurde es in Hausnischen oder auf dem Dach dargestellt. Dann war das Geißblattmuster nicht nur eine Dekoration, sondern der Hauptinhalt der Malerei (Abb. 4-50). Ebenfalls in Abb. 4-51 zeigt die Reste eines Streifensymbols an der oberen östlichen Wand der Hauptkammer in den Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil, Nr. 207. Das Streifensymbol wurde aus einem Wolkenmuster und einem welligen Geißblattmuster zusammengesetzt.⁷⁰

Das Geißblattmuster wurde als eine häufige Form der indischen buddhistischen Dekoration zusammen mit der Einführung des Buddhismus nach China gebracht und entwickelte sich allmählich zu dem einzigartigen chinesischen Rollgrasmuster der Tang-Dynastie. Die ursprüngliche Form der Geißblattmuster wurde danach nur noch selten verwendet. Nach der Einführung des Buddhismus erlebte die buddhistische bildende Kunst eine Transformation in China. Nur solche zu chinesischen ästhetischen Konzepten passende bildende Kunst erfuhr eine universelle Anerkennung und Akzeptanz in China, da die aus den Geißblattmustern entwickelten Rollgrasmuster den fließenden und freien inneren Geist der chinesischen Dekorationskunst enthielten. Abb. 4-53 zeigt eine elegante, schöne und anmutige Tänzerin, die die Haare zu einem Knoten hoch aufgesteckt hat, trägt schönen Stirnschmuck (Abb. 4-54), hat geschwungene Augenbrauen, mandelförmige Augen und



Abb. 4-54 verschiedene Blumen als Stirnschmuck. Tang-Dynastie.



Abb. 4-55 Rollgrasmuster. Tang-Dynastie.

70 Vgl. Su, Bai (宿白) (Hg.): Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 17. Xinjiang Grotten Wandmalereien (中国美术全集 17. 新疆石窟壁画). Beijing 2006. S. 43



Abb. 4-56 Digitalisierte Rollgrasmuster. Die Vorlage der Muster aus den verschiedenen buddhistischen Grotten Tang-Dynastie Xinjiangs. (Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009. S.163; S.179; S.183)



Abb. 4-57 Wandschirm. Tang-Dynastie. Astana-Gräber in Xinjiang Turfan. (Bild-Quelle: Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): 2006. S. 13-14)

ein rundliches Gesicht. Sie trägt ein rotes Kleid und eine weiße Jacke mit blauem Rollgrasmuster (Abb. 4-55). Es ist ein lebendiges Muster, das Glück bringen soll.⁷¹

Das Rollgrasmuster war sehr beliebt in der Tang-Dynastie und wird auch das Tang-Grasmuster genannt. Sehr häufig wurden ein oder zwei Geißblätter oder Pfingstrosenblätter mit fließenden und rotierenden Linien in einer einfachen, symmetrischen und dynamischen Art angeordnet, um kontinuierliche Streifensymbole zu bilden. (Abb.4-56) Die Gesamtstruktur der Streifensymbole wirkt fließend und rundlich. Es spiegelt die wohlhabende Schönheit der handwerklichen Kunst in der Tang-Dynastie und dient in der späteren Dynastie als Vorbild für Rollgrasmuster.

Nach der Tang-Dynastie gibt es, neben dem Geißblatt und der Pfingstrose, noch Granatäpfel, Lotus, Chrysanthemen, Orchideen usw. als Motive für Rollgrasmuster. In der Mitte der Ming-Dynastie wurde das Lotus-basierte Rollgrasmuster in Wandteppichen weiter verwendet. In den Ming- und Qing-Dynastien wirkt der Stil des Rollgrasmusters kompliziert und zart, nicht so lebendig wie das Tang-Grasmuster. Aber das Rollgrasmuster bleibt immer eines der traditionellen chinesischen Muster. Heute kann man das Rollgrasmuster noch in Architektur, Textil, Keramik und anderen Dekorationen häufig sehen. Der Transformationsprozess vom Geißblattmuster zum Rollgrasmuster spiegelt die Offenheit und Absorptionsfähigkeit der chinesischen Kultur.

2.9.3 Von der Lotusblume zur Baoxiang-Blume

Dieses Stück Wandschirm wurde in den Astana-Gräbern in Turfan aus der Tang-Dynastie gefunden. Die Maltechnik des Wandschirms zeigt fließende Linien und eine zarte Pinselführung. Im Abb. 4-57 ist eine schöne Musikerin der Tang-Dynastie zu sehen, sie spielt Konghou, eine alte chinesische Harfe, und trägt einen Seidenmantel mit chinesischen Baoxiang-Blumen (宝相花) (Abb. 4-59; Abb. 4-60). Die Baoxiang-Blumen waren eines

71 Vgl. Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 3. Die Malerei der Sui- und Tang-Dynastien (中国美术全集 3. 隋唐五代绘画). 2006. S. 6

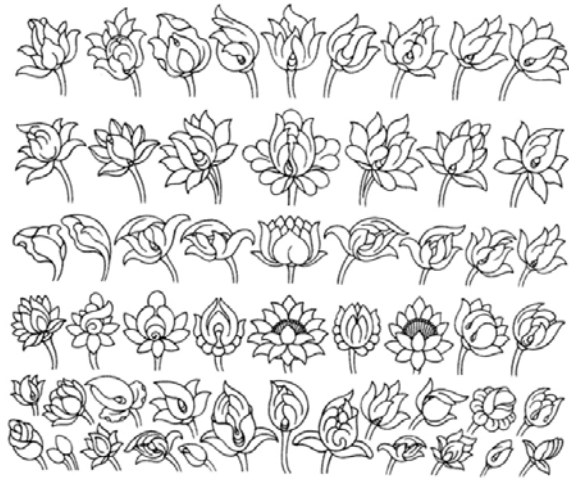


Abb. 4-58 Unterschiedliche Lotusblume.
(Bild-Quelle: Beer: 2007. S. 16)

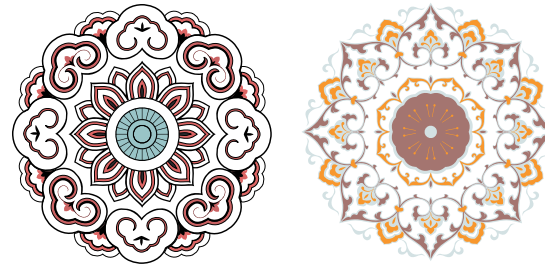


Abb. 4-59 digitalisierte Baoxiang-Blumen in
Bäzäkkik-Grotten. Tang-Dynastie. (Bild-Quelle:
Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009. S. 1; S.3)

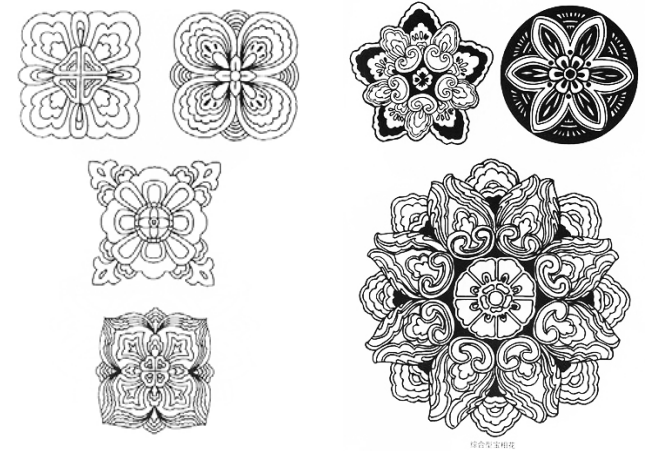


Abb. 4-60 chinesische Baoxiang-Blumen. Tang-Dynastie.
(Bild-Quelle: Zheng, Jun (郑军): chinesische Baoxiang-
Blume. (中国历代宝相花纹饰艺术). 2008. S. 8-9)

der repräsentativsten Dekorationsmuster Chinas und spiegeln das künstlerische Denken in der Tang-Dynastie wider. Es ist radial symmetrisch, kompliziert und sehr farbenprächtig. Die Baoxiang-Blumen sind ein phantasievolles Blumenmuster aus verschiedenen Kombinationen der Gruppenblumen. Die Motive der Baoxiang-Blumen sind vielseitig, zu denen nicht nur das chinesische Rollgras, das Geißblatt und der Lotus aus dem Mittelmeerraum, sondern auch Trauben und Granatäpfel Zentralasiens gehören, wodurch die Baoxiang-Blume zu einem Ergebnis des kulturellen Austauschs an der Seidenstraße wird.⁷²

Die Baoxiang-Blumen haben sich wahrscheinlich aus der Lotusblume entwickelt. Die Verformung der Lotusblumen kann als ein Vorgänger der Baoxiang-Blumen gesehen werden. In der Tang-Dynastie herrschte der Buddhismus und der kulturelle Austausch war sehr intensiv. Die vergöttliche Lotusblume als eines der wichtigsten Zeichen und heiliger Gegenstand im Buddhismus hielt mit der Ausbreitung des Buddhismus in China Einzug. Er erhebt sich aus dem Schlamm des Teiches und blüht in seiner vollen Pracht und Makellosigkeit wie der Geist eines Erleuchteten. Daher ist der Lotus auch das Zeichen für die Reinheit des Geistes, für absolute Selbstlosigkeit und die Erleuchtung des Wesens.

72 Vgl. Zhao, Feng (赵丰): The General History of Chinese Silk (中国丝绸通史). 2005. S. 247



Abb. 4-61 Fliegende Apsaras Fragmente. Tang-Dynastie. Turfan Toyuq. (Bild-Quelle: Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): 2006. S. 25)



Abb. 4-62 Wolkenmuster. Tang-Dynastie.



Abb. 4-63 digitalisierte Wolkenmuster in buddhistischen Grotten Xinjiangs (Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009. S. 169; S.179)

Der Lotos ist Symbol für den Lauf der Zeiten und stellt den Höhepunkt aller Aktivitäten dar, die helfen, den ewigen Kreislauf des Lebens im leidhaften Samsara vollständig zu vermeiden. Buddha sitzt oder steht auf einem Lotus-Thron, was seinen göttlichen Ursprung symbolisiert. Er ist immer weiß und makellos dargestellt und sein Körper, seine Rede und sein Geist sind absolut rein. Die Götter erschienen im Samsara, aber sie sind in keiner Weise durch Unreines und psychologische Schranken beeinträchtigt. Von Ägypten bis Japan betrachten viele weltweite große Zivilisationen den Lotus als heiliges Symbol und es erscheint häufig in ihrer Kunst und Architektur. Der Lotus öffnet sich mit der Sonne. Im alten Ägypten glaubten die Menschen, dass die Morgensonne aus dem Lotus im Osten aufsteigt und die Abendsonne im Westen in den Lotus untergeht. Die Surya, die Sonnengöttin in den ältesten Schriften des Hinduismus, hält in jeder Hand eine Lotusblume, ein Symbol für den Weg der Sonne über den Himmel. In hinduistischen und buddhistischen Schriften gilt der rosa Lotus als Fruchtbarkeitssymbol.⁷³

2.10 Fliegende Apsaras und Wolkenmuster

Nach der Einführung des Buddhismus in China erschienen allmählich auch in den Wandmalereien und Skulpturen buddhistische Themen wie Buddhas, Bodhisattvas, Arhats, fliegende Apsaras usw. Die meisten personenhaften Darstellungen sind nackt mit großen Brüsten, vergleichbar der indischen Stilrichtung. Die Linien sind anmutig und zeigen einen dynamischen Tanzeffekt.

Im Höhlentempel von Toyuq wurde ein fragmentierter fliegender Apsaras der Tang-Dynastie gefunden. (Abb. 4-61) Fliegende Apsaras sind im Buddhismus eine Inkarnation von Kinnari und Gandharva. Kinnari ist bekannt für ihren Tanz, ihre Lieder und ihre Dichtung und stellt das traditionelle Symbol weiblicher Schönheit, Grazie und Vollendung dar. Gandharva steht für die Theorie und praktische Anleitung zur altindischen Ritualmusik, die besonders dazu geschaffen war, die himmlischen Götter zu erfreuen. Fliegende Apsaras waren zuerst im alten Indien beheimatet, haben sich aber während der Ausbreitung des

⁷³ Vgl. Beer, Robert: 2007. S. 16–17

Buddhismus von West nach Ost über die Seidenstraße verändert und dem chinesischen Stil angepasst. Die chinesischen fliegenden Apsaras besitzen keine Engelsflügel wie im Westen und fliegen nicht auf den Wolken, sondern hauptsächlich mit einem langen Tanzband. Auf diesem Bild ist das fliegende Apsara ein Junge. Er fliegt nackt und hält in seinen Händen einige Gegenstände, der Blick ist geradeaus gerichtet. Das Bild ist in dicken Farben gemalt und wirkt sehr lebendig, die Darstellung des fliegenden Apsaras und das Wolkenmuster haben den typischen Stil der Tang-Dynastie.⁷⁴ Das Wolkenmuster verfügt über eine einzigartige Form und Bedeutung und ist eines der traditionellen Muster in der chinesischen Kultur. Durch seine besondere formale Schönheit und symbolische Bedeutung hatte sich das Wolkenmuster allmählich zu einem reichen künstlerischen Symbol entwickelt.⁷⁵ Das traditionelle Wolkenmuster ist nicht nur dekorativ, sondern es ist auch ein Symbol für soziale Ideen und Konzepte. Es war aus der Anbetung der Natur entstanden und ist eine Erweiterung des ursprünglichen spiralförmigen Musters. Ihre Symbolik steht für die Sehnsucht nach einem glücklichen Leben und nach Unsterblichkeit.

2.11 Radsymbole

Im alten Indien ist das Rad ein Symbol der Sonne, die den Lebewesen Wärme und Licht spendet, und überdies für Herrschaft, Schutz und Schöpfung. Als Symbol der Sonne erschien es ursprünglich in den Ruinen der Harappa-Indus-Kultur. Das Rad hat weder Anfang noch Ende und symbolisiert somit die Unendlichkeit und Vollkommenheit der Lehre Buddhas. Das Rad steht auch für das Universum und symbolisiert Bewegung, Kontinuität und Wandel, so wie ein runder Himmel, der sich ständig dreht. Das Rad wird in Sanskrit auch Dharmachakra genannt, was Rad des Gesetzes bedeutet (von Chakra = Rad und Dharma = Gesetz) und ist im Buddhismus das Symbol der von Buddha verkündeten Lehre. Die wörtliche Bedeutung des Dharma-Rades ist eine spirituelle Veränderung. Die schnelle Drehung des Rades symbolisiert die schnellen geistigen Veränderungen der



Abb. 4-64 Dharma-Rad.
(Bild-Quelle: Beer: 2007. S. 24)

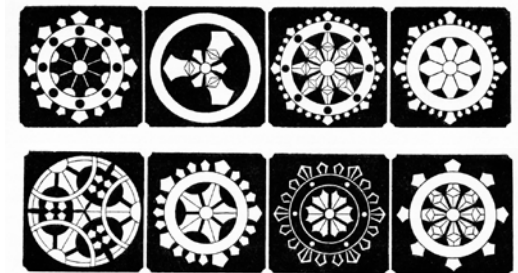


Abb. 4-65 Rad der Lehre als Wappenmotiv in Japan. (Bild-Quelle: Seckel: *Buddhistische Kunst Ostasiens*. 1957. S. 174 f)

74 Vgl. Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.): 2006. S. 40

75 Vgl. Chen, Qinjian/Yin, Xiaofei (陈勤建,尹笑非): *Chinesische Glückszeichen (点击中国吉祥艺术)*. 2006. S. 194

Lehre Buddhas.⁷⁶ Das Rad der Lehre als Motiv hat sich auch im Laufe der Jahrhunderte als Zeichen der Gemeinschaft entwickelt. Ein faszinierendes und eindrucksvolles Beispiel angewandter Kunst findet sich in japanischen Familienwappen-Zeichen auf Bekleidungen, der Gestaltung von Geräten, Dekormotiven des Lebensraums etc. erhalten und wird noch heute auf Hauskleidern zu Zeremonien getragen.⁷⁷



Abb. 4-66 Streifensymbole von Kizil.
(Bild-Quelle: Su, Bai (宿白) (Hg.):
Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 17. Xinjiang Grotten Wandmalereien. (中国美术全集 17. 新疆石窟壁画) 2006. S. 36)

2.12 Streifensymbole im Ornament

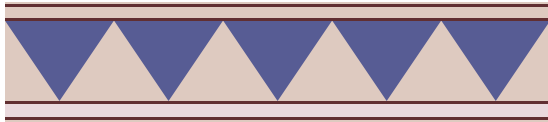
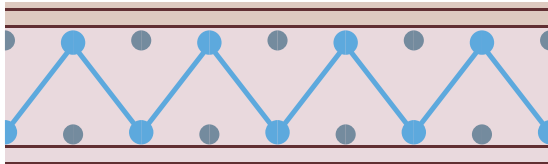
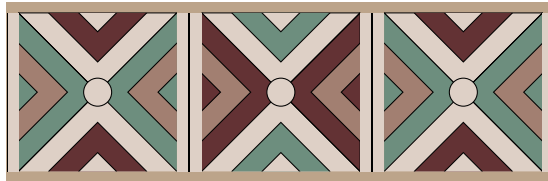
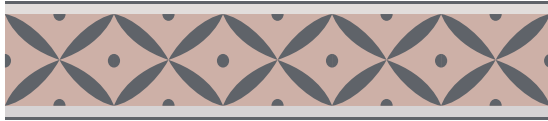
Auf Fundstücken aus der prähistorischen Zeit können die frühesten Ornamente, wie z.B. geritzte, gekerbte Zeichenreihen, gefunden werden. Solche ornamentalen Zeichen müssen sehr früh übernatürliche Bewunderung ausgelöst haben und erhielten möglicherweise einen symbolischen Wert.⁷⁸ Nebenstehende Abbildung zeigt eine quadratische Grotte mit kuppelartiger Decke der Tausend-Buddha-Höhlen von Kizil. (Abb. 4-66) Die Ränder der Grotte wurden mit Streifensymbolen übermalt. Die überwiegenden Muster in Kizil waren verschiedene geometrische Ornamente und das Geißblattmuster das Grundmuster für die Ränder. Häufig wurde das Geißblattmuster auch in einem Rautenmuster oder einem Schuppenmuster dargestellt. Viele breite Geißblattmuster wurden als Blattmuster mit dunkelroter Hintergrundfarbe oder dunkelroten Konturlinien dargestellt. Solch komplizierte und markante Muster sind jedoch selten in den Grotten von Kizil.⁷⁹ Die Streifensymbole werden heute noch sehr häufig zu dekorativen Zwecken in Xinjiang verwendet.

76 Vgl. Beer, Robert: 2007. S. 24 f

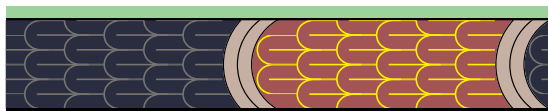
77 Vgl. Frutiger, Adrian: [1978] 1991. S. 318

78 Vgl. ebd., S. 285

79 Vgl. Su, Bai (宿白) (Hg.): 2006. S. 16



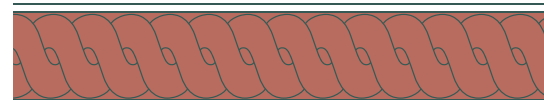
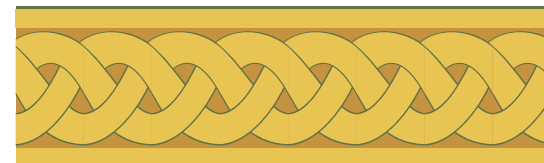
(a) digitalisierte geometrische Muster.
(Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009. S.162; S.164; S.166; S.171)



(b) digitalisierte Schuppenmuster. (Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009. S.176 u. S.186)



(c) digitalisierte Rautenmuster. (Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009. S.174; S.175; S.177; S.180)



(d) digitalisierte Strangmuster. (Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009. S.159 u. S.187)

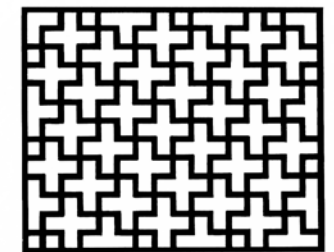
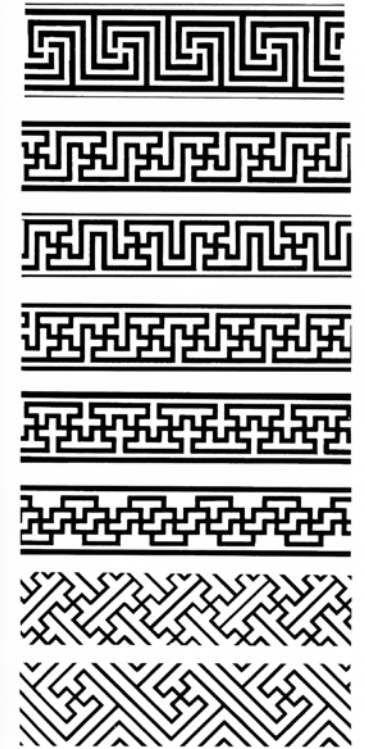


Abb. 4-68 wiederholte Swastika-Zeichen als Streifensymbole im Ornament (Bild-Quelle: Beer: *The encyclopedia of Tibetan symbols and motifs* 1999. S. 349)

Abb. 4-67 (a, b, c, d) digitalisierte Streifensymbole im Ornament nach der Vorlage der verschiedene buddhistischen Grotten Xinjiangs aus Tang-Dynastie.
(Bild-Quelle: Yuan, Huimin (袁惠敏): 2009)

Zusammenfassung

Der Kulturaustausch zwischen den östlichen und westlichen Kulturen im Gebiet Xinjiang an der Seidenstraße begann schon in der Antike. In diesem Kapitel wurden vor allem die Verbreitung sowie die Auswirkungen der visuellen Kulturen und der frühe kulturelle Austausch zwischen Asien und Europa in Xinjiang in vorislamischer Zeit untersucht. Bei der Erforschung des eurasischen Kulturaustauschs im Gebiet Xinjiang darf man die Einflüsse der Naturreligion und des Buddhismus auf die visuelle Kultur nicht ignorieren. Es wurde die kulturelle Symbolik der verschiedenen Glaubensvorstellungen der alten Kunstwerke in Xiyü, z.B. die Jagd-, Fauna-, Flora-, Sonne-, Mond-, Swastika-Zeichen usw. untersucht und nachzuweisen versucht, dass die visuellen Zeichen auch wichtige Hinweise auf den eurasischen Kulturaustausch im Gebiet Xinjiang sind. Da Xinjiang ein multi-ethnisches und multi-kulturell besiedeltes Gebiet ist, war es ein fruchtbarer Boden für die visuelle Kultur. Seit dem Altertum haben hier viele ethnische Gruppen ihre Spuren hinterlassen, daher zeigt die visuelle Kultur in Xinjiang große Vielfalt. Die visuellen Zeichen auf Felsbildern, Skulpturen, Gefäßen usw., die in Xinjiang gefunden wurden, deuten darauf hin, dass die Xiyü-Kultur Xinjiangs in vorislamischer Zeit von einem offenen Miteinander und einem regen Austausch geprägt wurde. Die verschiedenen Kulturen waren nicht isoliert voneinander, sondern standen stets miteinander in Verbindung.

Der etwa im 6. Jahrhundert v. Chr. in Indien entstandene Buddhismus wurde im 1. Jahrhundert n. Chr. durch Kaschmir über den Pamir nach Xiyü eingeführt. Oasenstädte, über die sich der Buddhismus verbreitete, waren nicht nur Handelszentren für Kaufleute entlang der Seidenstraße, sondern auch ein wichtiger Ort für Predigten und kulturellen Austausch. Daher sind Oasenstädte wie die Königreiche von Hotan, Qiuci und Gaochang zu buddhistischen Zentren in Xiyü geworden. Heute sind die meisten uns bekannten buddhistischen Zeichen in Xiyü in diesen drei Orten konzentriert. Der Buddhismus wurde schließlich zu sozusagen einem Mainstream der chinesischen Kultur. In den vergangenen mehr als tausend Jahren erfolgte eine Ausstrahlung und Transformation der Xiyü-Kultur durch den Buddhismus weiter nach Japan, Korea, Vietnam, Singapur, Malaysia und andere Länder. Damit konnte der Buddhismus zu einer Weltreligion werden.

Neben den ständigen Anpassungen der religiösen Vorstellungen wurden die visuellen Zeichen auch von der lokalen Kultur absorbiert und haben sich damit den verschiedenen Regionen und unterschiedlichen ethnischen Überzeugungen angepasst, wodurch sich gewissermaßen eine Kompatibilität zur buddhistischen Kunst bildete. Die Zeichen der verschiedenen Regionen wurden immer tiefer geprägt von der lokalen Kultur. Während der mehr als zweitausend Jahre andauernden buddhistischen Zeit in Xinjiang erfolgte zunehmend die Akzeptanz kultureller und künstlerischer Stile aus Zentralasien und der zentralchinesischen Ebene. Nach der Integration der verschiedenen Künste konnte sich schließlich eine reiche einheimische buddhistische Xiyü-Kunst ausprägen. Inzwischen können wir auch durch die unterschiedlichen Eigenschaften der visuellen Kultur in Xinjiang die verschiedenen kulturellen Hintergründe entdecken. Anhand der visuellen Zeichen der buddhistischen Zeit Xinjiangs können wir die unterschiedlichen kulturellen Ursprünge aus Indien, Zentralasien und China erfassen.

Die buddhistische Kunst Xiyüs ist eine Mischung der typischen traditionellen chinesischen und abendländischen Kunst. Die Entwicklung und Evolution der buddhistischen Kunst und Kultur spiegelt die Unterschiede und Besonderheiten in den Bräuchen sowie dem Kulturgut der jeweiligen Regionen und Volksgruppen im Prozess der buddhistischen Ausbreitung und Vererbung wider. Sie wurden in die lokale Kultur integriert und über die Jahrtausende bis heute als großes künstlerisches Erbe der Menschheit erhalten.

Wenn wir in die mehr als fünftausendjährige menschliche Zivilisation zurückblicken, ist uns schwer zu erkennen, dass die antike griechisch-römische Kultur des westlichen Zivilisationssystems, die konfuzianisch-taoistische Kultur des chinesischen Zivilisationssystems und das brahmanistisch-buddhistisch-basierte indische Zivilisationssystem heute noch immer eine tiefgreifende Auswirkung auf die Entwicklung der heutigen Welt haben. Dabei spielt die Xiyü-Kultur auf dem eurasischen Kontinent aufgrund der Inklusivität ihrer kulturellen Konnotationen eine wichtige Verbindungsrolle in der Kommunikation und Integration zwischen den östlichen und westlichen Kulturen, die wegen ihrer unterschiedlichen geographischen Herkunft signifikante Unterschiede zeigen, was Schwierigkeiten bei der Verschmelzung zwischen den beiden Kulturkreisen mit sich brachte.



Atlas-Seide auf ein Bazar in Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012



KAPITEL V

Die symbolische Bildwelt Xinjiangs in islamischer Zeit

1. Einfluss anderer Kulturen auf der islamischen Zeichen in Xinjiang

Die muslimischen Volksgruppen Xinjiangs haben im Laufe der Geschichte auch andere Religionen wie Schamanismus und Buddhismus praktiziert. Die Übertragung von generationenüberschreitenden Zeichen durch Zeit und Raum gehört zu den Tradierungsprozessen „im Kontext spezifischer Praktiken, Politiken und Medien, womit eine konstitutive Beziehung zwischen Zeichen, Praktiken und Macht gestiftet wird“¹. Die verschiedenen ethnischen Bräuche, das unterschiedliche geografische Umfeld und die langfristige multi-kulturelle Verschmelzung haben in den Volksgruppen Xinjiangs tiefe Spuren hinterlassen und damit unverwechselbare multiethnische und multikulturelle islamische Zeichen in Xinjiang herausgebildet.

- ◆ Der Einfluss der chinesischen Han-Kultur:
Xinjiang grenzt an Zentral- und Westasien. Diese Provinz ist nicht nur ein multiethnisches und multireligiöses Gebiet, sondern auch ein Kanal des kulturellen Austauschs zwischen Asien und Europa. Beginnend in Süd-Xinjiang nahm vom Ende des 9. Jahrhunderts bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts der Islam durch seine Zeichenkultur entlang der Seidenstraße direkten Einfluss auf die zentral- und westasiatischen Ornamente. Darüber hinaus lebten einige muslimische Volksgruppen lange Zeit in unmittelbarer Umgebung mit den Han-Chinesen zusammen und beeinflussten dadurch die chinesische Kultur und die chinesischen Ornamente. Aus diesen Gründen konnte eine Vermischung und Tradierung der einzigartigen islamischen Zeichen mit den traditionellen chinesischen Ornamenten in Xinjiang entstehen.
- ◆ Der Einfluss der Naturreligionen:
Seit der Einführung des Islams in Xinjiang wurden die Ornamente durch die isla-

1 Schade, Sigrid; Wenk, Silke: 2011. S. 121

mische Kultur tief geprägt. In der islamischen Religion gibt es nur einen einzigen Gott: Allah; die damit einhergehende Ablehnung des Götzenkults ist der wichtigste Glaubensgrundsatz. Der Koran verbietet die Verehrung anderer Gottheiten neben Allah. Mit anderen Worten, der Islam ist gegen die Verehrung jeglicher Personen und Gegenstände in der religiösen Aktivitätsform. In der langen Geschichte des Entwicklungsprozesses aller ethnischen Gruppen haben die islamischen Volksgruppen eine Vielzahl von Religionsrichtungen angenommen. Die im formalen Islam verbotene Gräber-Verehrung existiert in allen islamischen ethnischen Gruppen in Xinjiang. Die Verehrung von Grabmälern und Mausoleen ist eine Fortsetzung des Ahnen- und Naturkults. Die ethnischen Volksgruppen in Xinjiang haben damit eine vom Schamanismus dominierte multireligiöse und multikulturelle Gräber-Kultur gebildet. Ein Beispiel ist das Apak-Hodscha-Mausoleum in Kashgar. Die multi-religiöse prähistorische Kultur wird in Xinjiang durch islamische Zeichen reflektiert. Die arabischen und persischen Zeichen sind meist geometrische oder strukturierte pflanzliche Zeichen. Die islamischen Zeichen in Xinjiang sind grob und bunt, nicht so zart, filigran und kompliziert wie arabische und persische, während die Motive der Zeichen meistens auf lokalen Obstsorten und Pflanzen beruhen. Daher wirkt der dekorative Effekt völlig anders als die regelmäßigen, komplizierten, feinen und abstrakten Zeichen aus Zentral- und Westasien. Die islamischen Zeichen Xinjiangs sind mit dem Schamanismus und anderen religiösen Kultureinflüssen und darüber hinaus auch zum Teil mit dem Buddhismus tradiert.

- ◆ Der Einfluss des buddhistischen Kultur:
Lange Zeit war der Buddhismus eine vorherrschende Religion in Xinjiang und hinterließ eine große Anzahl von buddhistischen Stätten und Höhlenmalereien. Die islamischen Ornamente zeigen viele Beispiele früherer Einwirkungen durch den Buddhismus. In Xinjiang findet sich eine große Anzahl und ein breites Spektrum an Malerei, Holzschnitzerei und anderen traditionellen Zeichentechniken. Diese Vielfalt ist schwer bzw. kaum in anderen islamischen Ländern zu finden. In Xinjiang ist die antike buddhistische Architektur auch an islamischen Gebäuden ein wesentlicher Teil der Zeichentechnik. Es gibt viele beeindruckende Malereien in den islamisch geprägten Ornamenten Xinjiangs, weit mehr als in den anderen zen-

tral- und westasiatischen Ländern, während Fliesen- und Mosaik-Techniken auch dort sehr verbreitet sind. Darüber hinaus gab es an der Decke von zentralen buddhistischen Höhlen häufig bunt bemalte kastenförmige Vertiefungen, ähnlich wie bei einer Kassettendecke. Die Art und Weise der Gestaltung hat die islamischen Ornamente beeinflusst. In Xinjiang, vor allem in Süd-Xinjiang, ist der Einfluss islamischer Ornamente in einer großen Zahl von visuellen Zeichen, die sich aus buddhistischer Höhlenmalerei entwickelt haben, zu finden. Solche Zeichen wurden oft an der Decke der Moschee-Innenräume dekoriert. Einige Zeichen sind prunkvoll, andere lediglich schlicht und elegant. Bei den Zeichen im Ornament kann zweifellos eine tiefgreifende Auswirkung der traditionellen buddhistischen Ornamente angenommen werden. Integration und Tradierung verschiedener Kulturen sind in den islamischen visuellen Zeichen Xinjiangs sehr deutlich zu erkennen.

2. Die kulturelle Besonderheiten der Xinjiang islamischen Volksgruppen

Der Islam ist eine Weltreligion, aber in Xinjiang hat er sich den lokalen und ethnischen Gegebenheiten angepasst. Das heißt, dass die verschiedenen islamischen Volksgruppen unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf Inhalt, religiöse Tiefe, Erscheinungsformen, Funktion, Einfluss auf das tägliche Leben, auf Architektur und Kunst entwickelt haben. Als eine fremde Religion war die Verbreitung in Xinjiang einem vielschichtigen Anpassungsprozess ausgesetzt. Mit anderen Worten, die islamistische Ideologie musste sowohl die ursprünglichen Überzeugungen der ethnischen Gruppen in Xinjiang infiltrieren und damit das Glaubensgut transformieren als sich auch an die kulturellen Traditionen der ethnischen Gruppen in Xinjiang anpassen. Der Islam Xinjiangs hat in diesem Abstimmungsprozess mit den damaligen sozialen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und geographischen Bedingungen eine ethnische Kultur mit unterschiedlichen regionalen und islamischen Merkmalen gebildet. Die Herausbildung der islamischen kulturellen Besonderheiten bei den Volksgruppen Xinjiangs ist vor allem das Ergebnis der Auswirkungen des ökologischen und sozialen Umfeldes.

Seit der Einführung des Islams während der Tang-Dynastie blickt er in Xinjiang auf eine über tausendjährige Geschichte zurück.² In Xinjiang gibt es zehn muslimisch geprägte Volksgruppen, z.B. Uiguren, Kasachen, Hui, Kirgisen, Tadschiken, Tataren und Usbeken. Die ethnischen Beziehungen sind in der langen Geschichte allmählich miteinander verschmolzen. Die meisten Volksgruppen stimmen in den Grundlagen des Islams überein: Glaube an die grundlegenden Lehren und die Erfüllung der fünf „Säulen“ des Islams. Als der Islam als fremde Religion auf die lokale Kultur Einfluss auszuüben begann, hat er sich mit den kulturellen Traditionen der verschiedenen ethnischen Gruppen in Xinjiang ver-

2 Vgl. Ma, Tong (马通): Eine kurze Geschichte des chinesischen Islams und des Menhuan-Systems (中国伊斯兰教派与门宦制度史略). Yinchuan 1995. S. 48

bunden. Es kam zu einer gegenseitigen Beeinflussung, und aus verschiedenen Elementen der Glaubenspraxis hat sich mit der Zeit in Xinjiang ein Islam mit ethnischen Merkmalen herausgebildet. Der Islam Xinjiangs ist ein Anpassungsprodukt der chinesischen multi-kulturellen Struktur. Aus die Beschreibung der Volksgruppen Xinjiangs (vgl. Kap. III. 2.3) können wir ersehen, dass aufgrund der Wohnbereiche und ihrer Umgebung signifikante Unterschiede in den kulturellen Besonderheiten der jeweiligen Volksgruppen vorhanden sind. In der Tat: Wo unterschiedliche Volksgruppen miteinander existieren, gibt es ethnische Unterschiede. Sogar innerhalb einer Volksgruppe aufgrund der geografischen Verteilung wird der kulturelle Unterschied noch deutlicher. Zusammenfassend lassen sich diese Unterschiede vor allem in den folgenden Aspekten erkennen:

- ◆ Religiöser Inhalt: Der Inhalt des Islams hat in Xinjiang nicht nur seine eigenen unterschiedlichen Schwerpunkte behalten, sondern auch unterschiedliche Fragmente alter Religionen aufgenommen. Innerhalb der ethnologischen Volksgruppe der Uiguren sind die ursprünglichen religiösen Überzeugungen und Praktiken nicht wegen des strengen Monotheismus des Islams verschwunden, sondern existieren trotz der Einführung des Islams weiter. In dieser Hinsicht kam es auch zu einer Anpassung, z.B. die uigurische Mazar-Verehrung. Nach den Lehren des Islams ist Allah als der einzige Gott zu verehren. Die Anbetung anderer Person oder materieller Objekte ist daher streng untersagt. Uiguren praktizieren mit der Ausschließlichkeitsverehrung des Grabes (Mazar-Verehrung) ein nahezu dem Islam identisches Phänomen.
- ◆ Religiöse Tiefe: Im Vergleich zu den anderen Volksgruppen zeigen die Uiguren einen überzeugteren und aufrichtigeren Umgang mit dem Islam. Die Uiguren legen auch größeren Wert auf den Bau von islamischen Schul- und Veranstaltungsgebäuden für religiöse Aktivitäten, um sich dadurch gezielt in muslimischen religiösen Gedanken und Gefühlen zu entwickeln und zu festigen. Die religiösen Aktivitäten der Uiguren sind auch strenger und komplexer als die anderer Volksgruppen.³ Das zeigt, dass sie sehr starke religiöse Gefühle haben.

3 Vgl. Su, Beihai (苏北海): Merkmale des Islam unter den Uiguren (伊斯兰教在维吾尔族中发展的特点) In: Studie der Weltreligionen (世界宗教研究), 1987. Heft 3. S. 44–57

- ◆ Religiöse Erscheinungsformen: Die Erscheinungsformen des Islams sind bei den Uiguren komplizierter als bei anderen ethnischen Gruppen. Die beiden Glaubensrichtungen der Uiguren zum Sunnitentum und Sufismus dürfen nicht im allgemeinen Sinn als „Sektentum“ gesehen werden. Es sind vielmehr zwei grundlegende und anerkannte Erscheinungsformen des muslimischen Glaubens, wobei die eine Richtung den Islam systematisiert und die andere nicht systematisiert. Der bei den Sunniten systematisierte Islam legt mehr Wert auf die äußere Erscheinung des religiösen Glaubens. Es wird angestrebt, das religiöse Verhalten und Leben der Gläubigen durch religiöse rituelle Systematik zu regeln. Der Sufismus als unsystematisierter Islam praktiziert dagegen einen starken Mystizismus und legt mehr Aufmerksamkeit auf den inneren Geist der Religion. Er befürwortet keine religiösen Systeme, sondern die spirituelle Aufrichtigkeit der einzelnen Gläubigen, um dadurch den Geist zu reinigen und eine nahezu perfekte geistige höhere Dimension zu erreichen. Damit haben die Glaubensformen der Uiguren eine höhere Vielfalt und Komplexität der Ausprägungsmerkmale. Im Gegensatz dazu sind bei anderen Volksgruppen die Erscheinungsformen, Regeln und Rituale des Glaubens einfacher.
- ◆ Religiöse Funktion: Der Islam ist eine Weltreligion zwischen zwei „Welten“, denn sie richtet sich nicht nur auf das Jenseits, sondern auch auf das weltliche Leben. Der Islam ist damit nicht nur ein religiöses Glaubenssystem, sondern sozusagen auch ein Lifestyle-Komplex, der verschiedene Aspekte des gesellschaftlichen Lebens tangiert. Daher wird zusätzlich zu den Grundfunktionen der Göttlichkeit die Funktionalität durch säkulare allgemeine Funktionen erhöht. Es gibt unterschiedliche islamische Funktionen im sozialen Leben aller ethnischen Gruppen in Xinjiang. Bei den Uiguren wird ein starker religiöser Einfluss z.B. im Zivil- und Strafrecht angestrebt, der mit der gesetzlichen Rechtslage im Widerspruch steht. Darüber hinaus sollen der Islam und Politik miteinander verbunden werden. Bei den Uiguren haben die religiösen Personen im Allgemeinen zahlreiche politische und wirtschaftliche Privilegien, sogar informell das Justiz-Privileg, sie dürfen religiöse Tempel als reli-

giöses Eigentum besetzen.⁴ Daher kann man sagen, dass der Islam eine umfassende Rolle in allen Bereichen des uigurischen gesellschaftlichen Lebens spielt, und darüber hinaus sind die Auswirkungen auf das soziale Leben der Uiguren relativ tiefgründig verwurzelt. Bei anderen Volksgruppen ist das nicht der Fall. Abgesehen von gewissen Ausnahmen bei Stammesführern sind religiöse Personen in der Regel nur verantwortlich für religiöse Angelegenheiten und haben auch informell keine politischen oder wirtschaftlichen Privilegien bzw. richterliche Gewalt über ein Subrechtssystem wie bei den Uiguren. Die Auswirkungen des Islams auf das uigurische gesellschaftliche Leben sind daher wesentlich ausgeprägter als bei anderen Volksgruppen.

- ◆ Religiöse Baukunst: Es gibt zahlreiche unterschiedliche Bauformen und ornamentale Elemente. Die Islamische Architektur beschränkt sich hauptsächlich auf Moscheen und Schulen. Der grundlegende Aufbau einer Moschee besteht aus einem Betsaal, einem oder mehreren Minaretten, Waschgelegenheiten und weiteren Einrichtungselementen. Wegen des Bilderverbots im Islam konzentrierte man sich auf Kalligraphie, Geometrie, Arabesken und verschiedene Kunsthandwerke wie z.B. Stuck-, Teppich-, Schmiede-, Bildhauer-, Tischler-, Glasmaler- und Kachelhandwerke. Aufgrund der unterschiedlichen historischen Traditionen, Baumaterialien und klimatischen Bedingungen in den islamischen Volksgruppen schuf jede Volksgruppe eine eigene unverwechselbare Baukunst. Die Baustoffe der uigurischen Gebäude sind meist Holz, Lehm, Ziegel und Glas. Zentralbauten werden meist durch Zentralkuppeln gekennzeichnet. Der Gesamtgrundriss der uigurischen Bauform hat nicht durchgängig eine regelmäßige geometrische Form und ist auch nicht unbedingt zentralsymmetrisch. Säulenhallen zeigen meist einen offenen Innenhof. Die Gebete werden jahreszeitbedingt im Sommer im offenen Innenhof und im Winter in den geschlossenen Hallen durchgeführt. Der Baustil ist gleichfalls bedingt durch die trockenen Klimabedingungen in den Oasen Xinjiangs. Dieser Baustil beinhaltet sowohl das architektonische Erbe der arabisch-islamischen Baukunst Zentralasiens als auch



Abb. 5-1 Teil des Emin-Minarett und Moschee in Turfan.
Photo: Chen, Pu. April 2012

4 Ebd.

die Eleganz der uigurischen Baukultur.⁵ Im Gegensatz zu den sesshaften Uiguren haben die nomadischen Volksgruppen in Nord-Xinjiang aufgrund ihrer Lebensweise keine festen Moscheen und Schulen. Ihnen dienten in der Regel einfache Zelte als Gebetsräume.⁶ Der nomadische Baustil ist folglich einfacher und natürlicher, nicht so herrlich und symbolgeprägt wie der uigurische Baustil. Die Ornamente in uigurischen Moscheen sind stark vom kulturellen Hintergrund und der Umgebung beeinflusst, z.B. sind die Motive der Zeichen überwiegend verschiedene Arabesken und Pflanzen wie Granatäpfel, Trauben, Geißblatt, Mandeln usw. Die Zeichen sind oft eine Vielzahl der lokalen Flora, Mond und Sterne, Quadrate, Kreise, Dreiecke sowie andere geometrische Motive. Da es bei den nomadischen Volksgruppen in Nord-Xinjiang keine festen Moscheen und Schulen gibt, haben sich Ornamente hauptsächlich in den Bereichen wie Kleidung, Decken und anderen Kleinigkeiten des Alltagslebens ausgeprägt. Der Inhalt und die Aussage von Zeichen stehen meistens in Zusammenhang mit dem Nomadenleben, in dem sowohl geometrische und pflanzliche Motive als auch Tierköpfe und Tierknochen von Rindern, Schafen, Hirschen und Adlern verwendet werden.



Abb. 5-2 die offene Säulenhalle in Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012

5 Vgl. Xu, Qingquan (徐清泉): Das Studies der uigurische Baukultur (维吾尔族建筑文化研究). 1999, S. 125

6 Vgl. Basilov, V.N.: Der Islam in Zentralasien und Kasachstan (中亚和哈萨克斯坦的民众伊斯兰教) In: World Ethno-National Studies (世界民族), 1989. Heft 1. S.43-49

3. Die symbolische Bildwelt im islamischen Xinjiang

3.1 Zeichentechniken

In Xinjiang hat die islamische Kultur vor allem in der Baukunst einen nachhaltigen Niederschlag gefunden, wo sich eine große Anzahl von islamischen Zeichen findet. Die dortigen Ornamente sind ein kulturelles Phänomen in jedem Bereich der Gesellschaft und bilden damit einen integralen Bestandteil im materiellen und geistigen Austausch. Der Grund der Ermöglichung einer einfachen Erkennung und Identifizierung der islamischen Architektur in Xinjiang zwischen einer Vielzahl von kulturellen Phänomenen ist der deutliche Ausdruck der visuellen Zeichen. Die wichtigste Bedeutung der islamischen visuellen Zeichen ist die kommunikative Ausprägung des ästhetischen Werts.

Es gibt viele unterschiedliche uigurische Zeichentechniken in Xinjiang. Die vier beliebtesten und wichtigsten Techniken sind Gipsschnitzerei, Malerei, Holzschnitzerei und Fliesendekoration. Die überwiegenden Themen der visuellen Zeichen sind Pflanzen und geometrische Muster. Die meisten Muster stellen Kompositionen aus zwei oder vier kontinuierlich, parallel, symmetrisch, gestaffelt oder als Schleife dargestellten Elementen dar. Aufgrund der verschiedenen dekorativen Teile und Materialeigenschaften hat jede Zeichentechnik ihren eigenen unverwechselbaren Charakter.

3.1.1 Gipsschnitzerei

Das bandförmige, kreisförmige und polygonale Streifensymbol aus Gips wird häufig verwendet, um die Oberkante einer Wand oder die Decke eines Gebäudes zu schmücken. Diese Streifensymbole basieren meistens auf Blumen, z.B. Pfingstrosen, Lotus, Sonnenblumen, Chrysanthemen, Pflaumenblüten und Rosen. Während die Streifensymbole aus einem einzigen oder aus mehreren separaten Mustern bestehen, gibt es auch das kombinierte, kontinuierliche Doppelmuster, das kreisförmige und polygonale Muster, welches

hauptsächlich Pfingstrosen oder Sonnenblumen usw. zum Thema hat. Solche pflanzlichen Zeichen sind flexibel und werden mit geometrischen Zeichen kombiniert. Die visuellen Zeichen aus Gips sind generell flach geschnitzt, in manchen Orten auch tief geschnitzt. Gips hat eine feine Textur, starke Plastizität und weiße Farbe, daher haben diese Zeichen einen guten visuellen Effekt, auch wenn sie nicht bemalt werden. Der Gips wird in der Regel mit Holzgießformen sorgfältig modelliert und dann an der Wand befestigt. Für die Färbung gibt es zwei Möglichkeiten, eine ist Kolorierung direkt auf der Oberfläche und die andere ist die Penetration der Farbe in die Gipsaufschlammung.

3.1.2 Malerei

Die Malerei, mithin die Gestaltung durch Farbe, wurde hauptsächlich angewandt, um die Dächer und Balken der Moscheen zu verzieren. Die Motive sind ähnlich wie die Gipszeichen. Es gibt zwei unterschiedliche Arten: die Streifensymbole, z.B. das kontinuierliche Geißblattmuster, und die kombinierte Muster aus Blumen und Landschaft. Die farbliche Gestaltung aller Malereien hat folgende Eigenschaft: Ähnliche Farben wie z.B. Blau und Grün werden als großflächige Kombination dargestellt und mit ihren Komplementärfarben, also z.B. Gelb und Rot, werden kleinere Muster eingefügt, die kontrastreich ins Auge springen. Farben wie Ultramarin, Dunkelgrün, Lila, Silbergrau oder Schwarz werden oft als Hintergrundfarbe verwendet. Die Konturlinien in den Mustern sind häufig weiß oder gelb.

3.1.3 Holzschnitzerei

Die Verwendung der Holzschnitzerei in der Architektur ist bei den Uiguren älter als Gipschnitzerei und Malerei. Sie dekoriert vor allem Säulen, Balken, Fenster und Türen. Hauptmotive sind Weintrauben, Aprikosen, Granatäpfel, Pfirsiche, Lotus und andere pflanzliche Muster. Die Komposition wird durch Bauteile verändert. Die meisten Holzschnitzereien verbleiben in ihrer natürlichen Holzfarbe (braun), nur bei wenigen werden Farben verwendet. Für die Schnitzerei verwendet man folgende Methoden: Linien, Gravur, Relief und durchbrochene Schnitzerei.



Abb. 5-3 Gipschnitzerei, Tarim Moschee in Urumqi. (Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): *Uighur Home Decoration*. (维吾尔房屋装饰) 2011 S. 156)



Abb. 5-4 Balkenmalerei (Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S. 139)



Abb. 5-5 Holzschnitzerei,
Gaotai Altstadt in Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5-6 holzgeschnitzte Tüornamente,
Gaotai Altstadt in Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5-7 Beispiele von Fenster-
holzgittern. (Bild-Quelle:
Tursun, Ilshat (伊里夏提·
吐尔逊) 2011. S. 229)



Abb. 5-8 Fensterholzgittern.
Apak-Hodscha-Mausoleum in
Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5-9 Fliesendekoration,
Gaotai Altstadt in Kaschgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5-10 Beispiele von Fliesenornamenten.
(Bild-Quelle: Tursun, Ilshat
(伊里夏提·吐尔逊) 2011. S. 248)



Abb. 5-11 Fliesendekoration, Kashgar.
Photo: Chen, Pu. April 2012

3.1.4 Fliesendekoration

Fliesendekoration in verschiedenen Arten von Stil und Form findet man sehr häufig an den Wänden uigurischer Gebäude, an Säulen, Treppen usw. Diese Art Ornament hat eine besonders reizvolle Wirkung. Die Farbe der gebrannten Ziegel ist Beige oder Weiß, zwischen den Ziegeln wird schwarzer oder dunkelgrüner Kalk oder Zement verwendet. Die Oberfläche der Wand wird mit mehreren verschiedenen Mustern bedeckt. Einige Muster wiederholen sich sowohl vertikal als auch horizontal. Sie verlieren ihre Farbe trotz der extremen Wetterbedingungen in dem Wüstenklima Xinjiangs nicht und behalten ihre Schönheit für lange Zeit.⁷ Die blau-weiß und grün-weiß glasierten Ziegel sind häufig in Gebetsräumen, an Eingängen von Mausoleen, Grab-Außenwänden, an Kuppeln und Türmen zu sehen. Ihre Größe beträgt etwa 5 cm x 7 cm, sie sind häufig ein eingprägtes Streifensymbol aus geometrischen oder pflanzlichen Mustern.

Die vier oben beschriebenen Zeichentechniken bilden zusammen mit dem uigurischen Baustil das unverwechselbare uigurische islamische Ornament. Sie spielt eine sehr bedeutende Rolle in der uigurischen traditionellen Baukunst.

3.2 Die Farbe

Die Farben der islamischen Baukunst spielen in Xinjiang eine herausragende Rolle, weil sie geistige Inhalte ausdrücken und den Gläubigen helfen, die geistige Welt zu verinnerlichen und die islamischen Lehren zu bereichern. Die Verwendung der signifikanten Farbtöne des Islams ist so etwas wie eine geistige Untermauerung der Lehren. Farben sind sinnbildliche Zeichen und haben nicht nur eine ornamentale Bedeutung. Sie stehen auch im Einklang mit den ästhetischen Regeln der Farbkunst.

Farbe ist ein integraler Bestandteil der uigurischen Ornamentik. Verglichen mit dem ar-

⁷ Vgl. Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): Uighur Home Decoration (维吾尔房屋装饰)². Kaschgar 2011. S. 239

chitektonischen Stil hat Farbe eine eher emotionale Wirkung auf den Betrachter. Farbe ist eine gemeinsame Sprache der Menschheit und ein Weg zu ästhetischem Verständnis der Welt mit den einfachen, subtilen und romantischen Eigenschaften der Ästhetik. Die Rolle der Farbe in der islamischen Baukunst Xinjiangs greift zurück auf eine spezifische Anwendung der Farbwissenschaft: Die drei Aspekte Farbton, Helligkeit und Reinheit stehen in engem Zusammenhang mit physischen, physiologischen und psychologischen Aspekten. Die muslimischen Handwerker Xinjiangs brechen das Gebot des Islams, in Moscheen keine bunten Farben zu benutzen, und gestalten die religiösen Gebäude mit mutiger Verwendung einer Vielzahl von leuchtenden Farben. So unterscheidet sich die islamische Ornamentik in Xinjiang hinsichtlich der Farbe wesentlich von anderen islamischen Ländern. Die üppige Verwendung von Farben, die Liebe und der Respekt vor Farben bei den islamischen Kunsthandwerkern Xinjiangs zeigen deutlich, dass sie eine völlig andere Auffassung von der Verwendung von Farbe haben als die Muslime anderer Länder. Dies ist ein wesentliches Merkmal der islamischen Ornamentik in Xinjiang.

3.2.1 Die Farbe im Ornament

Die Farbe spielt im islamischen Ornament und in der Ausgestaltung von religiösen Gebäuden eine bedeutende Rolle. Ihre Aufgabe ist es vor allem, nach dekorativem Effekt zu streben. Sie ignorieren realistische Gegebenheiten wie die Farbe des Lichts, die Umgebungsfarbe und Eigenfarbe, die ornamentale und formale Schönheit der Natur, sie richten sich nicht nach bestimmten Farbgeregeln, nach Kontrast oder Harmonie der verschiedenen Farbtöne, Helligkeit und Farbsättigung.⁸ Die Aufgabe von Farbe ist im islamischen Ornament Xinjiangs hauptsächlich, die Wirkung der gesamten Gestaltung und der formalen Struktur mit der menschlichen psychologischen Struktur des Farbeindrucks in Einklang zu bringen. Zum Beispiel werden in einer Moschee vor allem warme Farben in ungewöhnlich reichem Maße verwendet, während bei einem Mausoleum oft Grün und Blau,

8 Vgl. Zuo, Liguang (左力光): Das Farbeigenschaften der Xinjiang islamische Baukunst (论新疆伊斯兰教建筑装饰艺术的色彩特征). In: Journal of Shihezi University (Philosophy and Social Science) (石河子大学学报-哲社版) Shihezi 2004, Vol 4, Nr. 2. S. 55

also kühle Farben überwiegen. Dies steht in Zusammenhang mit dem islamischen Glauben: Das Paradies wird mit blau-grünem Farbkontrast dargestellt, weil die Wüste heiß ist und man sich nach kühlem Klima und reichlich Regen sehnt. Es ist wie das Wunschbild eines glücklichen Lebens.

In der islamischen Architektur Xinjiangs strebt die Farbe als Ornamentmittel nach einem ganzheitlichen psychologischen Gefühl; sie konzentriert sich auf die konkrete Lage, die Funktion, den Zweck und anderen Faktoren. Aufgrund der Verschiedenheit der Objekte und der Vielfalt der verwendeten Materialien gibt es in Xinjiang eine große Komplexität der islamischen Farben im Ornament. Sowohl bei den beliebten pflanzlichen als auch den geometrischen Zeichen liegt der Schwerpunkt der Farbverarbeitung und des gesamten Farbarrangements auf der Intuition und einer inneren spirituellen Wahrnehmung.⁹ So gibt es in der islamischen Ornamentik Xinjiangs fast keine realistischen Farbmethode. Das Streben nach dekorativer grafischer Wirkung ist das wichtigste Merkmal der Farbe dieser Ornamentik.

Die islamischen Farben im Ornament vermitteln eine Einheit von Glauben und Schönheit. In Xinjiang haben muslimische Handwerker in ihrer langen Praxis im Umgang mit Farben, in ihrem Verständnis von Farbton, Helligkeit und Sättigung und im Studium der physiologischen Wirkungen von Farbe allmählich ihr eigenes ästhetisches Farbkonzept entwickelt. Sie verwenden bei den ornamentalen Techniken eine Vielzahl von Farben und unterschiedlichen Farbsättigungen, um die Schönheit der symbolischen Farbe zu bilden und ihre Weltanschauung zu spiegeln. Die ästhetischen Vorstellungen dieses Farbkonzepts richten sich nach den strengen abstrakten Regeln der islamischen religiösen Kunst. Daher haben die islamischen Farben im Ornament in ihren ästhetischen Vorstellungen nichts mit den Farben der realen Welt zu tun, sondern sie haben einen eigenen einzigartigen Farbstil entwickelt.

Die vielfältige Ornamentik im Islam Xinjiangs besteht aus einer Vielzahl von Zeichen,

⁹ Ebd., S. 56

daher die reichliche Anwendung von Farbe. Wenn möglich, wird die dem Material eigene Farbe und Textur verwendet, denn das entspricht den ästhetischen islamischen Design-Prinzipien und religiösen Lehren: einfach, schlicht und abstrakt.

Xinjiang ist eine Region, in der eine große Anzahl von ethnischen Minderheiten lebt. Jede Minderheit hat ihre eigene Geschichte, Kultur und Religion. Häufig offenbart die Farbenliebe einer Volksgruppe ihre spezielle ethnische Ästhetik und ihr reiches kulturelles Erbe. Die ethnischen Unterschiede spiegeln sich in vielerlei Hinsicht, wie in Schrift, Sprache, Gewohnheiten, Bräuchen und in ihrem architektonischen Stil. Durch diese ethnischen Unterschiede hat sich jeweils eine eigene einzigartige ethnische Identität herausgebildet, und das spiegelt sich auch in der Farbkultur der hier analysierten Ornamentik wieder. Jede ethnische Gruppe hat ihre bevorzugten ornamentalen Farben. Deren immer wiederkehrende Verwendung hat allmählich eine spezielle ethnische Farbkultur geschaffen. Jede einzelne Farbe innerhalb der Ornamente hat neben ihrer einzigartigen Ästhetik auch im kulturellen und historischen Kontext eine wichtige symbolische Bedeutung.

3.2.2 Die Farbe und ihre kulturelle Bedeutung

Die muslimischen Handwerker Xinjiangs haben die religiösen Gebäude mit Farben ausgestaltet, um die Lehren des Islams und ideologische Gedanken umzusetzen und ihnen Ausdruck zu verleihen. Farbe ist wie Sprache, Gedanken und Emotionen. Die Uiguren haben einen einzigartigen und unverwechselbaren Farbstil im Ornament. Die uigurische Ornamentik vermittelt ein friedliches und lebendiges visuelles Erlebnis. Die am häufigsten benutzten Grundfarben sind Blau, Grün, Weiß, Khaki und Rot. Diese Vorlieben liegen sowohl in den eigenen Traditionen begründet als auch in einer Übernahme gewisser Aspekte der traditionellen chinesischen Baukultur. Diese fünf Grundfarben besitzen eine sehr reiche und tiefe Bedeutung.

Blau

Es existiert eine Vielzahl von halbmondförmigen Figuren, die sich, ob Tag oder Nacht, immer auf einer tiefdunklen blauen Hintergrundfarbe befinden. Blau ist die Farbe des Him-



Abb. 5–12 Blaue glasierte Ziegel
in Kashgar Apak-Hodscha-Mausoleum.
Photo: Chen, Pu: April 2012

mels und des Meeres und besitzt eine geheimnisvolle, faszinierende Wirkung. Wegen der religiösen Naturanbetung ihrer Vorfahren benutzen alle islamischen ethnischen Gruppen in Xinjiang die natürliche Farbe des Himmels als eine der primären Farben. Deswegen hat Blau eine gewisse historische Bedeutung. Blautöne sind entspannend und nicht beengend, frisch und nicht grell, daher geben sie ein beruhigendes Gefühl. Abgesehen von der häufigen Verwendung von dunkelblau glasierten Ziegeln in Mausoleen, ist eine großflächige Nutzung von Dunkelblau in anderen islamischen Bauwerken nicht so häufig. Bei uigurischen Wohnhäusern werden eher mittlere Blautöne wie Himmelblau verwendet. Blau ist die bevorzugte Farbe der Uiguren. Sie vermittelt in den heißen Sommern Xinjiangs ein sehr kühles Gefühl.¹⁰

Grün

In fast allen uigurischen Gebäuden der Region ist grüne Farbe im Ornament zu sehen und die gebräuchlichen Baumaterialien wie glasierte Ziegel und Fliesen haben meist eine grüne Oberfläche. Darüber hinaus werden auch Türrahmen, Fensterrahmen und einige Möbel grün gestrichen. Grün ist eine sehr beliebte Farbe bei den Uiguren, weil sie überwiegend islamisch sind. Grün ist die heilige Farbe des Islam. Auch die Grundfarbe der islamischen Flagge ist Grün. Die Vorfahren der Uiguren waren typisch nomadische Volksgruppen und glaubten an Naturreligionen. Grünes Gras war die Grundlage ihrer Existenz; das lebendige Grün wird als ein Objekt der Anbetung gesehen. So ist die Liebe und Verehrung des Grüns eine Tradition der islamischen Volksgruppen in Xinjiang. Die Muslime aller dortigen Volksgruppen verwenden viel Grün in Moscheen und anderen religiösen Gebäuden. Auch in ihren Wohnhäusern verwenden sie häufig Grün. Darin äußern sich offensichtlich starke ethnische Gefühle und ihre religiöse Verehrung. Die intensive Nutzung von Grün in religiösen Gebäuden ist der auffälligste Unterschied zwischen islamischen und anderen religiösen Gebäuden. Dies ist auch ein wichtiges Farbzeichen der islamischen Ornamentik in Xinjiang.¹¹



Abb. 5–13 Grüne Fenster Gitterstruktur, Id-Kah-Moschee in Kashgar. Photo: Chen, Pu: April 2012

10 Vgl. Ma, Ping/Lai, Cunli (马平、赖存理): Muslimische Wohnkultur in China (中国穆斯林民居文化). Yinchuan 1995. S. 210–213

11 Ebd., S. 205 f



Abb. 5–14 weiße Wände uigurische Wohnhäuser in Turfan. (Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S. 9)



Abb. 5–15 uigurisches Khaki-Wohnhaus in Toyuq.
Photo: Chen, Pu: April 2012

Weiß

Weiß steht für schlicht, rein und edel. Es ist eine häufige Farbe in uigurischen Gebäuden. Die Wände, Balken, Säulen und Decken etc. sind oft weiß lackiert. Der Innenraum uigurischer Gebäude in Xinjiang wirkt daher hell und geräumig. Weiß verbessert auch den Lichteffekt. Der Grund der intensiven Verwendung von Weiß ergibt sich nicht nur daraus, dass die Farbe Weiß aus Kalk hergestellt wird und als Baumaterial wirtschaftlich und leicht verfügbar ist, sondern auch und vor allem, weil die Liebe der Uiguren zur weißen Farbe auch mit ihrem islamischen Glauben untrennbar verbunden ist. Dies hängt mit den arabischen Sitten an der mittelalterlichen Geburtsstätte des Islams zusammen. In der arabischen Region ist das Klima heiß und die Sonneneinstrahlung stark, so dass die Einwohner häufig weiße Steine zum Hausbau benutzen, um die starke Sonneneinstrahlung zu mildern. Solche Sitten dringen in das ethnische ästhetische Bewusstsein ein und so hat sich nach und nach bei den Uiguren eine ästhetische Emotion und eine besondere ornamentale Psychologie herausgebildet. Die weiße Farbe spielt hier daher eine herausragende Rolle.¹²

Khaki

Die bei uigurischen Wohnhäusern verwendete Farbe Khaki hat unterschiedliche Bedeutungen. In den Augen der Uiguren symbolisiert sie die Wüste; dies entspricht dem Lebensraum der Uiguren. Üblicherweise werden die Fassaden uigurischer Häuser in ihrer natürlichen Lehmfarbe belassen. Die Lehmmauern bestehen aus einer Mischung von Stroh und Lehm, auch das Dach wird häufig ohne Ziegel, nur aus einer dicken Schicht aus Stroh und Lehm gebaut. Diese khakifarbenen Wohnhäuser mit relativ niedriger Farbhelligkeit und wenig Buntheit wirken, als ob sie direkt aus der Erde gewachsen und mit der Natur harmonisch verbunden sind. Hier ist Khaki die Grundfarbe, sie gilt als Farbe der Erde. Aber in uigurischen Wohnhäusern ist Khaki auch die Grundfarbe der Decken, der Türen, Fenster, Balken und Säulen, denn Khaki ist gleichzeitig die Farbe des Holzes. Die

¹² Ebd., S. 206 ff

Uiguren in Xinjiang benutzen Lehm und Holz als Baumaterial, weil diese Materialien vor Ort leicht verfügbar und kostengünstig sind. So wurde die Naturfarbe Khaki zu einer der wichtigsten Farben in der uigurischen Ornamentik.¹³

Rot

Man findet in der Ornamentik anderer islamischer Länder fast kein Rot. Nur in Xinjiang gibt es sehr häufig einen gesättigten und warmen Rotton. Die meisten muslimischen Volksgruppen in Xinjiang lieben Rot. Dafür gibt es zwei historische Gründe: 1) Die frühen Vorfahren der Uiguren und Kirgisen glaubten an Naturreligionen, an Schamanismus und Zoroastrismus. Der Schamanismus verehrte Vulcanus und glaubte, dass Vulcanus nicht nur den Menschen Glück und Reichtum geben, sondern auch das Böse unterdrücken kann. Daher wurde das rote Feuer zu einem Objekt der Naturanbetung und die Farbe Rot zu einer heiligen Farbe. 2) In der Ornamentik der Han-Chinesen steht die Farbe Rot für feierlich, verheißungsvoll, glückbringend. Da Xinjiang seit tausenden von Jahren kulturellen Austausch mit Han-Chinesen pflegt, wurde die Region auch von deren Ornamentik beeinflusst und gewisse kulturelle Bedeutungen wurden übernommen. Die muslimischen Kunsthandwerker in Xinjiang verwenden jedoch Rot auf eine andere Weise als die Han-chinesischen Kunsthandwerker. Sie benutzen die Farbe Rot oft zusammen mit anderen hoch gesättigten Farben und bilden daraus größere, geometrisch geordnete Ornamente. Die Farbe Rot wird in uigurischen Wohngebäuden nicht für große Flächen benutzt, sondern eher für Holzsäulen, Fenster, Türen und andere Bauelemente. Die hohe Reinheit des Rots vermittelt ein anregendes und warmes Gefühl. Dies entspricht den mutigen und starken Charaktereigenschaften dieser islamischen Volksgruppe.¹⁴



Abb. 5–16 uigurische Innenraumgestaltung in Turfan. Photo: Chen, Pu: April 2012

13 Ebd., S. 208 f

14 Ebd., S. 213 ff

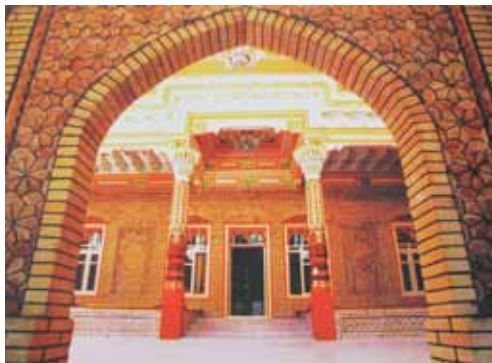


Abb. 5–17 herrliche uigurische Innen-Dekoration, Stadt Atush. (Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S.11; S.14 und S.84)

3.2.3 Farbmerkmale

Farben können die menschliche Physiologie und Psychologie zeigen und spielen eine entscheidende Rolle für den Ausdruck von Emotionen. Dies gilt auch für den Farbeffekt im Ornament des islamischen Xinjiang. Die wesentlichen Farbmerkmale manifestieren sich insbesondere in den folgenden Aspekten:

- ◆ Die Farbe in Xinjiangs Ornamentik ist eine spirituelle Reflexion. Sie trägt dazu bei, die geistigen Inhalte auszudrücken und hilft den Gläubigen, die geistige Welt zu verinnerlichen und die islamischen Lehren zu bereichern. Somit ist die Farbe ein typisches Zeichen für den islamischen Geist. Die Außenfarbe der Moscheen ist im Allgemeinen relativ einfach, sie betont das sehr starke Streben nach einer islamischen Symbolik. Dagegen sind die Farben im Ornament im Inneren der Moschee bunt und prächtig. Sie betonen die symbolische Bedeutung der geistigen und abstrakten Schönheit.
- ◆ Die spirituelle Symbolik der islamischen Farben im Ornament manifestiert das Lebensbewusstsein und steht im Einklang mit der ornamentalen Schönheit. Aus diesem Grunde legen die Farben mehr Aufmerksamkeit auf Intuition und Wirkung und nicht auf die Nachahmung der Realität. Außerdem glaubten viele ethnische Gruppen in Xinjiang vor der Islamisierung an verschiedene Naturreligionen. Und wegen dieser alten religiösen Vorstellungen wie Ahnenkult, Naturkult und Totemismus haben die Farben im islamischen Ornament üppige und komplexere Eigenschaften.
- ◆ Die islamischen Farben im Ornament sind den natürlichen Phänomenen nachempfunden, aber nicht realistisch, sondern subjektiv wiedergegebene Farben. Im Zusammenklang mit der islamischen Baukunst vermitteln sie ein Gefühl von Freude, denn sie sind nicht nur ornamentale Farben, sondern gleichzeitig spirituelle, die eine höhere, geistige Ebene zum Ausdruck bringen können. Die Farben spielen eine wichtige Rolle für die Atmosphäre der religiösen Baukunst und für das seelische Befinden der Gläubigen.

Normalerweise gibt es in der islamischen Baukunst keine bunte Malerei, denn der Koran besagt: Das Bauen soll schlicht und schmucklos sein. Daher hat die Innenausstattung oft keine farbigen Ornamente. Es werden nur wenige Farben oder die Naturfarben verwendet und mehr Aufmerksamkeit auf die Muster gelegt. Die religiösen Gebäude sind schlicht und großzügig. Doch in der islamischen Baukunst Xinjiangs wird eine Vielzahl von Farben verwendet. Wegen der verschiedenen Volksgruppen sind die Art und Weise der in Xinjiang verwendeten islamischen Farben im Ornament sowie die Anwendung der Farbtechniken unterschiedlich. Jede ethnische Gruppe hat eine eigene Ausprägung der emotionalen Aspekte. Abhängig von der Zeit, in der die religiösen Gebäude erbaut wurden, von der geografischen Lage und der praktischen Funktion gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Farben. Die islamische Ornamentik in Xinjiang hat ethnische und lokale Besonderheiten und unterscheidet sich hinsichtlich Farben nicht nur von anderen inländischen religiösen Baustilen deutlich, sondern auch von ausländischen islamischen Baustilen. Allgemein kann gesagt werden, dass die Mitglieder aller islamischen Volksgruppen in Xinjiang in Bezug auf die Farbe sehr elegant und vielseitig sind, weil jede Farbe in ihrer ethnischen Kultur eine andere kulturelle und historische Bedeutung hat.

4. Xinjiang islamische Zeichen



Abb. 5–18 Streifensymbole auf den Balken.
(Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S. 149)



Abb. 5–19 Zeichen auf den Ziegel.
(Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S. 272)



Abb. 5–20 Zeichen auf der Nischenumrahmung.
(Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S. 169)



Abb. 5–21 Deckenmuster
(Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S. 103)

Die theoretische Basis des islamischen Ornaments ist die islamische Ästhetik. Die symbolische Bildwelt im islamischen Xinjiang weist zwei wichtige Eigenschaften auf: Eine ist die Verwendung der arabischen Kalligraphie, eine der weltweit größten Schreibtraditionen. Die andere ist die Verwendung der abstrakten Zeichen mit komplexen, aber dennoch einheitlichen visuellen Effekten. In Xinjiang sind die islamischen Zeichen im Ornament weitverbreitet und in fast allen Gebäuden anzutreffen, die von den muslimischen ethnischen Gruppen entworfen und erstellt wurden, ganz besonders in religiösen Gebäuden. Ohne visuellen Zeichen im Ornament wäre ein religiöses Gebäude unvollständig. Sie sind ein wesentlicher Teil der islamischen Architektur. Besonders hervorzuheben ist, dass die Zeichen im Ornament in der islamischen Baukunst in nicht-realistischer, abstrakter Form dargestellt werden. Die bedeutendsten Stilmerkmale der islamischen visuellen Zeichen sind Symmetrie und Kontinuität. Sie betonen die geistige und abstrakte Schönheit und spiegeln dies in dem fantastischen und romantischen Baustil wider.

Die im islamischen Xinjiang verbreiteten visuellen Zeichen im Ornament sind in dem ganz besonderen multikulturellen Umfeld der Xiyü-Kultur entstanden und waren häufig mit den verschiedenen ethnischen traditionellen Kunsthandwerken verbunden. Historisch gesehen erben, erlernen und integrieren die

muslimischen Volksgruppen in Xinjiang aus buddhistischen, taoistischen, schamanistischen, nestorianischen und islamischen Kulturen eine große Menge von Zeichen, wie z.B. die Totemzeichen, religiöse oder glückverheißende Zeichen usw. Sie haben auch eine Reihe von spezifischen handwerklichen Fähigkeiten gelernt und absorbiert. Darüber hinaus sind noch eine Reihe von Zeichen, Motiven und Handwerkskünsten aus der zentralchinesischen Ebene und dem persischen Sassanidenreich eingeführt und übernommen worden.

Die Zeichen in vorislamischer Zeit hatten ein breites Themenspektrum, wozu Menschen, Tiere, Pflanzen, geometrische Formen, Schriftzeichen usw. zählten, aber später wurden die Zeichen durch die Verbreitung des Islams geprägt. Unter dem Einfluss des islamischen Glaubens war die Darstellung floraler Motive nach wie vor beliebt, jedoch wurde die Darstellung von Menschen und Tieren abgelehnt. Die Motivthemen bezogen sich neben Pflanzen eher auf den abstrakten Bereich wie geometrische Formen, Schriftzeichen usw.¹⁵

4.1 Die geometrischen Zeichen

Die geometrischen Zeichen-Reihen basieren auf einfachen geometrischen Formen wie Kreis, Diamant, Dreieck, Kreuzzeichen, dem Swastika-Zeichen usw. Durch die Verwendung unterschiedlicher Muster-Kompositionen werden daraus komplizierte Bilder im Ornament zusammengesetzt, z.B. kann das dreieckige Zeichen in sechseckige Zeichen oder andere Polygone umgewandelt werden. Quadratische Zeichen können in achteckige Zeichen umgewandelt werden und treten in Einheiten von zwei- oder vierfachen Wiederholungen als kontinuierliche, unendlich lang ausgedehnte Muster für Wanddekorationen auf, was einen auffallenden, dichten visuellen Effekt hat. Häufig konzentrieren sich die Zeichen aber auch auf einen zentralen Punkt und können nach außen hin erweitert werden; gelegentlich bilden sich sogar um zwei oder mehrere zentrale Punkte beeindruckende ornamentale Muster. Die Verwendung der geometrischen Zeichen im Ornament

15 Interview mit Prof. Dr. Dawut, Rahile - uigurische Professorin für Anthropologie und Völkerkunde an der Universität Xinjiang. 31.03.2012

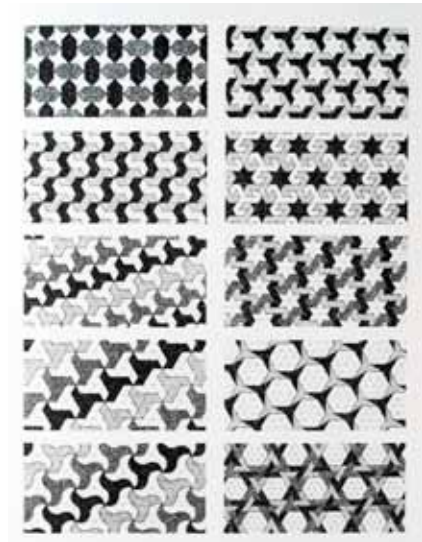


Abb. 5–22 geometrische Zeichen.
(Bild-Quelle: Jutton: *Islamic Design - a Genius for Geometry*. 2007. S. 53)

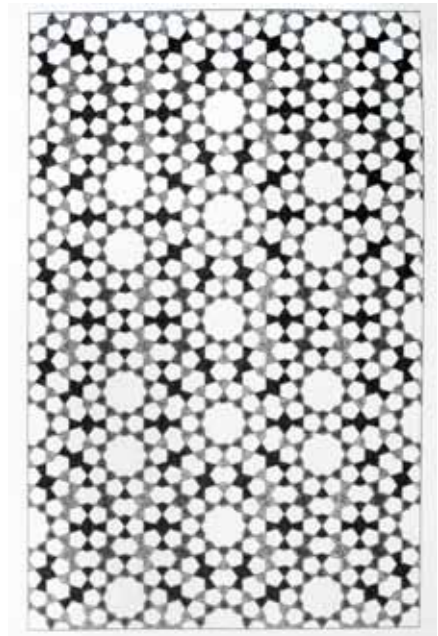


Abb. 5–23 unendliche geometrische Zeichen. (Bild-Quelle: Jutton: 2007. S. 55)

als wichtigste Methode der islamischen Baukunst ist früher entstanden als bei anderen Völkern und anderen religiösen Kunstdarstellungen in der Welt. Die geometrischen Zeichen haben unendliche Variationen und beschreiben die unendliche und allgegenwärtige Kernidee. Dies zeigt nicht nur die umfassende Kenntnis von Algebra und Geometrie bei den Muslimen, sondern auch ihr allgemeines Verständnis für die islamische Baukunst.

4.2 Schriftzeichen

Schrift ist eine einzigartige Kunstform. Die Entwicklung der Schrift hat die Transformation vom Komplexen zum Einfachen, vom Konkreten zum Abstrakten erlebt. Der Weg von Hieroglyphen zu abstrakten Zeichen ist auch ein Gestaltungsprozess von der emotionalen zur rationalen Wahrnehmung. Die islamischen Gebäudefassaden sind häufig mit traditionellen arabischen Schriftzeichen dekoriert. Daher wäre ein islamisches Gebäude aufgrund der reichen Verwendung von Schriftzeichen selbst ohne Kuppel, Minarett und anderen traditionellen Stilelemente ohne Weiteres als solches erkennbar. Die arabischen Schriftzeichen sind ein einzigartiger Teil der islamischen Baukunst. Die umfangreiche Verwendung von verschiedenen arabischen Schriftarten im Ornament deutet auf die wichtige Position eines Gebäudes hin. Die Schriftzeichen wurden häufig mit kreisförmigen, halbrunden, rechteckigen, diamantförmigen und anderen geometrischen Formen zusammengesetzt und mit kunstvollen pflanzlichen Zeichen kombiniert. Es gibt eine Vielzahl von Schriftarten in der islamischen Kalligraphie. Die vertikalen und horizontalen Striche, Bögen und Punkte bilden miteinander ein besonderes, charakteristisches Gefüge, das sehr dekorativ wirkt und dem Betrachter eine ungewöhnliche ästhetische Erfahrung vermittelt.



Abb. 5-24 arabischen Kalligraphie.
(Bild-Quelle: Jutton: 2007. S. 13)

4.3 Die pflanzlichen Zeichen

In der islamischen Architektur werden oft Blumen und andere Pflanzen als Ornamentthemen verwendet. Dies hat mit der islamischen Lehre zu tun. Danach dürfen Lebewesen nicht figurativ dargestellt werden, weder Menschen noch Tiere, denn es heißt, dass Gott allein der Schöpfer ist und dass ein Künstler nicht versuchen darf, es ihm nachzutun. Außerdem könnten solche Abbildungen dazu verführen, in ihnen Götter in Menschen- oder Tiergestalt zu sehen und zu verehren. Doch auch ohne die Darstellung von Lebewesen



Abb. 5-25 kontinuierliche Rattan-Muster.
(Bild-Quelle: Jutton: 2007. S. 14)

ist das florale und pflanzliche Ornament nicht uninteressant. Die pflanzlichen Zeichen basieren häufig auf einem Geißblatt-Muster und einer Vielzahl von anderen floralen Mustern; meist sind es kontinuierliche Rattan- und Pflanzenmuster. Sie sind nicht Abbildung von echten Pflanzen in naturalistischer Art und Weise, sondern sie verfeinern den Rhythmus des Pflanzenwachstums in einer intuitiven Weise. Die pflanzlichen Zeichen symbolisieren das Leben und den zyklischen Entwicklungsprozess. Es spiegelt sich in ihnen der „Paradiesgarten“.

Die häufigsten pflanzlichen Zeichen im Islam sind: Mandeln, vierblättrige, sechsblättrige und achtblättrige Pflanzenmotive, Granatäpfel, Feigen, Schmuckkörbchen, Dahlien, Weizen, Baumwolle, Bohnen, Rattan, Knospen und andere Pflanzen. Die bei den Han-Chinesen beliebten Rosen, Pfingstrosen, Pflaumenblüten, Sonnenblumen, Lotus usw. sind ebenfalls in abgewandelter Form weitverbreitet. Auch das feuerförmige Zeichen, das Swastika-Zeichen, rechteckige Spiralen, münzenförmige Zeichen, das arabische Alphabet usw. wurden zusammen verwendet. Die symbolische Bedeutung der pflanzlichen Zeichen ist sehr offensichtlich, z.B. symbolisieren die Pfingstrosen- und Rosen-Zeichen ein glückliches Leben; die Granatäpfel-, Trauben- und andere Zeichen sind ein Symbol für gute Ernte. Die meisten Zeichen sind natürliche Formen, geometrische Formen oder eine Mischung aus natürlichen und geometrischen Formen. Diese Zeichen treten sowohl einzeln auf als auch in zwei- oder vierfachen Wiederholungen als kontinuierliche Streifensymbole.¹⁶ Die verwendeten Zeichenmethoden wie Verzerrung, Übertreibung und Abstrahierung gaben den Zeichen im Ornament einen symbolischen Charakter. Die Zeichen werden oft auf Türen, Fenstern, Wänden, in Wandnischen, an Säulen, Decken, Terrassen usw. als Ornament verwendet und vermitteln in ihrer kontinuierlichen, unbegrenzten Erweiterung ein abstraktes visuelles Erlebnis. Es zeigt das tiefe Universum und die zähe Lebenskraft mit einem starken visuellen Effekt und bildet eine perfekte Einheit mit der Architektur.



Abb. 5-26 Zeichen auf den Säulen.
(Bild-Quelle: Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊): 2011. S. 94 f)

16 Vgl. Xu, Qingquan (徐清泉): 1999, S. 134



Abb. 5–27 bunt bemalte kastenförmige Vertiefungen (Kassetten) der Id-Kah-Moschee.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5–28 offene Säulenhalle der Id-Kah-Moschee.
Photo: Chen, Pu. April 2012

4.4 Die Zeichen in der Darstellung

4.4.1 Id-Kah-Moschee

Die Id-Kah-Moschee ist eine Moschee in der Stadt Kashgar im Süd-Xinjiang. Sie ist die größte Moschee Xinjiangs und gilt als eine der bedeutendsten muslimischen Bauwerke Zentralasiens. Kashgar (vgl. Kapitel II. 2.4) ist eine bevölkerungsreiche Stadt mit vielfältiger Kultur. Durch die multiethnischen und multikulturellen Einflüsse hat sich insbesondere in dieser Stadt eine einzigartige Baukunst entwickelt. Schon vor langer Zeit haben viele ausländische Geschäftsleute und Missionare in Kashgar gelebt und brachten viele fremde Kultureinflüsse mit. In Kashgar leben zudem auch viele Han-Chinesen, die der Stadt wie auch in anderen Regionen Xinjiangs die Han-Kultur brachten. Dadurch sind die islamischen Zeichen in Kashgar zu gewissermaßen einem Knotenpunkt der chinesischen und westlichen Kultur geworden. Die eigenen lokalen traditionellen Besonderheiten kombinierten sich mit externen kulturellen Einflüssen und erzeugten einen einzigartigen Stil der Baukunst.

Die Id-Kah-Moschee ist vom zentralasiatischen, islamischen und arabischen Architekturstil geprägt. Die gesamte Fassade des Haupteingangs befindet sich an der südöstlichen Seite der Moschee. Der Hof der Moschee ist sehr groß und wurde in einen Innenhof und einen Außenhof unterteilt. Auf der Rückseite der Moschee befindet sich das Hauptgebäude. Die Haupthalle ist eine offene Säulenhalle; an ihrer Decke finden sich buntbemalte kastenförmige Vertiefungen (Kassetten). Die Säulen sind prägnant und achteckig in grüner Farbe.¹⁷ Der Hof ist bepflanzt mit Bäumen und Blumen. Jedes Jahr wird die Gelegenheit muslimischer Feste und Feiern genutzt und es kommen Zehntausende von Anhängern des Islams aus ganz Xinjiang zum Beten zusammen und bilden eine lebendige, spektakuläre Szenerie.

17 Vgl. Liu, Zhiping (刘致平): Islamische Architektur in China (中国伊斯兰教建筑). 1985, S. 164

4.4.2 Apak-Hodscha-Mausoleum

Das Apak-Hodscha-Mausoleum ist das Grab des mächtigen regionalen Herrschers und religiösen Führers Hazrat Apak (ca. 1626-1695) und seiner Familienmitglieder in der Stadt Kashgar des Autonomen Gebiets Xinjiang. Ursprünglich wurde es 1640 für seinen Vater Yusuf Khoja erbaut. Das Mausoleum besitzt 68 Gräber auf einer Fläche von über 2.000 Quadratmetern und einer Höhe von etwa 60 Meter. Die zahlreichen Fenster verfügen über unterschiedliche Gitterstrukturen im arabischen Stil. Ihre dekorative Außengliederung übernimmt eine Vielzahl von gelb-blau oder gelb-grün glasierten Ziegeln, die mit hellbeigen Stuckwänden abgesetzt sind. Die Kuppel bilden grün glasierte Ziegel. Die ornamentalen Zeichen wirken vor allem der farbig glasierten Ziegel wegen majestätisch. Die Fliesendekoration und die Holzschnitzereien sind filigran. Einige beinhalten Streifensymbole mit kleinen Quadraten und andere zeigen Rollgrasmuster. Es gibt auch pflanzliche Streifensymbole aus Gipsschnitzereien auf den Innenwänden. Selbst die Balken präsentieren noch dekorative Malerei, wodurch die Wände lebendig und geschmackvoll wirken. Die ornamentale Zeichen sind herrlich und nicht chaotisch, so dass das Apak-Hodscha-Mausoleum zart, wunderschön und innovativ wirkt.¹⁸

18 Ebd., S. 218–228



Abb. 5-29 blau glasierte Ziegelmuster auf dem Minarett.
Photo: Widiarto, Ingrid. 2009



Abb. 5-30 Holzsäulen.
Photo: Widiarto, Ingrid. 2009



Abb. 5-32 Säulenkopf.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5-33 Säulenfuß.
Photo: Widiarto, Ingrid. 2009



Abb. 5-34 Ziegelmuster.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5-31 Minarett des Apak-Hodscha-Mausoleum.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5–35 Emin-Minarett und -Moschee in Turfan. Photo: Widiarto, Ingrid. 2009



Abb. 5–36 Emin-Minarett mit vollen dekorativen Mustern. Photo: Chen, Pu. April 2012

4.4.3 Emin-Minarett und -Moschee

Im Jahr 1777 zur Zeit des Qing-Kaisers Qianlong wurde eine einzigartige islamische Moschee, das Emin-Minarett, auf dem Gebiet der Stadt Turfan erbaut. Das Minarett ist der größte Ziegelbau Xinjiangs im islamischen Architekturstil.

Das auffälligste an dieser Moschee ist, dass sich an der rechten Seite ein etwa 44 Meter hohes khakifarbenes Ziegel-Minarett befindet. Das außergewöhnlich schöne Minarett wurde mit allen Arten von geometrischen und pflanzlichen Zeichen gestaltet. Das Emin-Minarett ist ein anschauliches Beispiel für den charakteristischen Baustil der uigurischen Moschee. Neben Holz wurden hauptsächlich Ziegel für die Konstruktion genutzt. Das führt zu einem einzigartigen und eleganten Aussehen. An der Moschee wurden innen und außen nur sehr wenige Zeichen im Ornament verwendet; alle Zeichen konzentrieren sich auf das Emin-Minarett. Dieses ist ein Beispiel für die hochentwickelte Baukunst der Ziegelbauarchitektur. Es steht auf einer kreisförmigen Plattform, misst 37 Meter in der Höhe und hat einen runden Grundriss mit einem Durchmesser von 10 Metern am Boden und verjüngt sich nach oben hin. Im Inneren des Minaretts führt eine Wendeltreppe nach oben. Auf der Außenseite des Minaretts sind die Schichten der Ziegel in mehr als zehn Arten geometrischer Zeichen gestaltet: Dreieckmuster, vierblättrige Pflanzen, Wellen-Muster und Diamant-Muster. Der Gesamteindruck des Zusammenspiels dieser Zeichen wirkt angenehm. Alle Zeichen präsentieren auf hervorragende Weise den uigurisch künstlerischen Baustil. Es war eine sehr anspruchsvolle Arbeit für die Handwerker, mittels solcher Ziegel-Muster nicht nur die Funktion der Struktur, sondern auch die Funktion der Kunst auszudrücken. Ein derartig brillantes, wunderbares und großes Minarett ist ein hervorragender Beitrag der islamischen Architektur in China. Es zeigt den großen Fleiß und Erfolg der Uiguren in der Bautechnik.¹⁹

Die Verwendung des khakifarbenen Ziegels als Fliesendekoration am Emin-Minarett ist außergewöhnlich. Es wurden dabei drei unterschiedliche dekorative Methoden ange-

¹⁹ Ebd., S. 169 ff

wandt: Die erste Methode besteht darin, dass die Ziegel direkt verschiedenen Zeichen zugeordnet wurden, wie etwa dreieckigen Mustern, hexagonalen Mustern, Rautenmustern usw. Durch diese Vielzahl von Zeichen erhält das Gebäude ein prachtvolles Aussehen. Bei der zweiten Methode wurden die Ziegel in verschiedenen Formen vorgefertigt und dann in unterschiedlichen geometrischen Zeichen verbaut. Dies ist die am häufigsten verwendete künstlerische Methode in der uigurischen Baukunst. Bei der dritten Methode wurden auf die Oberfläche der Ziegel Zeichen durch Gießtechnik angebracht. Diese Zeichentechnik hatte einen Effekt wie Gipsschnitzerei, war aber wesentlich robuster und unempfindlicher als Gips.

Außer einem Teil der Moschee sind alle Wände weiß gestrichen. Alle Türen und Fenster sind spitzbogenförmig und bilden damit einen typischen islamischen Stil. Die ganze Moschee wirkt einfach und prägnant mit nur wenig Ornamentik. Alle ornamentale Zeichen sind auf das Emin-Minarett konzentriert. Es ist das schönste und größte Minarett der islamischen Architektur in Xinjiang.²⁰

4.5 Merkmale und Stile der Xinjiang islamischen Zeichen

Die islamischen Kunsthandwerker Xinjians können auf eine lange und vielseitige Vergangenheit zurückgreifen. Sie haben nicht nur die buddhistischen Zeichentechniken geerbt, sondern auch die islamische Zeichentradition übernommen und darüber hinaus auch viele ornamentale Techniken von den Han-Chinesen gelernt. Alle diese Einflüsse haben die Muslime in Xinjiang zusammengeführt. Ornament ist ein wichtiges Thema für die Muslime. Die ornamentalen Elemente sind in islamischen Gebäuden nicht gleichmäßig verteilt, sondern befinden sich hauptsächlich an visuellen Brennpunkten und fügen sich flexibel an architektonische Formen und Strukturen an.²¹

20 Ebd., S. 169–172

21 Interview mit Prof. Dr. Dawut, Rahile - uigurische Professorin für Anthropologie und Völkerkunde an der Universität Xinjiang. 31.03.2012



Abb. 5–37 Spitzbogenförmige Fenster des Emin-Minarett und -Moschee.
Photo: Chen, Pu. April 2012



Abb. 5–38 Spitzbogenförmige Türen des Emin-Minarett und -Moschee.
Photo: Chen, Pu. April 2012

Xinjiang ist eine zentralasiatische Region und stark von der islamischen Kultur beeinflusst. Das spiegelt sich auch in den Zeichen im Ornament wider, die einen deutlichen Einfluss des zentralasiatischen und arabischen Stils erkennen lassen. Es haben sich in Xinjiangs islamischen Baustilen mit der Zeit zwei unterschiedliche Richtungen herausgebildet: eine Mischung von arabischem und traditionellem islamischem Stil einerseits und eine Mischung aus arabischem und Han-chinesischem Stil andererseits.

Einerseits hatten die islamischen religiösen Regeln eine tiefgreifende Wirkung auf die Bildung der Zeichen im Ornament. Andererseits hatte der Umfang die spezifischen, materiellen Bedingungen und Umgebungsbedingungen noch einen größeren Einfluss auf die visuellen Zeichen im Ornament. In Xinjiang hat sich die islamische Baukunst zu einem einzigartigen, visuellen Zeichensystem im Ornament in besonderer ornamentaler Weise aus einer Vielzahl von lokalen Materialien entwickelt. Dieser Stil vermittelt eine besondere Bedeutung der Zeichen im Ornament und stellt ein aussergewöhnliches visuelles Erlebnis dar. Er ist von anderen Ländern und Regionen mit islamischer Baukunst in besonderer Weise abgegrenzt und daher schwer zu ersetzen.

Die islamische Ornamentik in Xinjiang zeichnet einzigartige künstlerische Eigenschaften und vielfältige künstlerische Stile aus. Sie verkörpert nicht nur die religiöse Bedeutung und den historischen Wert der islamischen Lehre, sondern übermittelt auch einen ästhetischen Wert durch den kunstreichen Umgang mit Formen, Gestaltung, Material und Struktur, Farbe und Harmonie der Ornamente mit der Umgebung.

Zusammenfassung

Die islamischen Zeichen in Xinjiang sind das Ergebnis des multiethnischen und multikulturellen Austauschs. Es ist eine Weltkunst, die Veränderungs- und Öffnungsfähigkeit deutlich macht. Die multikulturellen Phänomene in Xinjiangs islamischen Zeichen zeigen, dass es in Xiyü eine Vielzahl von Religionen gab, manchmal nebeneinander existierten und manchmal nur eine Hauptreligion dominierte. Die vielen islamisch gläubigen Volksgruppen in Xinjiang haben eine starke Integrationsfähigkeit, das heißt, auf der Grundlage der eigenen ethnischen Besonderheiten haben sie vielseitige Zeichentechniken entwickelt. Auf der anderen Seite schaffen die verschiedenen Zeichenformen in Xinjiang aufgrund der speziellen geographischen Umgebung eine multikulturelle Atmosphäre. Die islamische Zeichenkultur in Xinjiang ist generell stark von der zentral- und westasiatischen islamischen Kultur beeinflusst. Auf dieser Grundlage werden die typischen und vielfältigen Besonderheiten innerhalb der Ornamentik reflektiert. Der traditionelle chinesische Ornamentik mit seinen reichen und vielfältigen Formen als komplettes System hatte auch eine tiefgreifende Wirkung auf das islamische Ornament in Xinjiang. Die in Xinjiang lebenden muslimischen Volksgruppen vereinten Elemente des Glaubens aus dem Islam, dem Schamanismus, Buddhismus und anderen Religionen als historische und kulturelle Phänomene des Brauchtums der verschiedenen ethnischen Gruppen. Die Einflüsse anderer Kulturen manifestieren sich auch in der Ornamentik. Aufgrund der genannten spezifischen kulturellen Phänomene unterscheiden sich die islamischen Zeichen in Xinjiang von denjenigen anderer islamischer Länder und anderer Gebiete innerhalb Chinas. Es hat sich hier eine eigene, kontraststarke, markante, multi-kulturelle Kunstform herausgebildet. Dies zeigt, dass die kulturelle und historische Kontinuität der Volksgruppen nicht gebrochen wird, wenn sie zu einer anderen Religion konvertieren oder sich vermischen. Wenn die kulturelle Kohärenz, Vielfalt, Nachhaltigkeit und Integration sich in der visuellen Kultur Xinjiangs spiegelt, bildet sich die künstlerische Einzigartigkeit heraus. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass die islamischen Zeichen im Ornament ihren künstlerischen Wert und hohen Status etablieren können.



Die uigurische Kinder in Kashgar. Photo: Chen, Pu: April 2012

洋金



KAPITEL VI Schlussfolgerung
und Ausblick
in die Zukunft

Das Forschungsgebiet der Studie, das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang, erstreckt sich über etwa ein Sechstel der Landfläche Chinas. Das Gebiet bildet den Schnittpunkt zwischen östlicher und westlicher Kultur. Xinjiang ist somit ein wichtiger Abschnitt auf der Seidenstraße, des berühmten wirtschaftlichen und kulturellen Transportwegs zwischen Asien und Europa. Seit der Antike stellt Xinjiang ein multiethnisches Gebiet dar. Mit der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, ethnischen und religiösen Vielfalt und Entwicklung haben die hier lebenden Menschen aller Volksgruppen die einzigartige Xiyü-Kultur geschaffen, welche einen wesentlichen Bestandteil der Weltkultur darstellt.

Durch archäologische Funde und Ausgrabungen konnte nachgewiesen werden, dass sich die wirtschaftliche Entwicklung in Xiyü nach der Vereinigung des Chinesischen Reiches während der Han-Dynastie beschleunigt hat. Zusätzlich spielte die wachsende Bedeutung der Seidenstraße, der Ost-West-Verbindung zwischen der Zentralchinesischen Ebene, dem Hexi-Korridor, dem Tarim-Becken, Zentralasien, Südasien, Westasien, Europa und Afrika, eine große Rolle. Die Seidenstraße war ein sozusagen wirtschaftlicher und kultureller Kanal, der das Leben der Menschen bereichert und als Brücke für die Aufrechterhaltung der politischen Einheit und der sozialen Stabilität in Xiyü für die wirtschaftliche Entwicklung und den gegenseitigen Austausch eine wichtige Rolle gespielt hat. Einige antike Reiche in Xiyü wie Loulan, Yanqi, Quci und das Königreich von Hotan waren zu wichtigen Handelszentren geworden und hatten die wirtschaftliche Entwicklung in Xiyü stark gefördert.

Xinjiang befindet sich heute wie andere Gebiete Chinas in einer Phase des Wandels. Seitdem im Jahr 2000 die Go-West-Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms ins Leben gerufen wurde, hat sich Xinjiang im technischen und wirtschaftlichen Bereich zügig weiterentwickelt, im sozialen und politischen Bereich jedoch hat es keine vergleichbare Entwicklung gegeben. Auf diesen Gebieten existieren nach wie vor zahlreiche ernsthafte Probleme. Die Go-West-Strategie der chinesischen Regierung sollte bei der Ausarbeitung der Entwicklungsstrategien Xinjiang nicht als ein Grenzgebiet Chinas betrachten, sondern als das Zentrum des zentralasiatischen, westasiatischen und sogar osteuropäischen Wirtschaftskreises. Davon erhoffte man sich große wirtschaftliche Vorteile.

Das Ziel der Studie war, die folgenden drei Fragen zu beantworten: 1) Was kann das Erfahrungsmodell der alten Seidenstraße zum Verständnis der kulturellen Entwicklung im heutigen Informationszeitalter beitragen? 2) Was bedeutet Vielfalt für die kulturelle Kommunikation in Xinjiang? Steigen die Medienereignisse der visuellen Kommunikation und die internationalen Einflüsse an? 3) Wie kann Xinjiang die Chancen der Go-West-Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms in einer zunehmend globalisierten Welt nutzen und in der zukünftigen weltwirtschaftlichen Entwicklung wieder Vitalität zeigen? In Bezug auf die vorliegende Studie wurde folgende Antwort entwickelt:

1. *Die visuellen Zeichen der Xiyü-Kultur sind maßgeblich durch den Fernhandel auf der Seidenstraße und die ansässigen ethnischen Gruppen beeinflusst worden.*

Bereits für die Han-Dynastie belegen archäologische Funde den Warentransfer und visuelle Zeichen entlang der Seidenstraße, die somit nicht nur ein Transportweg für Güter ist, sondern auch einer der wichtigsten Übertragungswege von Wissen. In Xinjiang wurden visuelle Zeichen nicht lediglich von der östlichen Kultur der alten chinesischen Zivilisation, sondern auch von der westlichen Kultur der antiken griechischen Zivilisation beeinflusst. Zeichen begleiten die Informationsverbreitung im Prozess des kulturellen Austauschs. Sie zeigen dessen Bedeutung und beweisen, dass Xinjiang ein Treffpunkt der östlichen und westlichen Kulturen ist. In der aufgeschlossenen, weltoffenen Zeit der Tang-Dynastie hatten sich Wirtschaft und Kultur beispiellos entwickelt. Die ausgegrabenen Seidenstoffe aus der Tang-Dynastie waren fein und die ornamentalen Zeichen prunkvoll. Sie belegen das hohe kunsthandwerkliche Niveau und wurden als Tauschmittel wie Gold, Silber und Kupfer für den Handel der Kaufleute verwendet. Für die Kultur des 21. Jahrhunderts erlangt die Xiyü-Kultur wieder eine neue und tiefere Bedeutung im Güter- und Wissenstransfer zwischen Asien und Europa. So kann konstatiert werden, dass Xinjiang mit seiner Xiyü-Kultur nach wie vor eine multiethnische und multikulturelle Drehscheibe an der Seidenstraße ist.

Seit der Antike lebten in Xinjiang zahlreiche ethnische Gruppen. Ihre einzigartigen ethnisch-historischen Traditionen, ihre Produktions- und Lebensweisen geben der Kunst der Zeichen besondere Inhalte. In gewissem Sinne können wir aus den verschiedenen Zei-

chen die jeweilige ethnische Geschichte erfahren und verstehen. Die in der Kunst der Zeichen gezeigten ethnischen Bräuche, die religiösen Überzeugungen, moralischen Werte, Feiern und Zeremonien usw. stellen die konkrete Reflexion der historischen und kulturellen Traditionen und psychologischen Eigenschaften der verschiedenen ethnischen Gruppen dar. In der Zeichenkultur gibt es überdies eine entsprechende Reflexion der harten natürlichen Umgebung, des gegenseitigen politischen Einflusses und des wirtschaftlichen und kulturellen Austauschs in Xinjiang.

2. Der Zeichengebrauch in Xinjiang beinhaltet symbolische Praktiken und spezielle Formen der Kommunikation. Sie sind keine persönliche Schöpfung oder Ausdruck einzelner Gedanken, sondern kollektive Schöpfung und sie verkörpern das Gemeinschaftsgefühl und die Weisheit der Menschen.

Die Xiyü-Zeichen sind nicht frei erfunden, sondern aus dem Leben gegriffen und ein gleichsam reales Spiegelbild dessen. Sie reflektieren das kollektive Bewusstsein der ganzen ethnischen Gruppe und ihres sozialen Zustands. Sie erzählen die ethnischen Transformationen, dokumentieren die menschliche Überlebensgeschichte und drücken die Sehnsucht nach einem besseren Leben aus. Die Xiyü-Zeichen etablieren sich dauerhaft in der ethnischen Kultur. Daher besitzen sie eine hohe integrative Wirkung und verkörpern die wichtigsten Werte einer ethnischen Gruppe, mit denen sie sich von anderen Gruppen abgrenzt. In gewissem Sinn verknüpfen die Xiyü-Zeichen die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Xinjiangs. Sie entstehen aus kollektiver Identität auf Kontinuität von sozialen Routinen, lokalen Gemeinschaften und ethnischer Geschichte. Seit dem Jahr 2000 ist Xinjiang Teil des chinesischen Go-West-Wirtschaftsprogramms. Aus diesem Grunde obliegt der Region die dringende Aufgabe der Neu-Organisation ihrer entsprechenden Identitätskonstruktion. Schneller wirtschaftlicher Wandel Xinjiangs stellt neue Anforderungen an die Erhaltung und Belebung des Xiyü-Kulturerbes. Die historische Kontinuität wird entworfen, um in der rasanten Wirtschaftsentwicklung Chinas die Tradition erfahrbar zu machen. Diese Zeichen gründen sich nicht nur auf kollektive Identität, sondern zeigen gleichzeitig den tiefgreifenden Wandel in der Go-West-Strategie der chinesischen Regierung an, der lokale Kultur im Zusammenhang mit dem eurasischen Kulturaustausch reflektiert.

Die visuellen Zeichen in Xinjiang spielten von jeher eine wichtige Rolle im eurasischen Kulturaustausch an der Seidenstraße. Sie waren Ausdruck der jeweiligen Kultur und Religion verschiedener Volksgruppen für ihr ursprüngliches Verständnis der Welt, ihrer Ahnen, der Naturphänomene und des sozialen Lebens. Sie sind nicht statisch, sondern wurden unmerklich und langsam aufgrund von politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und weiteren Ursachen tradiert. Der historische Wert der visuellen Zeichen liegt in ihrer Tradierung und Variabilität. Viele visuelle Zeichen haben die Lebensweise und Gewohnheiten der verschiedenen ethnischen Gruppen in Xinjiang widergespiegelt und sind eng verbunden mit den natürlichen Bedingungen und Religionen. In Zeichen können ursprüngliche Lebensinformationen gesehen werden.

3. Die Xiyü-Zeichen sind unter dem Einfluss von Religionen und ausländischen Kulturen entstanden. Die Xiyü-Kultur ist ein Ergebnis des kulturellen Austausches.

Aufgrund der einzigartigen geographischen Lage Xinjiangs trafen die östlichen und westlichen Kulturen bereits seit der Antike in Xinjiang aufeinander. Menschen, Waren, Wissen, Informationen und kulturelle Zeichen waren und sind in großen Bewegungen auf der Seidenstraße unterwegs. Die multiethnischen und multikulturellen Merkmale kommen besonders deutlich in den Xiyü-Zeichen zum Ausdruck.

Der eurasische Kulturaustausch bedeutet nicht, dass das fremde Kulturgut gänzlich akzeptiert wird, sondern dass man sich entscheidet, was zu akzeptieren ist und was nicht. Der Entstehungsprozess der Xiyü-Kultur ist der Prozess der Annäherung und Integration von östlichen und westlichen Kulturen. Es gilt zwei Punkte zu betonen: Erstens ist in Xinjiang die einzigartige Xiyü-Zivilisation entstanden, weil viele ausländische kulturelle Faktoren absorbiert wurden. Zweitens haben die ethnischen Gruppen in Xinjiang im kulturellen Austauschprozess nicht alle fremden Kulturen akzeptiert. Jede Volksgruppe besitzt ein unterschiedliches soziales Umfeld, daher wurde nach eigenem Entwicklungsbedarf unter den verschiedenen Kulturen gewählt, verglichen und entschieden, was anzunehmen oder zu transformieren ist, um die eigene, einzigartige Kultur zu bereichern.

Die östlichen und westlichen Kulturen nehmen mithin je nach ihren eigenen Bedürfnissen gegenseitig Komponenten der anderen Kulturen auf. Das bemerkenswerte Phänomen des eurasischen Kulturaustauschs in Xinjiang besteht darin, dass nicht nur unter dem starken Einfluss der chinesischen Kultur, sondern auch aus Indien, Westasien, Zentralasien und Europa Religionen, Kunst, Wissenschaft und Techniken in die Zentralchinesische Ebene gebracht wurden. Der eurasische Kulturaustausch ist ein komplexer Prozess, der alle ethnischen Gruppen in Xinjiang umfasst. Jede Volksgruppe leistet in unterschiedlichen Formen der Kommunikation einen Beitrag.

Als eine multikulturelle Konvergenzregion hatte Xinjiang nicht ausschließlich mit der Zentralchinesischen Ebene, sondern gleichfalls mit Indien, Iran, dem Kalifat, Byzanz sowie dem nomadischen Göktürken-Reich engen Kontakt. Jede Kultur ist spezifisch, konkret und unverwechselbar und wurde von der einzelnen Volksgruppe in einer bestimmten natürlichen Umgebung, in historischer Tradition und im jeweiligen sozialen System weiterentwickelt. Wenn verschiedene Kulturen aufeinandertreffen, ist es unvermeidlich, dass die Menschen jeweils Teile von ihnen absorbieren und dann selektiv nach eigenen Bedürfnissen in die bestehende Kultur integrieren. Kulturaustausch ist die treibende Kraft der menschlichen Kulturentwicklung.

4. Das Konzept der polyphonen Xiyü-Kultur ermöglicht es, über die kulturelle Vielfalt in Xinjiang hinausgehen. Der Hybridisierungsprozess zwischen Tradition und Modernisierung hinsichtlich der Parameter visueller Kommunikation ist ausschlaggebend, die Diversität zu erhalten und die kulturelle Vielfalt gegen normierende Einflüsse zu bewahren.

Diese Studie argumentiert folgendermaßen: Der kulturelle Austausch an der Seidenstraße transportiert nicht lediglich Güter und Informationen, sondern unterstützt auch die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens und läßt alle Volksgruppen Xinjiangs sich ganzheitlich entfalten. Seit der Antike ist Xinjiang ein multiethnisches und multikulturelles Gebiet mit mehreren Sprachen, Schriften und Religionen. Hybridisierung ist nicht die Beseitigung einiger kultureller Elemente, sie ist auch nicht die Assimilierung gewisser kultureller Elemente, sondern der Treffpunkt verschiedener Kulturen, und auf dieser Basis kann die kulturelle Entwicklung gefördert werden.

Die chinesischen Regierungen können die lokalen ethnischen Kulturen nicht bestimmen, aber beeinflussen, positiv oder negativ. Dazu ist es notwendig, unterschiedliche Lebensweisen und kulturelle Vielfalt verschiedener Volksgruppen zu respektieren. Genau das ist im heutigen Xinjiang bedroht, durch Unkenntnis oder Nachlässigkeit angesichts der traditionellen Xiyü-Kultur in den ethnischen Beziehungen. Die Xiyü-Kultur beeinflusst alle Volksgruppen in ihrer engeren Bedeutung als eine Gesamtheit der kulturellen Werte, der Zeichen im Visuellen, der Rituale und Lebensweisen einer multiethnischen Gesellschaft.

Kulturelle Vielfalt ist ein traditionelles und überdauerndes Merkmal der Xiyü-Kultur, die nie isoliert und statisch ist, sondern miteinander interagiert und sich beharrlich weiterentwickelt. Diversität erhalten bedeutet, dass die Menschen in Xinjiang sich nach wie vor mit Menschen in anderen Kulturen und Gesellschaften austauschen und kommunizieren. Das Erfahrungsmodell der alten Seidenstraße sollte im heutigen Informationszeitalter mit neuer Medientechnologie wie beispielsweise dem Internet nicht nur den Privilegierten dienen, sondern allen als Kommunikationsinstrument zur Verfügung stehen. Erforderlich ist ein dringender Aufbau einer neuen eurasischen Seidenstraße zwecks Informationen sowie zum Wissenstransfer hinsichtlich der Probleme von Gewalt in den Medien. Die Rechte und Bedürfnisse der Minoritätengruppen sind wichtig für die Neuformulierung ihrer Identitäten und Rollen in der neuen Informationsgesellschaft.

Der schnelle wirtschaftliche Wandel innerhalb Xinjiangs stellt neue Anforderungen besonders an die Erhaltung und Belebung des Xiyü-Kulturerbes. Historische Gebäude und Stätten, traditionelle Zeichen und Symbole sowie immaterielle Kulturgüter, beispielsweise die ethnischen Volksbräuche und Aktivitäten, werden heute in Xinjiang zerstört oder verfallen. Daher fordert Xinjiang Unterstützungsprogramme zwecks Erhaltung des bedrohten und langsam verschwindenden Xiyü-Kulturerbes.

Die Autorin schlägt eine Berücksichtigung des bisher vernachlässigten Zusammenhangs zwischen traditioneller Xiyü-Kultur und wirtschaftlicher Entwicklung vor. Die Studie will gegenwärtige und zukünftige Generationen motivieren, Xinjiangs Xiyü-Kultur in ihrer beeindruckenden Vielfalt zu entdecken, die Lebensqualität aller Volksgruppen in Xinjiang zu verbessern, in Würde zu leben, ohne Verlust von Identität und kollektiven Gefühlen, auch ohne Verrat des Xiyü-Kulturerbes.

5. Die Chance der Wiederbelebung des östlichen und westlichen Kulturaustauschs an der Seidenstraße und einer Perspektive für eine nachhaltige Entwicklung in Xinjiang besteht in der Weiterentwicklung der Xiyü-Kultur.

Einen Weg zu finden, um Modernisierung und Traditionalität in Einklang zu bringen, bemüht man sich in Xinjiang seit geraumer Zeit, trotzdem zeichnet sich kein klarer Ausweg ab. Wann wird man sich tatsächlich als selbstbewusstes Mitglied der modernen, zivilisierten Welt fühlen, mit einer Tradition, die sich nicht vor sich selbst fürchtet, und ohne Angst vor ausländischen Kultureinflüssen? Die nachhaltige Entwicklung in Xinjiang ist zu einem großen Thema geworden. Die Xiyü-Kultur hat sich aus den östlichen und westlichen Kulturen mittels der Seidenstraße generiert und entwickelt. Das Erfahrungsmodell der traditionellen Xiyü-Kultur kann uns zum Verständnis der kulturellen Entwicklung im heutigen Informationszeitalter inspirieren. Der Prozess der Konvergenz der Xiyü-Kultur hat nicht nur die kulturellen Unterschiede der verschiedenen ethnischen Gruppen in Xinjiang beibehalten, sondern noch mehr Wert auf die Gemeinsamkeiten aller Volksgruppen Xinjiangs gelegt, die gemeinsame kulturelle Geschichte und die gemeinsamen langfristigen Interessen betont. Die Situation zwischen diesen beiden Alternativen ist per se für Xinjiang schon beinahe zu einer Tradition geworden, die für eine Grundlage der nachhaltigen Entwicklung Xinjiangs von Generation zu Generation sorgt.

Heutiges Problem ist es, dass Xinjiang im Zuge der rasanten wirtschaftlichen Entwicklung allmählich die Tradition verliert, was gleichzeitig verursacht das kulturelle und ökologische Ungleichgewicht bewirkt. Die Go-West-Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms ist ein umfassendes systematisches Projekt, welches auf gemeinsamen Anstrengungen verschiedener Talente und Kompetenzen basiert. Angesichts des einzigartigen Hintergrundes der Xiyü-Kultur dürfen niemals die ökologischen Probleme wegen der Verfolgung wirtschaftlicher Interessen vernachlässigt werden. Die kulturellen Ressourcen in Westchina sind einzigartig. Die Folgen des kulturellen und ökologischen Ungleichgewichts sind nicht nur die Reduktion der kulturellen Vielfalt, des Verschwindens von kulturellen Traditionen, Zerstörung des kulturellen Umfelds, sondern auch die Intensivierung der ethnischen Konflikte. Insbesondere ethnisch-religiöse Streitigkeiten und andere schwerwiegende Probleme können in der kausalen Folgewirkung zu enormen wirtschaftlichen Verlusten führen.

Die zunehmenden ethnischen Konflikte in Xinjiang bedeuten, dass die wirtschaftliche Entwicklung unter ungleichgewichtig entwickelten und repressiven kulturellen Bedingungen nicht mehr funktioniert. Wirtschaftliche Erfolge können nicht nur den gesellschaftlichen Zusammenhalt verstärken, sondern auch unterhöheln. Eine gesunde und nachhaltige Entwicklung bedeutet die Balance des materiellen und immateriellen Fortschritts innerhalb der Gesellschaft und geistiges und soziales Wohlbefinden jedes Menschen.

Chinas Urbanisierungs- und Modernisierungskonzepte wirken sich auf das gesamte Land und ökologische Umfeld aus. Die Westprovinz Xinjiang bedarf dringend einer Verbesserung der ökologischen Bedingungen. Xinjiang sollte nicht als Chinas Grenzprovinz gesehen, sondern als Begegnungsort von europäischen und asiatischen Kulturen betrachtet werden. Im Kontext der wirtschaftlichen Globalisierung und der technologischen Integration muss die Xiyü-Kultur vollständig ihre innere geistige Vitalität entwickeln, um sich den Bedürfnissen des modernen menschlichen Soziallebens anzupassen. Dies würde nicht nur die Wiederbelebung der Xiyü-Kultur stärken, sondern auch die Seidenstraße. Damit würde ein wesentlicher Beitrag für die menschliche Gesellschaft geleistet.

6. Im Zuge der kulturellen Globalisierung in Xinjiang ist es notwendig, die traditionelle Verbindung des Lokalen und Globalen zu erhalten.

Da Xinjiangs Xiyü-Kultur nie sozusagen in Reinheit existiert, nicht statisch und homogen ist und sich immer in Bewegung und dem Austausch mit anderen Kulturen befindet sowie dem gegenseitigen Aufnehmen und Abgrenzen, deshalb geht es im Zuge der Globalisierung in Xinjiang nicht lediglich um Kulturaustausch und Modernisierung, sondern auch um die Herausforderung der Medienglobalisierung, da die lokale Tradition durch eine globale Medienkultur beeinflusst wird, auch im Sinne eines modernen visuellen Regimes, einer visuellen Hegemonie der globalen Pop-Kultur, Marken, Logo etc.

Die Entstehung und Entwicklung der Xiyü-Kultur ist ein Austauschprozess und eine Form kultureller Globalisierung, die das Leben in Xinjiang prägt. Xinjiang befindet sich in einem neuen Informationszeitalter und einer neuen Art der Kommunikationsgesellschaft. Wie bei der früheren Austauschbeziehung zwischen Asien und Europa kommt der Medie-

nentwicklung wie Internet die entscheidende Bedeutung zu. Die Seidenstraße war das erste globale Kommunikationsnetz und gleichsam eine Datenautobahn. Gegenwärtig findet sich Xinjiang in einer neuen medialen Entwicklung, von den heutigen Formen kultureller Globalisierung sichtbar geprägt und verändert. Hinsichtlich der Xiyü-Kultur haben wir Grund zur Annahme, dass der Globalisierungsprozess nicht zwangsläufig zur Assimilierung der Xiyü-Kultur führen wird. Die Xiyü-Kultur ist eine Komponente der Globalisierung. Nicht nur die umgebende Welt muss auf Xiyü zugehen, sondern auch Xiyü auf die umgebende Welt.

Natürlich ist die Globalisierung ein zweiseitiges Schwert, da es sowohl positive als auch negative Auswirkungen gibt. Durch die rasante wirtschaftliche Entwicklung die Han-Kultur und ausländische Kulturen werden Xinjiang zunehmend beeinflussen. Die Mitglieder aller Volksgruppen Xinjiangs suchen eine neue kulturelle Identität innerhalb der Xiyü-Kultur. Daher fördert besonders eine verstärkte Rückbesinnung auf lokale kulturelle Traditionen eine multiethnische Lokal- und Regionalkultur in Xinjiang. Die Xiyü-Kultur als Ausdruck kultureller Traditionen Xinjiangs soll dabei ein kollektives Gefühl vermitteln und dadurch den Menschen einen Orientierungspunkt in Zeiten kultureller Globalisierung bieten und zu einer neuen kulturellen Identitätsstabilisierung verhelfen. Die aktuelle unruhige Lage in Xinjiang offenbart die eigentlich nicht wirtschaftlichen und politischen Probleme, sondern kulturelle Konflikte. Die ethnischen Gruppen sollten traditionsgemäß wieder eine verstärkte Beziehung zur lokalen Xiyü-Kultur aufbauen.

Der Reichtum der lokalen traditionellen Xiyü-Kultur in Xinjiang ist untrennbar verbunden mit der Beachtung des globalen Bezugssystems. Die traditionellen visuellen Zeichen der Xiyü-Kultur spielten von jeher eine wichtige Rolle in der Veränderung der Gesellschaft. Sie sind der konzentrierte Ausdruck von Völkerkunde, Kunst und Kulturlandschaft in Xinjiang. Die Verbindung des Ortsspezifischen mit dem Globalen ist in Xinjiang unverzichtbar. Dieser Bezug auf lokale kulturelle Gewohnheiten trifft in besonderer Weise auf die Xiyü-Kultur zu. Die nachhaltige Entwicklung muss mit dem besonderen geographischen und kulturellen Umfeld Xinjiangs kombiniert werden. Durch die Verbindung von Lokalem und Globalem kann das traditionelle und moderne Xinjiang miteinander koexistieren, so dass nicht nur die multiethnischen und multikulturellen Merkmale beibehalten werden

können, sondern auch die Wiederbelebung der Xiyü-Kultur und deren Weitergabe an eine neue Ära möglich wird.

Anhang

Anhang 1: Fragenkatalog des Interviews

1. Was sind die grundlegenden Richtlinien und Ziele der kulturellen Entwicklung in Ihrer Stadt?
您所在城市的文化发展的基本指引方针和目标是什么？
2. Welche Aspekte im Entwicklungskonzept Xinjiangs sind am wichtigsten: die kommerziellen Interessen oder der Schutz von Kulturgut?
在新疆大发展期间，在商业利益和文化保护两者之间，哪些方面您认为是最重要的？
3. Xinjiang ist Sitz der Xiyü-Kultur. Gibt es in der Jahresplanung Ihrer Stadt einen speziellen Etat für die Erhaltung der Xiyü-Kultur? Aus welchen Quellen kommen diese Geldmittel?
新疆是西域文化的所在地。您所在的城市每年有用于保护新疆独特的西域文化的专款吗？保护经费从哪里来？
4. Welche staatlichen Einrichtungen sind zuständig für Verwaltung, Schutz und Pflege der Xiyü-Kultur in Xinjiang? Welche Rolle spielen dabei die staatlichen Einrichtungen?
哪些官方机构是负责保护和管理新疆西域文化的？这些机构起了多大的作用？
5. Welche Pflichten und konkreten Aufgaben haben die offiziellen Einrichtungen Chinas? Welche Schutzmaßnahmen stehen zur Verfügung? Erzählen Sie bitte über die bisherigen Bemühungen der Regierung zur Erhaltung der Xiyü-Kultur.
这些国家官方机构有哪些义务和具体的保护项目？制定了哪些保护措施？请您谈谈您所在的城市，到目前为止政府在保护西域文化方面做了哪些具体的事。

6. Gibt es in dieser Hinsicht noch weitere zivilgesellschaftliche Organisationen? Wie schätzen Sie die Rolle der Beteiligung von zivilgesellschaftlichen Organisationen bei der Erhaltung der Xiyü-Kultur ein? Können die Bewohnern ihre Meinung über die Erhaltungsmaßnahmen der Xiyü-Kultur äußern? Können solche Vorschläge bei Entscheidungen über die kulturelle Entwicklung der Stadt eine Rolle spielen und berücksichtigt werden?

Wenn ja, bitte nennen Sie die Beispiele, wenn nein, was spricht dagegen?

还有这方面的民间组织吗? 您觉得民间组织在参与保护西域文化方面起了多大作用? 普通市民是否可以对保护西域文化发表自己的建议? 这些建议是否会在制定城市文化发展的政策中得到考虑? 如果是, 请举些例子; 如果不是, 为什么呢?

7. Gibt es Studienmöglichkeiten an den Universitäten in Xinjiang mit Studienrichtungen, die sich mit dem Schutz des Xiyü-Kulturerbes befassen?

在新疆高校中有没有关于西域文化保护方向的专业学习机会?

8. Entsteht vor dem Hintergrund der dynamischen gesellschaftlichen Entwicklung in Xinjiang eine gegenseitige Übereinstimmung oder ein Interessenkonflikt zwischen der Regierung und Volksgruppen beim Schutz des Xiyü-Kulturerbes?

在新疆经济建设的大背景下, 政府和民众之间在西域文化遗产保护方面是相互共识, 还是利益冲突?

9. Welche sind die wichtigsten Kulturgüter des Xiyü Kulturerbes Ihrer Stadt?

您所在的城市有哪些重要的西域文化遗产?

10. Analyse des vorhandenen Xiyü-Kulturerbes Ihrer Stadt: historische Wurzeln, ethnische Merkmale und die heutige Situation. Auflistung einiger ethnischer Kulturen und Traditionen.

分析一下您所在城市的西域文化遗产: 历史渊源, 民族特色, 当今状况。列举一些民族风俗习惯。

11. Was ist Ihre Meinung über die Beziehung zwischen Modernisierung und Tradition der Xinjiang Xiyü-Kultur? Was sind unsere Pflichten und Aufgaben?
谈谈您对新疆西域文化的时代性和民族性的关系这个问题的看法。
什么是我们的职责和责任?
12. Welches sind die am häufigsten benutzten Sprachen und Schriften im Alltag der multi-ethnischen und kulturellen Gesellschaft in Xinjiang? Hat jede Volksgruppe ihre eigene Sprache und Schrift? Erhalten sich die Sprachen der ethnischen Volksgruppen oder werden sie verdrängt?
在新疆多民族文化环境中，人们在日常生活主要说什么语言交流？
每个民族都有自己的语言和文字吗？是否能得以保留还是逐渐消失？
13. Können alle Menschen in Xinjiang Hochchinesisch (Mandarin) sprechen?
在新疆大家都会说汉语普通话吗？
14. Inwieweit sind Zeichen Teil der Kultur ethnischer Volksgruppen? Inwiefern sind Zeichen Ausdruck der Kultur einer Minderheit und wie werden die traditionellen Zeichen von eigenen Volksgruppen wahrgenommen und in der Bedeutung bewertet?
图案符号是少数民族文化的一部分，这一部分占多少？图案符号能在多大程度上反映少数民族文化，传统的民族图案符号被本民族的认可和重视程度有多少？
15. Wie hat sich Kommunikation mit Zeichen auf die Lebensweise der Menschen und auf die Entwicklung der unterschiedlichen Kulturen entlang der Seidenstraße ausgewirkt und erkennbar ausgeprägt?
图案符号是如何影响和体现少数民族生活方式的？
并且图案符号是如何在丝绸之路上影响和体现不同文化的发展？

16. Welche Besonderheiten des kulturellen Austausches in Xinjiang sind feststellbar und können Sie uns vorstellen? Welche Zusammenhänge sehen Sie zwischen religiösen Prägungen (z.B.: die Auswirkung des Schamanismus, Buddhismus und Islam) und der Seidenstraße?

您能向我们介绍下新疆的文化传播交流有哪些特殊性？您认为宗教（比如：萨满教、佛教和伊斯兰教）和丝绸之路对新疆的文化交流产生哪些影响？

17. Ist eine systematische Kulturplanung Ihrer Stadt bereits erstellt worden? Haben Sie einen „allgemeinen Überblick bezüglich des Kulturschutzes“ in Ihrer Stadt und können Sie darüber zusammenfassend sprechen?

您所在的城市是否建立有系统的文化发展计划？请您谈谈您的城市关于文化保护的概况。

18. Bitte schätzen Sie in Ihrer Zusammenfassung die aktuelle Situation beim Schutz der Xiyü-Kultur ein. Welche Vor- und Nachteile der Zeichenkultur bzw. Xiyü Kultur können Sie unter den bestehenden sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen in Xinjiang formulieren?

您能全面评价下西域文化保护的当前状况吗？特别是在经济社会的大框架下，新疆在西域文化保护方面有哪些优先权和阻碍？

19. Wie schätzen Sie die Zukunft der Xiyü-Kultur in Xinjiang ein? Welche Potentiale, Chancen und Probleme sehen Sie für die Kultur ethnischer Volksgruppen?

您如何估计新疆西域文化的发展前景？有哪些发展潜质，机遇和问题？

Anhang 2: Liste der ausgewählten Instituten und Museen

Xinjiang Folklore Research Center of Xinjiang University
Institute of Anthropology of Xinjiang Normal University
Xinjiang Museum
Xinjiang Turfan Museum
Xinjiang Kucha Museum
Institute of Western Region Culture of Xinjiang Tarim University
Aksu Art School

Anhang 3: Liste der Interviewpartner

Name	Position und Dienststelle
Prof. Dr. Cui Yanhu	Professor am Anthropology Institut der Xinjiang Normal Universität
Prof. Dr. Dilmurat Omar	Professor am Anthropology Institut der Xinjiang Normal Universität
Prof. Dr. Rahile Dawut	Professorin für Anthropologie und Völkerkunde der Universität Xinjiang
Prof. Liao Zhaoyu	Leiter des Instituts für Xiyü-Kultur der Xinjiang Tarim-Universität
Prof. Dr. Adiya Memet	Professorin am Xinjiang Institut of Art der Xinjiang Universität
Herr Mutallip Ahat	Künstler & Leiter der Aksu Art School
Herr Umar Yimin	Chefredakteur von Magazin Xinjiang Art
Dr. Abduwayit Memet	wissenschaftliche Leiter vom Xinjiang Turfan Museum

Anhang 4: Die Themenkreise des Interviews

Die allgemeine Situation der untersuchten Knotenpunkte:

- ◆ Bevölkerung und ethnische Zusammensetzung
- ◆ Koexistenz zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen
- ◆ Die Go-West-Strategie des chinesischen Wirtschaftsprogramms zwischen Modernisierung und Tradition
- ◆ Wirtschaftliche Situation und Lebensqualität der Bewohner in Xinjiang

Diskussionen mit Experten zu Zeichen, Kulturaustausch und Kommunikation:

- ◆ Die Transformation und Tradierung der Xiyü–Zeichen
- ◆ Die symbolische Bildwelt Xinjiangs in vorislamischer und islamischer Zeit
- ◆ Xiyü–Kultur und eurasischer Kulturaustausch

Gespräche mit den Bewohnern der ausgewählten Knotenpunkte (Die Interviews wurden mit Hilfe einer Dolmetscherin aus dem Uigurischen ins Chinesische übersetzt).

- ◆ Familie: Name, Alter, Geburtsort, Beruf, Adresse
- ◆ Lebensweise: Essen, Wohnen, Verkehr, Zeremonien, alltägliche Gewohnheiten
- ◆ Zeichen: Sprachen, Schriften, Wohnung, Kleidung, Handwerke, Baukunst

Literatur

Englische Literatur

- Akiner, Shirin (Hg.) (1997) *Languages and scripts of Central Asia*.
London: School of Oriental and African Studies, Univ. of London
- Akiner, Shirin (Hg.) (1991) *Cultural change and continuity in Central Asia*.
London / New York: Kegan Paul International u.a.
- Beer, Robert (1999) *The encyclopedia of Tibetan symbols and motifs*.
London: Serindia Publications
- Debray, Régis (1997) *transmitting culture*. New York: Columbia University Press
- Dillon, Michael (2004) *Xinjiang - China's Muslim Far Northwest*.
London/New York: Routledge Curzon
- Golden, Peter B. (1992) *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*.
Wiesbaden: Otto Harrassowitz
- Gomboev, Bair O. (1996) *The Structure and Process of Land-use in Inner Asia*.
Caroline Humphrey / David Sneath. (Hg.) *Culture and Environment in Inner Asia*.
Vol. 1. Cambridge: The White Horse Press
- Hofstede, Geert (2003) *Cultures and organizations : software of the mind*.
New York u.a.: McGraw-Hill
- Hugill, Peter J. (1999) *Global communications since 1844 – geopolitics and technology*.
Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press
- Innis, Harold A. [1950] (2007) *Empire and communications*. Toronto: Dundurn Press
- Jutton, Daud (2007) *Islamic Design - a Genius for Geometry*.
New York: Walker & Company
- Krader, Lawrence (1966) *Peoples of Central Asia*.
Bloomington: Indiana University publications
- McLuhan, Marshall [1964] (1994) *Understanding media – the extensions of man*.
Cambridge: MIT Press
- Mitchell, William J. (2000) *E-topia : "Urban life, Jim - but not as we know it"*.
Cambridge: MIT Press

- Nisbett, Richard E. (2004) *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently ... and Why*. New York u.a.: Free Press
- Rudelson, Justin Jon (1997) *Oasis Identities-Uyghur Nationalism Along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press
- Stein, Mark Aurel (1907) *Ancient Khotan : Detailed report of archaeolog. explorations in Chinese Turkestan*. New York: Hacker Art Books
- Stein, Mark Aurel (1921) *Serindia: Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*. Oxford

Deutsche Literatur

- Barck, Karlheinz (1997) *Harold Adams Innis – Archäologie der Medienwissenschaft*. In: Barck, Karlheinz (Hg.): *Kreuzwege der Kommunikation*. Wien / New York: Springer Verlag, S. 3–13
- Baecker, Dirk (2005) *Kommunikation*. Leipzig: Reclam Verlag
- Barmeyer, Christoph (2009) *Kulturvergleich und Interkulturalität – Bilder und Bedeutungen*. Passau: Passauer Medieninitiative
- Beer, Robert (2007) *Das Handbuch der tibetischen buddhistischen Symbolen*. Beijing: China Tibetologie Publishing House
- Bhabha, Homi K. [2000] (2011) *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg Verlag (Orig.: *The location of culture* 1994. London/New York: Verlag Routledge)
- Bronfen, Elisabeth / Marius, Benjamin (1997) *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: Bronfen, Elisabeth / Marius, Benjamin / Steffen, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, S. 1–29
- Campbell, Josef (1996) *Die Masken Gottes. Bd. 1: Mythologie der Urvölker*. München: Dt. Taschenbuch-Verlag
- Cassirer, Ernst (2010) *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Orig. Band 1: *Die Sprache* 1923; Band 2: *Das mythische Denken* 1925; Band 3: *Phänomenologie der Erkenntnis* 1929.)

- Cassirer, Ernst (2007) *Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: Felix Meiner Verlag
(Orig. 1944: *An Essay on Man*. New Haven/London: Yale University Press)
- Cassirer, Ernst [1956] (1994) *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. (8. Auflage)
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Drège, Jean-Pierre [1986] (1996) *Seidenstrasse*. (7. Auflage) Köln: vgs
- Durkheim, Émile (1981) *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp
(Orig. 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Félix Alcan)
- Eagleton, Terry (2001) *Was ist Kultur? : eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck
- Eco, Umberto (1977) *Zeichen – Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp
(Orig. 1973: *Segno*. Milano: Istituto Editoriale Internazionale)
- Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia (2004) *Identität*. Bielefeld: transcript-Verlag
- Esser, H. (1996) *Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital*. In: Heitmeyer, W./Dollase, R. (Hg): *Die bedrängte Toleranz – Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahr politisierter Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Fauser, Markus (2003) *Einführung in die Kulturwissenschaft*.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Feuerbach, Ludwig [1967] (1984) *Vorlesungen über das Wesen der Religion: nebst Zusätzen und Anmerkungen*. (3. Auflage) Berlin: Akademie Verlag
- Flick, Uwe (2011) *Qualitative Sozialforschung : eine Einführung*. (4. Auflage)
Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag
- Franz, Heinrich Gerhard (1978) *Pagode, Turmtempel, Stupa: Studien zum Kultbau des Buddhismus in Indien und Ostasien*. Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt
- Franz, Heinrich Gerhard (Hg.) (1987) *Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse*.
(2., verb. Auflage) Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt
- Frutiger, Adrian (2008) *Symbole : geheimnisvolle Bilder-Schriften, Zeichen, Signale, Labyrinth, Heraldik*. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt Verlag
- Frutiger, Adrian [1978] (1991) *Der Mensch und seine Zeichen*. (3. Auflage)
Dreieich: Weiss Verlag

- Gelb, I. J. (1958) *Von der Keilschrift zum Alphabet – Grundlagen einer Schriftwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag (Orig. 1952: *A Study of Writing – The Foundations of Grammatology*. Chicago: The University of Chicago Press)
- Giesecke, Michael (2007) *Die Entdeckung der kommunikativen Welt: Studien zur kulturvergleichenden Mediengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Giesen, Bernhard (1999) *Kollektive Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Gimbutas, Marija (1995) *Die Sprache der Göttin – das verschüttete Symbolsystem der westlichen Zivilisation*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins
- Glaser, Helmut (1992) *Die fünf Weltreligionen – Brahmanismus, Buddhismus, chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*. München: Wilhelm Heyne Verlag
- Glauche, Johannes W. (1995) *Der Stupa: Kultbau des Buddhismus*. Köln: DuMont
- Görlitz, Axel (1987) *Handlexikon zur Politikwissenschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Hartmann, Frank (2008) *Kommunikation als „Ideologie“*. Mersmann, Birgit / Weber, Thomas (Hg.): *Mediologie als Methode*. Berlin: Avinus Verlag
- Hartmann, Frank (2008) *Medien und Kommunikation*. Wien: facultas. wuv
- Halik, Ümüt (2003) *Stadt begrünung im ariden Milieu: Das Beispiel der Oasenstädte des südlichen Xinjiang, VR China*. Berlin: Technische Universität Berlin
- Hall, Stuart / Höller, Christian (1999) *Ein Gefüge von Einschränkungen*. In: Engelmann, Jan (Hg.): *Die kleinen Unterschiede: der cultural studies-reader*. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag, S. 99–122
- Haussig, Hans Wilhelm (1992) *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit*. (2. Auflage) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Haussig, Hans Wilhelm [1988] (1994) *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in islamischer Zeit*. (2. Auflage) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Hayit, Baymirzal (1980) *Turkestan im Herzen Euroasiens*. Köln: Studienverlag
- Hayit, Baymirzal (1997) *Berichten und Forschungen über Turkestan*. Köln: RUTSKER Verlag
- Hedin, Sven/Sü, Pingchang (1934) *Schwedisch-Chinesische wissenschaftliche Expedition nach den nordwestlichen Provinzen Chinas*. Stockholm: Almqvist & Wiksells boktryckeri-a.-b.

- Heinz Paetzold [1993] (2002) *Ernst Cassirer zur Einführung*. (2. Auflage)
Hamburg: Junius Verlag
- Hermann, Albert (1910) *Die alte Seidenstraße zwischen China und Syrien*.
Göttingen: Georg-August-Universität
- Höllmann, Thomas O. (2004) *Die Seidenstraße*. München: Verlag C. H. Beck
- Hoppe, Thomas [1995](1998) *Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen*. (2., verbesserte Auflage)
Hamburg: Institut für Asienkunde
- Innis, Harold A. [1949] (1997) *Tendenzen der Kommunikation (The Bias of communication)*.
In: Karlheinz Barck (Hg.) Harold A. Innis – Kreuzwege der Kommunikation.
Wien / New York: Springer Verlag, S. 95–119
- Innis, Harold A. [1950] (1997) *Die Medien in den Reichen des Alterums (Aus: „Empire and Communications“)*. In: Barck, Karlheinz (Hg.):
Kreuzwege der Kommunikation. Wien/New York: Springer Verlag, S. 56–66
- Kirfel, Willibald (1959) *Symbolik des Buddhismus (Textwerk)*.
Ferdinand Herrmann (Hg.) *Symbolik der Religionen*. Stuttgart: Anton Hiersemann
- Klimeit, Hans-Joachim (1988): *Die Seidenstraße: Handelsweg und kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland*. Köln: DuMont Verlag
- Köster, Hermann (1958) *Symbolik des chinesischen Universalismus (Textwerk)*.
Ferdinand Hermann (Hg.) *Symbolik der Religionen*. Stuttgart: Anton Hiersemann
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2012) *Interkulturelle Kommunikation – Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. (3., aktualisierte und erw. Aufl.)
Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2003) *Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation*.
In: Ansgar Nünning / Vera Nünning (Hg.) *Konzepte der Kulturwissenschaften*.
Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 307–328
- Mayer, Ruth / Terkessidis, Mark (1998) *Retuschierte Bilder. Multikulturalismus, Populärkultur und Cultural Studies, Eine Einführung*.
In: Dies. (Hg.): *Globalkolorit: Multikulturalismus und Populärkultur*.
St. Andrä-Wördern: Hannibal Verlag S. 7–23
- Mitchell, William J. Thomas (2008) *Bildtheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- McLuhan, Marshall (1997) *Kultur ohne Schrift*.
 In: Martin Baltes/Fritz Böhler/Rainer Höltzschl/Jürgen Reuß (Hg.)
Medien verstehen: Der McLuhan-Reader.
 Mannheim: Bollmann Verlag, S. 68–76
- McLuhan, Marshall (1997) *Formen der Wahrnehmung*.
 In: Martin Baltes/Fritz Böhler/Rainer Höltzschl/Jürgen Reuß (Hg.)
Medien verstehen: Der McLuhan-Reader.
 Mannheim: Bollmann Verlag, S. 174–197
- Müller-Funk, Wolfgang [2006] (2010) *Kulturtheorie: Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften*. (2. Auflage) Tübingen / Basel: A. Francke Verlag
- Müller-Karpe, Hermann (Hg.) (1982) *Neolithische Siedlungen der Yangshao-Kultur in Nordchina*. München: Verlag C. H. Beck
- Morris, Charles W. (1972) *Grundlagen der Zeichentheorie; Ästhetik der Zeichentheorie*.
 München: Carl Hanser Verlag
- Nederveen Pieterse, Jan (1998) *Der Melange- Effekt. Globalisierung im Plural*.
 In: Beck, Ulrich (Hg.) *Perspektiven der Weltgesellschaft*.
 Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 87–125
- Notz, Klaus-Josef (2002) *Lexikon des Buddhismus - Grundbegriffe, Traditionen, Praxis in 1200 Stichwörtern von A-Z*. Wiesbaden: Fourier-Verlag
- Oehler, Klaus(1995) *Sachen und Zeichen – zur Philosophie des Pragmatismus*.
 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Ohlig, Karl-Heinz (2000) *Weltreligion Islam - Eine Einführung*.
 Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag / Lutzen: Edition Exodus
- Ort, Claus-Michael (2003) *Kulturbegriffe und Kulturtheorien*.
 In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.) *Konzepte der Kulturwissenschaften*.
 Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 19–38
- Pape, Helmut (2004) *Charles S. Peirce zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag
- Peirce, Charles S. (1986) *Semiotische Schriften. Band 1*.
 Kloesel, Christian / Pape, Helmut (Hg.) Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Peirce, Charles S. (1983) *Phänomen und Logik der Zeichen*. Pape, Helmut (Hg.)
 Frankfurt a. M.: Suhrkamp
 (Orig. 1903: *Syllabus of Certain Topics of Logic*. Boston: Alfred Mudge and Son)

- Posner, Roland (2003) *Kultursemiotik*. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.):
Konzepte der Kulturwissenschaften.
Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 39–72
- Prunner, Gernot (1986) *Symnolik des chinesischen Universismus (Tafelband)*.
Ferdinand Hermann (Hg.) *Symbolik der Religionen*. Stuttgart: Anton Hiersemann
- Puff, Melanie (2004) *Postmoderne & Hybrifikultur*. Wien: Passagen Verlag
- Reuter, Julia (2004) *Postkoloniales Doing Culture. Oder: Kultur als translokale Praxis*.
In: Hörning, Karl H. / Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture: neue Positionen zum
Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: Transcript-Verlag, S. 239–256
- Rimmele, Marius; Stiegler, Bernd (2012) *Visuelle Kulturen - Visual Culture zur
Einführung*. Hamburg: Junius Verlag
- Ruppert, Wolfgang (1998) *Der moderne Künstler: zur Sozial- und Kulturgeschichte der
kreativen Individualität in der kulturellen Moderne im 19. und frühen 20.
Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Said, Edward W. (1994) *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im
Zeitalter der Macht*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
- Seckel, Dietrich (1957) *Buddhistische Kunst Ostasiens*. Stuttgart : Kohlhammer
- Schade, Sigrid/Wenk, Silke (2011) *Studien zur visuellen Kultur: Einführung in ein
transdisziplinäres Forschungsfeld*. Bielefeld: transcript Verlag
- Szynkiewicz, Slawoji (1989) *Nahrungsmittel und ihre Zubereitung*.
In: Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.): *Die Mongolen*.
Innsbruck: Pinguin-Verlag
- Thomas, Alexander (1996) *Analyse der Handlungswirksamkeit von Kulturstandards*.
In: Alexander Thomas (Hg.) *Psychologie interkulturellen Handelns*.
Göttingen u.a.: Hogrefe – Verlag für Psychologie, S. 107–135
- Uhlig, Helmut (1986) *Die Seidenstraße: Antike Weltkultur zwischen China und Rom*.
(7. Auflage) Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag
- von Le Coq, Albert (1913) *Chotscho: Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der
ersten königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan*.
Graz : Akad. Dr.- u. Verl.-Anst.
- von Le Coq, Albert (1928) *von Land und Leuten in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer
der 4. deutschen Turfanexpedition*.
Leipzig: Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung

- von Richthofen, Ferdinand (1907) *Ferdinand von Richthofen's Tagebücher aus China, Band I & II*. Tiessen, Ernst (Hg.) Berlin: Dietrich Reimer
- Walter, Justine (2013) *Antikes Griechenland und Altes China – Die Entstehung früher Fremdbilder im Wirtschafts- und Kommunikationssystem Seidenstraße*. Berlin: wvb Wissenschaftlicher Verlag Berlin
- Watzlawick, Paul [1969] (2000) *Menschliche Kommunikation – Formen, Störungen, Paradoxien*. (10. Auflage) Bern u.a.: Verlag Hans Huber
- Weggel, Oskar (1987) *Xinjiang / Sinkiang: das zentralasiatische China; eine Landeskunde*. (3. Auflage) Hamburg: Institut für Asienkunde
- Weiers, Michael (1989) *Stämme und Verbreitungsgebiete; Sprache, Wesenszüge*. In: Heissig, Walther/Müller, Claudius C. (Hg.) *Die Mongolen*. Innsbruck: Pinguin-Verlag
- Welsch, Wolfgang (2012) *Was ist eigentlich Transkulturalität*. In: Kimmich, Dorothee / Schahadat, Schamma (Hg.): *Kulturen in Bewegung*. Bielefeld: transcript, S. 25–40
- Wood, Frances (2007) *Entlang der Seidenstraße: Mythos und Geschichte*. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag

Chinesische Literatur

- Cai, Degui (蔡德贵) (2006) *Orientalist Ji Xian lin*. (东方学人季羨林) Beijing: Beijing University Press
- Chen, Qinjian (陈勤建) / Yin, Xiaofei (尹笑非) (2006) *Chinesische Glückszeichen* (点击中国吉祥艺术) Shanghai: Shanghai People's Fine Arts Publishing House
- Chen, Zhaofu (陈兆复) (2002) *Die antiken Felszeichnungen*. (古代岩画) Beijing: Cultural Relics Press
- Feng, Chengjun (冯承均) (1955) *Xiyü Ortsname*. (西域地名) Beijing: Zhonghua Book
- Geng, Shimin (耿世民) (1982) *Über die Verschmelzung ethnischer Gruppen im Tarim-Beckens und die Entstehung der modernen Uiguren* (试论塔里木盆地民族的融合和近代维吾尔族的形成). In: *Xinjiang historischen Schriften Fortsetzung* (新疆历史论文续集) Urumqi: Xinjiang Volksverlag

- Ji, Xianlin (季羨林) (1996) *Der Status und die Rolle der Dunhuang- & Turfan-Forschung in der chinesischen Kulturgeschichte*. (敦煌学、吐鲁番学在中国文化史上的地位和作用) In: Ji Xianlin Korpus, Band 6: Die chinesische Kultur und orientalische Kultur (季羨林文集: 第6卷《中国文化与东方文化》) Nanchang: Jiangxi Education Press
- Ji, Xianlin (季羨林) (2008) *Dokumentation der westlichen Regionen in der Tang Dynastie* (大唐西域记校注). Beijing: Zhonghua Book
- Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.) (2006) *Das Gesamtwerk: Werke der chinesischen Kunst 14. Wandmalereien in Klöstern*. (中国美术全集 14. 寺观壁画). Beijing: Cultural Relics Publishing House
- Jin, Weinuo (金维诺) (Hg.) (2006) *Das Gesamtwerk: Werke der chinesischen Kunst 3. Malereien in der Sui- und Tang-Dynastie* (中国美术全集 3. 隋唐五代绘画). Beijing: Cultural Relics Publishing House
- Li, Jinxin (李进新) (2003) *Die Entwicklungsgeschichte der Religion in Xinjiang* (新疆宗教演变史) Urumqi: Xinjiang Volksverlag
- Lin, Meicun (林梅村) (2009) *Xiyü – ein Transitland für Kulturaustausch*. (西域 – 中外文化交流的中转站) Hongkong: City University Press
- Lin, Meicun (林梅村) (2005) *Two Tokharo-Gāndhārī Bilingual Documents from Kizil in the Le Coq Collection*. Ancient Chinese History Research Center of Beijing University (Hg.) *Die Geschichte der auswärtigen Beziehungen - Die Sammlung neuer historischer Daten von Informationen und Forschung* (中外关系史 - 新史料的调查整理与研究) Beijing: Science Press
- Lin, Shuzhong (林树中) (Hg.) (2006) *Das Gesamtwerk: Werke der chinesischen Kunst 25. Die Skulptur der Sechs-Dynastie* (中国美术全集 25. 魏晋南北朝雕塑). Beijing: Cultural Relics Publishing House
- Liu, Zhiping (刘致平) (1985) *Islamische Architektur in China* (中国伊斯兰教建筑). Urumqi: Xinjiang Volksverlag
- Ma, Ping (马平) / Lai, Cunli (赖存理) (1995) *Muslimische Wohnkultur in China* (中国穆斯林民居文化). Yinchuan: Ningxia Volksverlag
- Ma, Tong (马通) (1995) *Eine kurze Geschichte über den Islam in China und das Menhuan System* (中国伊斯兰教派与门宦制度史略). Yinchuan: Ningxia Volksverlag

- Rui, Chuanming (芮传明) / She, Taishan (佘太山) (1996) *Das Vergleich der chinesischen und westlichen Ornamente* (中西纹饰比较).
Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House
- Shen, Zhuanjing (沈传经) (1982) *Über die Gründung der Provinz Xinjiang* (论新疆建省).
Xinjiang historischen Schriften Fortsetzung (新疆历史论文续集)
Urumqi: Xinjiang Volksverlag
- Shi, Yan (史岩) (Hg.) (2006) *Das Gesamtwerk Werke der chinesische Kunst 26. Die Skulptur der Sui- und Tang Dynastien* (中国美术全集 26. 隋唐雕塑).
Beijing: Cultural Relics Publishing House
- Su, Bai (宿白) (Hg.) (2006) *Das Gesamtwerk: Werke der chinesischen Kunst 17. Xinjiang Grotten Wandmalereien*. (中国美术全集 17. 新疆石窟壁画).
Beijing: Cultural Relics Publishing House
- Su, Beihai (苏北海) (1994) *Xinjiang Höhlenmalereien*. (新疆岩画)
Urumqi: Xinjiang Publishing House für Kunst und Fotografie
- Wang, Mingzhe (王明哲) (1999) *Xinjiang Chawuhu: ein großer Clan–Friedhof (Ausgrabungsbericht)* (新疆察吾呼: 大型氏族墓地发掘报告).
Beijing: Oriental Press
- Xiang, Da (向达) (2009) *Chang'an in der Tang-Dynastie und die Xiyü Zivilisation* (唐代长安与西域文明). Chongqing: Chongqing Verlag
- Xie, Xiangfang (谢香方) (1991) *Wirtschaftsgeografie Xinjiangs* (新疆维吾尔自治区经济地理). Beijing: Xinhua Verlag
- Xie, Ruijv (谢瑞琚) (2002) *Prähistorische Archäologie im Ganqing–Gebiet Chinas* (甘青地区史前考古). Beijing: Cultural Relics Press
- Statistics Bureau of Xinjiang Uygur Autonomous (2013) *Xinjiang Statistical Yearbook* (新疆统计年鉴) Beijing: China Statistics Press
- Xinjiang Studiengruppe für Ressourcenerschließung der Chinesischen Akademie der Wissenschaft (中国科学院新疆资源开发综合考察队) (1989) *Entwicklungsrichtung des Transportwesens und rationale Gestaltung des Verkehrsnetzes in Xinjiang* (新疆交通运输发展方向和运网合理布局) Beijing: Science Press
- Xu, Qingquan (徐清泉) (1999) *Studie der uigurischen Baukultur* (维吾尔族建筑文化研究).
Urumqi: Xinjiang University Verlag

- Xue, Zongzheng (薛宗正) (1997) *Die Lebensgeschichte der antiken Gesellschaft Xinjiangs* (中国新疆古代社会生活史). Urumqi: Xinjiang Volksverlag
- Yang, Minghua (杨明华) (2009) *Die 100 Qualifikationen über Kultur* (有关文化的100个素养). Taiwan: Yizhan Kultur Verlag (驿站文化)
- Yuan, Huimin (袁惠敏) (2009) *Xinjiangs traditionelle Muster*. (中国新疆传统纹饰图案艺术) Urumqi: Xinjiang elektronischen Audio-und Video Publishing House
- Zhang, Guangda (张广达) (2008) *Die Antike im eurasischen Landverkehr - die Auswirkungen der Gebirge, Wüsten und Oasen auf den kulturellen Austausch zwischen östlichen und westlichen Kulturen* (古代欧亚的内陆交通 - 兼论山脉、沙漠、绿洲对东西文化交流的影响). In: *Text, Bilder und Kultur-Verbreitung* (文本、图像与文化流传) Guilin: Guangxi Normal University Press
- Zhang, Yuhuan (张驭寰) (2006) *Geschichte der chinesischen Pagode* (中国佛塔史). Beijing: Wissenschaft Presse
- Zhao, Guohua (赵国华) (1996) *Studie zum Furchtbarkeitskult* (生殖崇拜文化论). Beijing: China Social Sciences Press
- Zhao, Feng (赵丰) (2005) *The General History of Chinese Silk* (中国丝绸通史). Suzhou: Suzhou University Press
- Zheng, Jun (郑军) (2008) *Chinesische Baoxiang-Blumen* (中国历代宝相花纹饰艺术). Beijing: Volks Fine Arts Publishing House
- Zhou, Jingbao (周菁葆)(1993) (Hg.) *Die Felskunst der Seidenstraße* (丝绸之路岩画艺术). Urumqi: Xinjiang Volksverlag
- Zhou, Yi (周毅) (2001) *Studie des westlichen Entwicklungsmechanismus* (西部发展机制研究). Innere Mongolei: Inner Mongolia Education Press
- Zhu, Di (朱狄) (1988) *Die Studie der indigenen Kultur* (原始文化研究). Beijing: SDX Joint Publishing

Uigurische Literatur

- Tursun, Ilshat (伊里夏提·吐尔逊) (2011) *Uighur Home Decoration* (维吾尔房屋装饰) (2. Auflage) Kaschgar: Kaschgar Uiguren Presse
- Yimin, Umar (2011) *The Fire in the Heart of Tarim*. (2. Auflage) Urumqi: Xinjiang Volks Verlag

Zeitschriften und Zeitungen

Englische Ausgabe

- Erdal, Marcel: *The Turkish Yarkand Documents*. University of London: Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1984 Volum 47, Issue 2. S.260–301
- Gladney, Dru C.: *Muslim Tombs and Ethnic Folklore-Charters for Hui Identity*. Ann Arbor: The Journal of Asian Studies. Aug. 1987 (Vol.46) No.3
- Good, I. L. / Kenoyer, J. M. / Meadow, R. H.: *New Evidence for Early Silk in the Indus Civilization*. University of Oxford: Archaeometry. June 2009
Volume 51, Issue 3. S. 457–466
- Gronke, Monika: *The Arabic Yārkan Documents*. University of London: Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1986 Volum 49, Issue 3
- Tambiah, Stanley J.: *Ethnic conflict in the world today*. American Ethnologist, May 1989
Volume 16, Issue 2.
- von Le Coq, Albert: *A Short Account of the Origin, Journey and Results of the First Royal Prussian (Second German) Expedition to Turfan in Chinese Turkistan*, In: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (New Series) 1909,
Volum 41, Issue 02

Deutsche Ausgabe

- GEO Special : *Millarden für einen Mythos*. Heft Dezember 2007/Januar 2008, Nr. 6
Hamburg: Gruner+Jahr Druck- und Verlagshaus
- Köckritz, Angela: *Aufbruch auf der Seidenstraße*. In: DIE ZEIT vom 23. Januar 2014.
Hamburg: Zeitverlag
- Schaible, Stefan: *Die Go-West-Strategie der chinesischen Regierung – Chancen für die deutsche Wirtschaft?* Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Wirtschaft und Technologie Hamburg: Roland Berger Strategy Consultants 10/2009
- Siemons, Mark: *Warum China bald bis Duisburg reicht*.
In: FRANKFURTER ALLGEMEINE vom 1. Juli 2014. Nr. 149.
Frankfurt am Main: Frankfurter Allgemeine Zeitung

Welsch, Wolfgang: *Netzdesign der Kulturen*. Zeitschrift für Kulturaustausch 1/2002:
Der Dialog mit dem Islam – Zwischen Anspruch und Wirklichkeit.
Regensburg: ConBrio Verlag
Zand, Bernhard: *Die Wut im Westen*. In: DER SPIEGEL Nr. 23 / 2. Juni 2014
Hamburg: SPIEGEL-Verlag

Chinesische Ausgabe

- Basilov, V.N. *Der Islam in Zentralasien und Kasachstan* (中亚和哈萨克斯坦的民众伊斯兰教) Beijing: World Ethno-National Studies (世界民族) 1989, Heft 1
- Lu, Xinhua (逯新华) *Das aktuelle Status und Entwicklungsziel der Sprachen und Schriften in Xinjiang* (新疆语言文字工作现状和发展目标) Urumqi: Sprachen und Übersetzung (语言与翻译) 2008, Heft 4
- Min, Wenyi (闵文义) *Die Gedanken des neuen ethnischen Probleme in der West-Entwicklung* (关于西部大开发中民族关系新问题的几点思考). Lanzhou: Journal of Northwest University For Nationalities (Philosophy and Social Science) (西北民族大学学报-哲社版) Heft 2001, Nr. 4
- Su, Beihai (苏北海) *Merkmale des Islam unter den Uiguren* (伊斯兰教在维吾尔族中发展的特点). Beijing: Studie der Weltreligionen (世界宗教研究) Heft 1987, Nr. 3
- Su, Shengzhi (苏生智) *Die Gründung des Xinjiang islamische Institut* (新疆维吾尔自治区伊斯兰教经学院开学) Beijing: Chinesische Muslime (中国穆斯林) 1987, Heft Z1
- Tian, Weijiang (田卫疆) *Die Anbetung der Bäume der alten Uiguren* (论古代回鹘人的树木崇拜). Urumqi: Journal of Xinjiang University (新疆大学学报) 1994, Band 22. Heft 2.
- Wang, Jianji (王建基) *Ethnische Lebenssituation und Ethnische Verhältnisse in Urumqi* (乌鲁木齐市民族居住局势与民族关系). Lanzhou: Nordwest-Universität der Nationalitäten: N. W Journal of Ethnology (西北民族研究) Heft 2000, Nr.1
- Wang, Tiezheng (王铁铮) *Evolution and Development of the Relationship between China and Arab States*. (中阿关系的演变与发展) In: Xi'an: Journal of Northwest University (Philosophy and Social Sciences Edition) Heft 3/2003

- Yang, Shengmin (杨圣敏) *On the Relationship between the Khan State of the Uigurs and the Tang Dynasty* (论回纥汗国与唐朝的关系). In: Chen, Gaohua (陈高华) / She, Taishan (舍太山) (Hg.) *Journal of Central Asian Studies*. Vol. IV. (中亚学刊) Beijing: Beijing University Press. Heft 1995
- Zhao, Shengliang (赵声良) *buddhistische Dekoration - Forschung der frühe Grotten Kunst in Dunhuang* (天国的装饰—敦煌早期石窟装饰艺术研究之一). *Deko* (装饰) Beijing: Academy of Arts & Design, Tsinghua University. Heft 2008, Nr. 6
- Zuo, Liguang (左力光) *Das Farbeigenschaften der Xinjiang islamische Baukunst* (论新疆伊斯兰教建筑装饰艺术的色彩特征). Shihezi: *Journal of Shihezi University (Philosophy and Social Science)* (石河子大学学报-哲社版) 2004, Vol 4, Nr. 2

Internetressourcen

- <http://www.bl.uk/onlinegallery/features/silkroad/main.html> (06.10.2011)
(The Silk Road: Trade, travel, war and faith)
- <http://www.turfanological.com/article/article.php?articleid=70> (06.08.2012)
(ACADEMIA TURFANICA)
- <http://www.52tangka.net/html/201203311076.html> (16.02.2013)
- <http://www.unesco.de/443.html> (19.02.2014)
(Deutsche UNESCO-Kommission (DUK))
- <http://www.medienphilosophie.net/texte/kommunikation.pdf> (23.02.2014)
(Webspace Prof. Dr. Frank Hartmann)
- http://taru.cuepa.cn/show_more.php?tkey=&bkey=&doc_id=490528
(2010 海峡两岸西域文化交流学术研讨会) (26.02.2014)
- http://via-regia-kulturstrasse.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf
(26.02.2014)
- <http://www.uni-passau.de/fileadmin/dokumente/ag-medien/VortragBarmeyer.pdf>
(26.02.2014)
- <http://www.xjyw.gov.cn/> (新疆语言文字网) (05.03. 2014)
- <http://dsr.nii.ac.jp/narratives/discovery/01/> (06.03.2014)
(Digital Silk Road – Digital Archives of Cultural Heritage)
- <http://mall.cnki.net/magazine/magalist/SAGA.htm> (14.04.2014)
- <http://mall.cnki.net/magazine/magalist/XBMZ.htm> (14.04.2014)
- <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-04/China-Xinjiang-Terror-Kampf>
(24.04.2014)
(ZEIT ONLINE Ausland. Artikel: „China will härter gegen Uiguren vorgehen“)



Innenhof eines Privathauses in Hotan.
Photo: Chen, Pu: April 2012

Ehrenwörtliche Erklärung

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten, Methoden und Konzepte sind unter Angabe der Quellen gekennzeichnet.

Bei der Auswahl der Auswertung folgenden Materials haben mir die nachstehend aufgeführten Personen in der jeweils beschriebenen Weise entgeltlich/unentgeltlich geholfen:

1. ...
2. ...
3. ...

Weitere Personen waren an der inhaltlich-materiellen Erstellung der vorliegenden Arbeit nicht beteiligt. Insbesondere habe ich hierfür nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten (Promotionsberater oder anderer Personen) in Anspruch genommen. Niemand hat von mir unmittelbar oder mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im In- noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Ich versichere ehrenwörtlich, dass ich nach bestem Wissen die reine Wahrheit gesagt und nichts verschwiegen habe.

Ort, Datum

Unterschrift