

DIE HISTORISIERUNG NATIONALER GRÜNDUNGSMYTHEN UND DIE KONSTRUKTION VON TRADITION IN DER VR CHINA UND IN NORDKOREA

Yvonne SCHULZ ZINDA¹

Selbstbehauptungsdiskurse um nationale Gründungsmythen und deren Historisierung wurden von den Regierungen Nordkoreas und der VR China in den 1990er Jahren wieder verstärkt geführt. In der Analyse dieser Diskurse wird im folgenden davon ausgegangen, daß es sich bei den Gründungsmythen und ihrer Historisierung um kein artifizielles Konstrukt einer politischen Elite handelt, wie etwa das der „vorgestellten Gemeinschaft“ B. Andersons (Anderson 1991), der „erfundenen Traditionen“ E. Hobsbawms (Hobsbawm und Ranger 1994) oder der Bildung einer staatlichen Hochkultur zur Homogenisierung des Volkes (Gellner 1997). Ähnlich argumentiert auch P. Bourdieu, der dem Staat die Macht zur Konstruktion und Vorgabe von kognitiven Strukturen zuschreibt, die die Wahrnehmung der sozialen Umwelt sowie des Staates durch die Bürger bestimmen (Bourdieu 1999). Die Einflußnahme der politischen Eliten wird damit nicht verneint, sondern es wird gemäß der von A. Smith beschriebenen Spielart des Nationalismus vorausgesetzt, daß die Eliten darüber hinaus auf „etwas“ im Bewußtsein des Volkes „auch“ oder „noch“ Vorhandenes zurückgreifen. Smith faßt dies in dem Begriff der Ethnosymbolik zusammen (Smith 1999).

Die in diesem Sinne als Ethnosymbole zu bezeichnenden Gründungsmythen werden unter dem Einfluß der Evolutionstheorie und des Sozialdarwinismus in beiden Ländern ebenso wie auch in Japan schon zu

¹ Der Aufsatz basiert auf meinem Projekt am SFB 529 der Universität Göttingen, unterstützt von der DFG. Die Angaben zum Kult des Gelben Kaisers besonders in der VR China habe ich, falls nicht anders verzeichnet, der Typographie einer ausführlichen Chronologie zu den Riten sowie den dazu veröffentlichten Informationen in den Zeitungen *Renmin Ribao* und *Shaanxi Ribao* entnommen, die T rence Billeter im Rahmen seiner noch unveröffentlichten Dissertation (*L'Empereur Jaune: La R invention Nationaliste d'une Tradition Politique Chinoise*, eingereicht am IEP, Paris, Dezember 2001) erarbeitete und mir freundlicherweise zur Verfügung stellte. Außerdem danke ich den Teilnehmern des Workshops „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse“, Marion Eggert und Joachim Kurtz für die wertvollen Kommentare zu meiner Erstversion ebenso wie Katia Geffcken für archäologische Hilfestellungen.

Beginn des 20. Jahrhunderts verwendet. Auf der Suche nach einer neuen nationalen Identität im modernen Nationalstaatsgefüge und der Selbstbehauptung gegenüber dem als überlegen empfundenen Westen bzw. im Falle Koreas gegenüber der Kolonialmacht Japan dienten die Gründungsmythen als symbolisches Instrumentarium. Die Diskurse, die sich um sie herum formierten, hatten zum Ziel, zumindest im Bewußtsein die eigene militärische, technische und ökonomische Schwäche zu überwinden und durch geistig-spirituelle Werte zu ersetzen. In Japan gab es einen ähnlichen Diskurs um Amaterasu Ōmikami als der Urahnin von Volk und Nation (Antoni 1988), der zur Legitimation der kolonialen Bestrebungen eingesetzt wurde. So wird in einem kurzen Exkurs jeweils auf die Argumentationsstrategien der chinesischen und koreanischen Selbstbehauptung in dieser Zeit eingegangen. Beide greifen auf ältere Quellen zurück und geben Auskunft über die verwendete Ethnosymbolik, die den Deutungsrahmen für die Diskurse in den 1990er Jahren absteckt.

Der Vergleich der Diskurse wird horizontal, auf der politisch-institutionellen Ebene der beiden Staaten geführt. Es werden die Unterschiede in der Konstruktion und Argumentation der beiden Diskurse um die Gründungsmythen bzw. „Gründerväter“ der Nationen betrachtet. Die Frage ist, wie die Historizität von Dangun und dem Gelben Kaiser in der Theorie begründet wird und mit welchen Mitteln die beiden historisierten Figuren Teil des alltäglichen Diskurses geworden sind. Der Diskurs ist geprägt von den Adressaten, für die er bestimmt ist und die sich durch ihn behaupten sollen. So ist zu klären, welcher Art von Gemeinschaft die angesprochenen Mitglieder der Gruppe angehören. Beziehen sich die Diskurse lediglich auf eine territorial abgegrenzte staatliche Entität, deren Mitglieder die Staatsbürger stellen und die somit zumindest die gleiche politische, ökonomische und legale Ordnung teilen? Die Gemeinschaft ist nicht notwendig an die Landesgrenzen gebunden, da sie sich auch innerhalb des Landes lediglich auf einen Teil der Bevölkerung beziehen kann, wie etwa in China, wo die Han-Chinesen von den Minderheiten abgegrenzt werden. Oder wird auf eine über die Landesgrenzen hinausgehende Gemeinschaft verwiesen, wie etwa die der Überseechinesen bzw. -koreaner, und ein Nationalismus kultiviert, der auch die Diaspora einschließt?

Neben der Inklusion bestimmter Mitglieder in die eigene Gruppe stellt sich die Frage, welche Gruppen oder Individuen im Diskurs um die historisierten Gründungsmythen ausgeschlossen werden. Im vorliegenden Fall kann man von drei Arten von Publikum ausgehen: 1. das sich selbst behauptende Publikum, 2. das regionale, zu dem etwa Korea, China und Japan gehören, die ähnliche Traditionen teilen und verstehen, sowie 3. eine globale Öffentlichkeit, die sich an zumeist

westlichen, international standardisierten Werten und Übereinkünften orientiert.

Schließlich wird betrachtet, mit welchen Begriffen die Regierungen der VR China und Nordkoreas als Subjekte der Diskurse argumentieren und unter welchen Konzepten die sich selbstbehauptende Gemeinschaft, die sich auf das geistige oder physische Erbe Danguns oder des Gelben Kaisers beruft, zusammengefaßt wird. Die Wahl der Begriffe, die zumindest westlich inspiriert sind, und ihre Interpretation lassen Rückschlüsse darauf zu, was konstruiert werden soll, und verweisen auf die Ziele sowie Motive der Diskurse.

Aufgrund der Vielschichtigkeit des Themas, das sich auf zwei Staaten mit unterschiedlichen historischen, politischen und kulturellen Hintergründen bezieht, kann der folgende Vergleich lediglich als Überblick betrachtet werden.

1. DIE HISTORISIERUNG EINER KULTUR DES GELBEN KAISERS IN DER VR CHINA

Der Mythos des Gelben Kaisers ist keine eindimensionale Geschichte, die sich, einmal niedergeschrieben, lediglich in ihren Versionen unterscheidet. Vielmehr setzt sie sich aus Bruchstücken und Quellen unterschiedlichster Herkunft zusammen, die Elemente aus konfuzianischen wie taoistischen Texten kombiniert. Allgemein läßt sich sagen, daß der Gelbe Kaiser (*Huangdi* 黃帝), der im 3. Jahrtausend v. Chr. angesiedelt wird, eine gottähnliche, zumindest jedoch eine Gestalt mit übernatürlichen Fähigkeiten ist. Er soll den Menschen kulturelle Erfindungen, wie u.a. die Schrift, das Kochen, bestimmte landwirtschaftliche Methoden und den Kalender beschert haben. Er wird auch als eine Art von Kriegsgott betrachtet, der seinen Halbbruder, den Flammenkaiser (*Yandi* 炎帝), der in der Gegenwart ebenfalls eine Rolle spielt, im Kampf um die Weltherrschaft besiegt hat. In Friedenszeiten hingegen war er ein vorbildlicher Herrscher. Der berühmte Historiograph Sima Qian 司馬遷 (145?–86? v. Chr.) leitete sein Werk *Shiji* 史記 [Aufzeichnungen des Historikers] im ersten Kapitel zur Chronologie der Kaiser mit dem Gelben Kaiser ein und machte ihn implizit zum Begründer der Herrscherlinie (*Shiji*, 1b–2b). Diese Darstellung hat den neuzeitlichen, nationalistischen Diskurs um den Ursprung der chinesischen Kultur und Zivilisation (Birrell 1999: 43, 130–136, 347–348; Chow 1997: 47) maßgeblich beeinflusst. Wichtig für den späteren Diskurs ist, daß der Gelbe Kaiser eine menschenähnliche Gestalt hat, die zwar über übernatürliche Fähigkeiten verfügt, aber doch rational zu fassen ist, im Gegensatz zu anderen mythologischen Gestalten, wie

etwa Pan Gu 盤古, denen etwas Organisches anhaftet und aus denen das Universum entsteht (Birrell 1999: 190–191).

DER GELBE KAISER IM NATIONALISTISCHEN DISKURS UND KULTUS ZU BEGINN
DES 20. JAHRHUNDERTS

Im Diskurs um die chinesische Nation zum Ende der Kaiserzeit wurde der Gelbe Kaiser unter Einfluß der Evolutionstheorie, verbunden mit traditionellen Konzepten patrilinearere Verwandtschaft, als der erste Vorfahre der Chinesen bezeichnet. Kang Youwei 康有為 (1858–1927) etwa sprach von den „Söhnen und Enkeln des Gelben Kaisers“ (*Huangdi zisun* 黃帝子孫), bezweifelte jedoch die Historizität der Person des Gelben Kaisers und verwendete ihn vielmehr als Symbol. Zhang Binglin 章炳麟 (1869–1936) sah hingegen im Kampf gegen die als fremd empfundene Mandschu-Dynastie der Qing die Nachkommenschaft des Gelben Kaisers auf die Gruppe der Han-Chinesen beschränkt (Chow 1997: 47).

In dem nationalistischen Diskurs erhielt auch die Farbe Gelb erneut eine besondere symbolische Bedeutung. Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) leitete aus der Nachkommenschaft des Gelben Kaisers die „gelbe Rasse“ (*huangzhong* 黃種) ab, die in der „Rassenhierarchie“ zusammen mit der weißen Rasse über denen der roten und der schwarzen angesiedelt war. Er dachte ihnen traditionelle Attribute wie Erhabenheit, Herrschernatur, Überlegenheit und Weisheit zu (Dikötter 1997a: 15–16). Liang Qichao sah die wichtigste Unterscheidung unter den Rassen in ihrer Historizität. Lediglich die historischen Rassen waren überlegen, unter denen die welthistorische, deren Einfluß über das Ursprungsgebiet der Rasse hinausreichte, die hervorragendste war. Hierzu rechnete er lediglich die weiße Rasse, bei der er die Rolle der Arier besonders herausstrich (Liang, Qichao 1998: 254). Liang unterschied weiter innerhalb der gelben Rasse. In einem frühen Artikel von 1899 lobte er die Japaner als Mitglieder der gelben Rasse anerkennend für ihre Stärke. Gleichzeitig wies er aufgrund seiner langen Zivilisation auf die potentiellen Möglichkeiten Chinas für die Zukunft hin, das von der Regierung der Qing, d.h. der Mandschus, in seiner Entwicklung behindert werde, da diese sich nicht der richtigen Prinzipien bedienten (Liang, Qichao 1899: 10a–11a).

In der Republikzeit versuchten einige Intellektuelle, wie der Mythologe Gu Jiegang 顧頡剛 (1893–1980), unter den Vorzeichen der Wissenschaft historische Fakten von mythologischen Sagen und Legenden zu trennen. In seinem Vorwort zum *Gushi bian* 古史辨 [Abhandlungen zur Geschichte des Altertums] verabschiedete sich Gu von der Systematisierung des chinesischen Altertums in die Zeitalter der drei Herrscher und fünf Kaiser (*sanhuang wudi* 三黃五帝) und verbannte diese Figuren, und damit

auch den Gelben Kaiser, in die Mythologie und den Bereich der Legenden (Schneider 1971: 238–240; Gu, Jiegang 1988: Vorwort 9, 49–50). Auf politischer Ebene übernahmen die Nationalisten Liang Qichaos Konzept der Rasse und bezeichneten unter dem Banner der frühen ethnischen und rassistischen Homogenität alle Einwohner Chinas, einschließlich Tibetern, Mongolen und Muslimen, als Nachkommen des Gelben Kaisers, um sie in die geographisch-politische Einheit Chinas einzugliedern (Schneider 1971: 260–261). Dies war der Versuch einer Inkulturation von Minderheiten, die sich des gemeinsamen Ursprungs und der Loyalität zum Nationalstaat „bewußt“ werden sollten. Dagegen definierten Kommunisten, wie Chen Duxiu 陳獨秀 (1880–1942), die junge Republik vor allem über den revolutionären Klassenkampf. Für sie war China gleichbedeutend mit dem chinesischen Volk (*Zhonghua minzu* 中華民族), das dem gleichen sozio-ökonomischen System folgte (Fitzgerald 1995: 88–93).

Im Diskurs um den Gelben Kaiser geht es mithin weniger um die Bestätigung einer homogenen Blutlinie. Der Nachweis einer biologischen Kontinuität des chinesischen Volkes (*Zhonghua minzu*) bzw. der gelben Rasse fällt wesentlich in den Bereich des parallel geführten paläoanthropologischen Selbstbehauptungsdiskurses um den Peking-Menschen (Sautman 2001; Pöhlker 2002). Vor diesem Hintergrund rückte im republikanischen China ab 1935 angesichts der Bedrohung durch Japan und erneut in den 1990er Jahren der Kult am Grab des Gelben Kaisers in den Vordergrund. Das Grab, das seit langem als gegeben etabliert ist, wurde anders als in Korea nicht im Nachhinein in die Tradition hineinkonstruiert. Auf der politischen Ebene gewann die rituelle Kulthandlung am Grab an Bedeutung.

Der offizielle Kult des Gelben Kaisers reichte bis in die Qin-Dynastie (221–207 v. Chr.) zurück und wurde mit einigen Unterbrechungen bis zur Qing-Dynastie (1644–1911) fortgesetzt. 1937 nahmen sowohl Angehörige der nationalistischen sowie der kommunistischen Partei an einem offiziellen Kult zu Ehren des Gelben Kaisers teil. Von beiden Seiten wurden angesichts der schwierigen militärischen Lage die militärischen Fertigkeiten des Gelben Kaisers besonders betont. In der auf der Veranstaltung verlesenen Rede der nationalistischen Partei *Guomindang* 國民黨 (GMD) fanden darüber hinaus vor allem die kulturellen Errungenschaften des Gelben Kaisers Erwähnung. Außerdem wurde hervorgehoben, daß er im Kampf gegen den ebenfalls mythologischen Chi You 蚩尤, der traditionell als kriegerisch und grobschlächtig dargestellt wird (Birrell 1999: 50–53, 132–134), die *Hua* 華, auf die die Chinesen zurückgehen, von den Barbaren getrennt habe. Der Opfertext der Nationalisten endete mit der Bitte, die eigene „Rasse“ (*zulei* 族類) zu schützen, ein Begriff, der sich gemäß der von der GMD betriebenen Politik auf die politische Gemein-

schaft der Chinesen als Bürger der damaligen Republik beziehen könnte, die die gleiche Tradition befürworten sollten. In dem Opfertext der Kommunisten, den Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) vortrug, wurden angesichts der gegenwärtigen Lage die Fähigkeiten des Gelben Kaisers in Kriegs- wie Friedenszeiten gepriesen. Während am Anfang des Textes nicht ganz klar ist, ob der Ausdruck *Hua* als „Nachkommen des Gelben Kaisers“ äquivalent mit dem Konzept der Rasse der Han-Chinesen ist, wird in der erwähnten Zahl von 400 Millionen deutlich, daß alle Bürger der Republik in das „wir“ der Opfergabe einbezogen werden (Billetter 1998: 49).

DIE OFFIZIELLE „WIEDERBELEBUNG“ DES KULTUS AM GRAB DES GELBEN KAISERS

In der Zeit von 1945 bis Anfang der 1980er Jahre wurden dem Kult und der Person des Gelben Kaisers von der Zentralregierung in Beijing kaum Beachtung geschenkt, und während der Kulturrevolution war der Ritus für kurze Zeit ganz unterbrochen. Erst 1976 stellten die Provinzbehörden Geld für die Renovierung des Mausoleums des Gelben Kaisers in Shaanxi 陝西 zur Verfügung. Ab 1979 wurden wieder, wenn auch zunächst lediglich auf Provinzebene, Grabriten zu seinen Ehren vollzogen. In den Anfangsjahren bis 1986 enthielten die Opfertexte zumeist den Wunsch nach Wiedervereinigung mit Taiwan. Teilweise wurde sogar an die gemeinsame Ritenhandlung von 1937 erinnert.

In den 1990er Jahren gewannen die Zeremonien politisch an Bedeutung, und in den Opfertexten wurde die Aufmerksamkeit weiter auf die nationale Einheit und den Patriotismus gelenkt, der gemäß einem Artikel der *Renmin Ribao* vom 15.5.1991 auch auf dem Gebiet der Erziehung wieder stärker betont werden sollte (*China Aktuell* 1991: 268). Die Opfertexte von 1992 hoben die glorreiche Tradition des Gelben Kaisers und ihre mobilisierende Funktion für das Wiedererstarken der Nation hervor. Es entstand eine Stiftung, die im In- und Ausland Gelder für die Restaurierung des Mausoleums und des Grabes sammelte. 1994 widmeten Präsident Jiang Zemin 江澤民 (1926–) und Premier Li Peng 李鵬 (1928–) Inschriften für die Gedenktafel am Grab des Gelben Kaisers – ein Ereignis, das es bis auf die Titelseite der Parteizeitung *Renmin Ribao* 人民日報 schaffte (RMRB 26.3.1994). Im gleichen Jahr nahm mit Li Ruihuan 李瑞環 (1934–) erstmals ein Mitglied des Ständigen Komitees des Politbüros der KP Chinas an der Zeremonie teil, ebenfalls ein Titelthema (RMRB 6.4.1994: 1). Auch in den folgenden Jahren waren Mitglieder der Zentralregierung präsent. Am 11.6.1997 erschien in der *Renmin Ribao* eine Liste von einhundert Stätten zur patriotischen Erziehung, unter denen auch das Grab des Gelben Kaisers aufgelistet ist (RMRB 11.6.1997: 3)

Die Zahl der Teilnehmer, die den Kultveranstaltungen beiwohnten, stieg von einigen Tausend auf über 50.000. Seit der Wiederaufnahme der Riten Anfang der 1980er Jahre waren immer Teilnehmer aus Hong Kong, Macao, Taiwan und Übersee bei der Zeremonie zugegen. Für die Renovierung der Kultstätten wurden bis 1998 38 Mio. RMB (4,2 Mio US \$) gesammelt, die z. T. von Privatpersonen im Inland und Spendern aus dem Ausland stammten. Das erscheint als eine beachtliche Summe, wenn man bedenkt, daß der Ritus 1980 noch relativ unbedeutend war. Die Tendenz ist steigend, denn für die Ritenhandlungen im April 2002 werden 100.000 Teilnehmer gemeldet (*Beijing Time*, 6.4.2002).

Die Formulierung von großchinesischen Ansprüchen durch die VR Regierung als Vertreter der Nachkommen des Gelben Kaisers fällt mit dem Beginn der Teilnahme von Politikern der Zentralregierungsebene an den Kultveranstaltungen zusammen. Die Meldung in der *Shaanxi Ribao* am 4.4.1992, derzufolge das Grab des Gelben Kaisers geomantisch günstig gelegen sei, scheint ein weiterer Mosaikstein zu sein, der das Bild der Regierung in Beijing als Führer einer vielversprechenden Nation unterstützen soll. In dem Opfertext von 1997, den die *Shaanxi Ribao* 陝西日報 am 6.4.1997 veröffentlichte (übers. in Billeter 1998: 50), sprach der Provinzgouverneur Cheng Andong 程安東 nach einer ausführlichen Aufzählung der Erfindungen des Gelben Kaisers von der Weiterführung der auf ihn zurückgehenden Gebräuche, Traditionen sowie der Moral in der Gegenwart. Cheng benannte die eigenen Leistungen in dieser Richtung, die in der Politik der Öffnung und der Reform bestünden und „erschuf“ so eine Kontinuität zwischen den historischen Errungenschaften des Gelben Kaisers und der gegenwärtigen Parteipolitik. Außerdem wagte er sich in der Frage Taiwans weit vor, indem er behauptete, daß die Wiedervereinigung mit Taiwan eine historische Tendenz sei, die – gewissermaßen in dieser historischen Kontinuität – nicht aufzuhalten sei.

Begrifflich ist im Hinblick auf die Benennung der Adressaten, an deren Stelle die Opfertexte verlesen werden, eine Entwicklung festzustellen. In der Rede von 1991 bezeichnet Gao Lingyun 高凌云 den Gelben Kaiser erstmals als Ahnen der *Huaxia* 華夏. Der Begriff der *Huaxia* scheint sich nicht ausschließlich auf die Han-Chinesen zu beziehen, da bei dieser Zeremonie auch Repräsentanten der Gaoshan 高山-Minorität aus Taiwan anwesend waren, die dem Wunsch auch der anderen Minoritäten nach einer Vereinigung mit dem Vaterland Ausdruck verliehen (RMRB 6.4.1991: 4). Dies ist insofern bemerkenswert, als auf den kleinen Zeremonien Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre der Gelbe Kaiser stets als Urahn der Han-Chinesen bezeichnet wurde.

Weiterhin ergibt sich eine deutliche begriffliche Verschiebung zwischen den Opferreden 1997 und 1998, die beide von Cheng Andong

gehalten werden. In dem Opfertext von 1998 nimmt die Verwendung des Begriffs *Zhonghua* gegenüber dem des *Huaxia* oder verkürzt *Hua*, der zuvor bestimmend war, deutlich zu. *Zhonghua* trat 1997 lediglich einmal auf, im Gegensatz zu der dreimaligen Verwendung von *Huaxia*. 1998 erwähnt Cheng *Zhonghua* gleich fünfmal, *Huaxia* bzw. *Hua* lediglich dreimal (*Shaanxi Ribao* 6.4.1998). In beiden Reden ist der Begriff *Huaxia*, eine altertümliche Bezeichnung für China, stärker mit der Tradition einer bestimmten Ethnie konnotiert. Cheng verweist auf die großartige Zivilisation der *Huaxia* und in diesem Zusammenhang auf die Schlüsselstellung des Landes für die Menschen in Hong Kong und Taiwan, während *Zhonghua*, in Erinnerung an die Volksrepublik China (*Zhonghua renmin gongheguo* 中華人民共和國), eine modernere Konnotation erhält und eher eine staatlich-politische Entität bezeichnet. Weiterhin spricht er von der Entwicklung der *Zhonghua*, von ihrer Stärke, Erhabenheit, ihrem zukünftigem Fortschritt im Zusammenhang mit politischen Reformen, staatlichen Bewegungen sowie der Wiedervereinigung mit Taiwan und Hong Kong. Dies weist auf eine Bedeutungsverschiebung zur politischen Entität der VR China hin, die mit einem Führungsanspruch im eigenen Land sowie unter den Überseechinesen verbunden ist.

In der Tradition ist es schwierig zu unterscheiden, ob der Kult der historischen oder der mythischen Person des Gelben Kaisers diene, da die Unterscheidung in Historie und Mythologie erst spät aus dem Westen importiert wurde. Auch in den 1990er Jahren schien ein ambivalentes Verhältnis zu dieser Frage zu bestehen. Durch den Diskurs um den Peking-Menschen wurde sie bewußt oder unbewußt in den Hintergrund gerückt. In der akademischen Welt wurde der Gelbe Kaiser, etwa in Foren wie den Zeitschriften *Social Sciences of China* oder *Lishi yanjiu* 歷史研究 [Historische Forschung], in den 1980ern und 1990ern nicht als historische Person diskutiert. Das könnte auch darin begründet liegen, daß er durch das real existierende Grab schon in eine historische Wirklichkeit eingebettet war und nicht erst „wissenschaftlich“ etabliert werden mußte. In anderen Publikationen, wie denen des anerkannten Mythologen Yuan Ke 袁珂, wird der Gelbe Kaiser weiterhin explizit den Mythen (*shenhua* 神話) zugeordnet (Yuan, Ke 1985: 347–348; Ye, Shuxian 1992: 153–156, 177–183; Leng, Dexi 1996: 89–152).

DIE KONSTRUKTION EINER „KULTUR DES FLAMMENKAISERS UND DES GELBEN KAISERS“

Der Gelbe Kaiser wird in erster Linie kulturell ausgedeutet und hat, wie die chinesische Mauer (Waldron 1993), vor allem symbolischen Charakter. Die Historisierung des Gelben Kaisers steht nicht zur Debatte, son-

dem es handelt sich vielmehr um die Konstruktion und Historisierung einer Kultur des Gelben Kaisers, die im Diskurs noch um die seines Halbbruders, des Flammenkaisers, zur sogenannten „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“ (*Yan Huang wenhua* 炎黃文化) erweitert wird. Sie wird auch in den Ritenhandlungen beschworen. Während Cheng Andong 1997 in seinem Opfertext noch allein von den Nachkommen des Gelben Kaisers sprach, waren es 1998 die Nachkommen des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers. Zwar hatte der bekannte Gelehrte Qian Mu 錢穆 (1895–1990) in seiner populären Biographie zum Gelben Kaiser das chinesische Volk schon einmal mit dem Ausdruck der „Nachkommen des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“ (*Yan Huang zisun* 炎黃子孫) bezeichnet (Qian, Mu und Yao Hanyuan 1946: 5), doch fand diese Bezeichnung in der VR China lange Zeit keine Verwendung. 1991 wurde die Chinesische Gesellschaft zum Studium der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers (*Zhonghua Yan Huang Wenhua Yanjiuhui* 中華炎黃文化研究會) ins Leben gerufen. Die *Renmin Ribao* würdigte dieses Ereignis mit einem Artikel auf der ersten Seite (RMRB 11.5.1991: 1, 4) und einem halbseitigen Abdruck der Gründungsrede, in der an die historische Verantwortung der chinesischen Kultur appelliert wurde, aufgrund ihrer Historizität einen Beitrag zur Weltzivilisation zu leisten. Es ist außerdem die Rede von der immer deutlicher werdenden *evolutionären* Bahn der Entwicklung des Selbstbewußtseins des chinesischen Volkes (RMRB 11.5.1991: 3).

Die Gesellschaft, deren Vertreter höchstes Ansehen genießen, nimmt regelmäßig an den Ritenhandlungen teil. In einem Aufsatzband über die „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“ der Shanghaiier Sektion, die 1994 gegründet wurde, wurden unter diesem Banner verschiedenste kulturelle Fragen Chinas behandelt. Hier heißt es:

Die Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers ist im Einzugsgebiet des Gelben Flusses entstanden. In der mehrtausendjährigen Geschichte des Flusses hat sie sich fortwährend weiterentwickelt und ist reichhaltiger geworden. Sie hat mit ihrer großartigen kulturellen Stärke alle Ethnien und Völker zu einem verschmolzen, zu einem verdichtet, so daß sich daraus das großartige Volk der Chinesen (*Zhonghua minzu*) herausgebildet hat (Xu, Peijun 1998: 70).

Bewußt wird hier der plurale Ursprung des chinesischen Volkes betont. An anderer Stelle werden der Flammenkaiser und der Gelbe Kaiser mit zwei unterschiedlichen Stämmen gleichgesetzt, die zusammen eine kontinuierliche Einheit bilden sollen (*Zhonghua Yan Huang Wenhua Yanjiuhui* 1998: 63). Es steht zu vermuten, daß das Hinzufügen des Flammen-

kaisers ein Mittel ist, um die kulturell-ethnische Diversität des heutigen chinesischen Staates aufzufangen.

Am Schluß des Aufsatzes findet sich eine Schlüsselstelle in bezug auf die Intention, mit der diese besondere „Kultur“ propagiert wird:

Innerhalb unseres Landes wird in jeder sozialen Schicht, in jeder Ethnie der Patriotismus anerkannt. Wahrscheinlich ruft der Patriotismus unter den Nachkommen des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers in Übersee ebenfalls Sympathien hervor, so daß er ein wichtiges Instrument mit großer Verschmelzungskraft ist. Er bewirkt, daß Chinesen aus unterschiedlichen Gebieten eine gemeinsame Sprache und gleiche Emotionen haben. So ist es innerhalb der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers sehr wichtig, den Patriotismus zu propagieren (Xu, Peijun 1998: 73).

Auf die Verbindung von Patriotismus und der „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“ wird wiederholt hingewiesen (Chen, Zhili 1998: 2; Guo, Xuyin 1998: 106). In der Vorrede zum genannten Aufsatzband der Gesellschaft wird der Patriotismus sogar als historischer Bestandteil dieser Kultur bezeichnet (Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui 1998: 7). Außerdem ist die „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“ in diesem Buch, das als exemplarisch für den neueren Diskurs um den Gelben Kaiser betrachtet werden kann, gemeinsam mit dem wiederholten Hinweis auf die kulturelle und regionale Diversität, die auch schon in der Gründungsrede der Gesellschaft betont wurde, programmatisch (etwa Zou, Ping 1998: 58). Die „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“ wird so zu einem Bindeglied aller der Kulturen stilisiert, die sie angeblich enthält, seien es unterschiedliche Alltagskulturen oder regionale Kulturen.

Trotz der vorgestellten Inkulturationsbemühungen bleibt die implizite Dominanz der Mehrheit der Han-Chinesen spürbar. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Liste der patriotischen Gedenkstätten, bei deren Auswahl darauf geachtet wurde, derartige Stätten in jeder Provinz und jedem autonomen Gebiet zu benennen. Allerdings beziehen sich die Stätten der han-chinesischen Provinzen zumeist auf die ältere Geschichte, während die der autonomen Gebiete, ausgenommen das Museum in Ningxia 寧夏, mit Ereignissen der kommunistischen Partei Chinas oder der VR China verbunden sind (Staiger 1997: 528). Ebenso kommen im Konzept der „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“ Minderheiten und ihre Kulturen kaum zu Wort.

Diese Art der Inkulturation bestätigt sich in zwei in der Zeitung *Wen Hui Bao* 文匯報 am 1.12.2001 erschienenen Artikeln über die kulturelle Verortung der chinesischen Zivilisation (*Zhonghua wenming* 中華文明)

bzw. des chinesischen Volkes. Ge Jianxiong 葛劍雄 bringt diese Frage auf die Formel des scheinbaren Gegensatzes von „pluralem Ursprung und einem Anfang“ (*duoyuan yu yiyuan* 多源與一元). Wang Jiafan 王家範 formuliert das Problem schon in seinem Titel „Die große Einheit besteht durchaus nicht seit dem Altertum“ (*Dayitong bingfei zigu jiushi* 大一統並非自古就是) negativ. Wang spricht lediglich vom „chinesischen Boden“, auf dem es die unterschiedlichen Kulturen gegeben habe. Ge Jianxiong stellt dagegen explizit fest, daß das Einzugsgebiet des Gelben Flusses aufgrund der günstigen Lebensbedingungen Anziehungspunkt für die umliegenden Völker war, die sich in Teilen dort ansiedelten, während sich der Teil, der in der Peripherie verblieb, nicht so gut entwickeln konnte. Das Einzugsgebiet des Gelben Flusses, das Kerngebiet der Han-Chinesen, wird zur Wiege der chinesischen Zivilisation (Wang, Jiafan 1.12.2001; Ge, Jianxiong 1.12.2001). Diese Art von Diskurs hat seine Wurzeln in den späten 1920er und 1930er Jahren mit Vertretern wie dem Historiker Fu Sinian 傅斯年 (1896–1950), der, um die Ordnung der nationalen Vergangenheit bemüht, im Übergang von der Stammesgesellschaft zu den Königreichen einen geographischen Dualismus zwischen der Ostebene der Yi 夷 und Yin 殷 und der Westebene der Xia 夏 und Zhou 周 ausmacht (Schneider 1997: 198–203).

ZUM BESONDEREN POLITISCHEN HINTERGRUND

Die „kulturelle Mobilmachung“ durch die Zentralregierung und ihre Teilnahme an dem Ritus am Grab des Gelben Kaisers reflektiert ihre Intention, das Land nach dem Massaker auf dem Tiananmen wieder verstärkt unter der Herrschaft der KP Chinas zu vereinigen und den Anspruch auf Taiwan, auch zur Ablenkung von eigenen innenpolitischen Unstimmigkeiten, an Bedeutung gewinnen zu lassen. Dies betrifft weiterhin die Einbeziehung der Überseechinesen, die sicherlich auch ein ökonomisches Potential darstellen, und die jüngsten Bestrebungen, chinesische Auslandsstudenten nach ihrer wissenschaftlichen Ausbildung zur Rückkehr nach China zu bewegen.

Unter den Intellektuellen im China der 1990er Jahre fielen die neuen nationalistischen Bestrebungen durchaus auf fruchtbaren Boden. In der Zeit nach dem Massaker, in der der Westen überbewertet und zum Teil auch idealisiert wurde – den Grundstein dazu legte etwa die bereits 1988 ausgestrahlte Fernsehserie „Flußelegie“ (*Heshang* 河殤) von Su Xiaokang 蘇曉康) –, sind die Hoffnungen vieler, teils durch direkten Kontakt in Exil aufenthalten, enttäuscht worden, so daß eine gewisse Entromantisierung des Westens einsetzte. Diese wurde verstärkt durch die Ablehnung des Internationalen Olympischen Komitees, die Spiele an Beijing zu ver-

geben, die Entsendung von Flugzeugträgern der USA zum Schutz Taiwans und die fortgesetzte internationale Kritik in Folge der Ereignisse auf dem Tiananmen. Die Unabhängigkeitsbestrebungen Taiwans und Tibets wurden ebenfalls US-amerikanischer Einflußnahme zugeschrieben. Auch fühlte man sich bei der Vergabe des Nobelpreises für Literatur oder Wirtschaft übergangen, und radikale Werke wie etwa „China kann nein sagen“ (*Zhongguo keyi shuo bu* 中國可以說不), von dem über zwei Millionen Exemplare verkauft wurden, oder „Hinter den Kulissen der Dämonisierung Chinas“ (*Zai yaomohua Zhongguo de beihou* 在妖魔化中國的背後) landeten auf den Bestsellerlisten. Dies sind Zeichen dafür, daß sich die Frage nach der kulturellen Identität Chinas auch für die Intellektuellen unter den veränderten Vorzeichen neu stellte. Nicht wenige formulierten ihre Antworten nun in Opposition zur westlichen Kultur (Zhao 1997: 730–732).

International erhöhte sich der Druck auf die VR China in bezug auf die Menschenrechtsfrage. Die USA forderten besonders in der ersten Hälfte der 1990er Jahre von der VR China, sich in dieser und einer Reihe weiterer Fragen, etwa der des Copyright, an die internationalen Gesetze zu halten. In der amerikanischen Diskussion wurde vereinzelt eine Politik der Eindämmung gegenüber China erwogen (Glaubitz 1998: 523–524).

Auch die chinesische „Diaspora“ drohte weiter auseinander zu fallen. Hong Kong stand in dieser Zeit vor der Übergabe an die VR China 1997. Es bildete sich eine starke Opposition gegen die Regierung in Beijing. 1994 wurde im Legislativrat, gewissermaßen in letzter Minute, Chris Pattens Reformpaket zur Demokratisierung verabschiedet, das in Beijing auf großen Widerstand stieß (Meißner 1998: 226–227). In Taiwan setzte Ende der 1980er Jahre ein Demokratisierungsprozeß ein, der die politische Macht der ehemaligen Festlandschinesen einschränkte und die Unterdrückungspolitik gegenüber den Taiwanesen beendete. 1988 übernahm Lee Teng-hui 李登輝 (1923–) die Präsidentschaft von Jiang Jingguo 蔣經國 (1908–1988). Obwohl auf die Linie der GMD eingeschworen, war Lees taiwanesischer Herkunft für die politische Identität der Republik nicht unerheblich. Unter Lee begann eine Aufarbeitung der taiwanesischen Geschichte, etwa des Zwischenfalls vom 28.2.1947, bei dem massiv gegen eine taiwanesischen Opposition vorgegangen worden war, so daß sich allmählich ein neues taiwanesisches Selbstgefühl herausbilden konnte. Außerdem erhielt die taiwanesischen Unabhängigkeitsbewegung ein offizielles Forum zur politischen Einflußnahme. 1993 nahm Taiwan Bestrebungen auf, erneut einen Sitz in der UNO zu erlangen und damit eine faktische Unabhängigkeit zu erreichen, die die Regierung unter dem Banner „Ein Land – zwei politische Entitäten“ propagierte. Trotz der Annäherung zwischen Taiwan und der VR China reagierte Beijing immer

wieder empfindlich und sagte etwa 1995 eine zweite Zusammenkunft aus Protest gegen Lee Teng-huis umstrittenen „privaten“ Besuch in den USA ab (Schubert 1998: 215–217).

Vor diesem Hintergrund dient die Idee des gemeinsamen Ursprungs der „Chinesen“, sei es als *Huaxia*-Gruppe oder gebunden an die politische Einheit der VR China, dazu, die Bevölkerung der VR Chinas sowie Taiwans, Hong Kongs, Macaos und die Überseechinesen unter dem Banner des Patriotismus zu einen. Nach innen wie nach außen soll die Herrschaft der KP durch die ihr zugeschriebene Rolle als Bewahrerin und rechtmäßige Vertreterin des großchinesischen Kulturerbes legitimiert werden.

2. DIE HISTORISIERUNG VON DANGUN IN NORDKOREA

Die mythologische Geschichte von Dangun 檀君 leitet sich, anders als die des Gelben Kaisers, im wesentlichen aus zwei Quellen her, von denen die *Memorabilia der Drei Reiche* (*Samguk yusa* 三國遺事) des Mönches Iryeon 一然 (1206–1289) die ältere und ausführlichere darstellt. Sie ist die „Urversion“ einer zusammenhängenden Geschichte, der *locus classicus*, auf den in der Gegenwart verwiesen wird. Die Geschichte handelt von Hwan'ung 檀雄, dem Sohn des Sonnenkönigs, der den Wunsch hatte, auf der Erde zu leben. Er stieg am Taebaek-Berg 太白山, der deswegen für die Gegenwart im Bewußtsein der Koreaner eine wichtige Rolle spielt, mit einer größeren Gesandtschaft auf die Erde hinab und bekam die Verantwortung für mehrere Bereiche, darunter etwa Landwirtschaft, Medizin sowie Gerichtsbarkeit. Einmal kamen ein Bär und ein Tiger zu ihm mit der Bitte, er möge sie in Menschen verwandeln. Der Bär überstand die 100 Tage in der dunklen Höhle, in der er sich lediglich von Knoblauch und Beifuß ernähren sollte, und verwandelte sich in eine Frau. Diese hatte mit Hwan'ung, der sich in einen Mann verwandelte, unter einem Sandelholzbaum einen Sohn. Es ist Dangun, der das Reich der Alten Joseon (*Gojoseon* 古朝鮮) gründete. Er verlegte später die Hauptstadt angeblich in das Gebiet um Pyeongyang (Iryeon 2001: 398–399; Lee *et al.* 1993: 4–7). Dangun erscheint in der Geschichte, abgesehen von seinen Eltern, weniger mythisch als der Gelbe Kaiser.

DER DISKURS UM DANGUN ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Dangun tauchte im Diskurs um die nationale Identität nach 1905 auf, nachdem Japan in Korea sein Protektorat errichtet hatte und das Verlangen der koreanischen Intellektuellen nach indigenen historischen Persönlichkeiten wuchs (Schmid 2000: 105). Die Intellektuellen hatten das Ver-

trauen in China, dem Zentrum ihrer alten Weltordnung, wegen seiner Niederlagen gegen den Westen sowie gegen Japan im sino-japanischen Krieg von 1894/1895 verloren. Über Japan und China gelangte die Evolutionstheorie Darwins nach Korea, neben den Übersetzungen Yan Fus 嚴復 (1854–1921) besonders über die Schriften von Liang Qichao. Daraus entwickelte sich u.a. die Theorie der „verdeckten“ Stärke, d.h. einer kulturellen Stärke, die im Gegensatz zur „offensichtlichen“, militärischen und finanziellen Stärke stand, wie schon 1905 in einem redaktionellen Artikel der Zeitung *Daehan Maeil Sinbo* 大韓每日申報 dargelegt wurde. Sie bewirkte, daß sich die Koreaner ihrer eigenen, z.T. folkloristischen Wurzeln und besonders auch ihrer Geschichte insgesamt bewußt wurden (Lee 1978a; Lee 1978b).

Dangun ist ein durchgehendes Thema in den koreanischen Diskursen um die eigene Identität. Die Intellektuellen verwendeten den Mythos auf drei Arten zum Zweck der Selbstbehauptung: territorial, kulturell und religiös. Der einflußreiche Journalist und Historiker Sin Chaeho 申采浩 (1880–1936) ging von einer Blutsverwandtschaft aus, die das Volk der Koreaner seit Dangun verband. Er verlegte in seinen historischen Werken den Geburtsort Danguns kurzerhand in die Mandschurei und verband damit territoriale Ansprüche der Nachkommen Danguns auf dieses Gebiet (Schmid 1997). In seinem bekannten Essay „Doksa sillon“ 讀史新論 [Neue Betrachtungen zum Studium der Geschichte] von 1908 betrachtete er die Buyeo 扶餘 aus dem Nordosten der Mandschurei, die er zu den sechs ursprünglichen Ethnien der „östlichen Reiche“ (*Dongguk* 東國) zählte, als direkte „Nachkommen von Dangun“ (檀君子孫) und bezeichnete sie deswegen als ein geheiligtes Volk (Sin, Chaeho 1979: 474, 478). Im gleichen Essay erklärte Sin die Geschichte erstmals als Geschichte des koreanischen Volkes (*minjok* 民族), die er der dynastischen Geschichte vorzog. Die Geschichte des Volkes (*minjoksa* 民族史) sei gleich der des Staates Korea (*guksa* 國史) (Sin, Chaeho 1979: 471; Em 1999).

Choe Namseon 崔南善 (1890–1957), ein weiterer einflußreicher Journalist und Historiker, leitete oder vielmehr erfand in den 1920er Jahren mit pseudo-wissenschaftlichen, insbesondere linguistischen Mitteln, basierend auf der Silbe *baek* 白 (weiß), die in vielen koreanischen Bergnamen enthalten ist (so auch dem Taebaek-Berg sowie dem Baektu-Berg 白頭山, den Choe mit dem Taebaek-Berg gleichsetzte und als Geburtsort Danguns bezeichnete), die religiös-spirituelle Baek-Kultur, deren Zentrum Korea war. Choe bezeichnete diese Kultur auch als Balk- oder, angelehnt an die Alternativbezeichnung für den Baekdu-Berg als Bulham-Berg, als Bulham-Kultur (*Bulham munhwa* 不咸文化) (Choe, Namseon 1974: 43–76). Choe teilte die historisch-territorialen Vorstellungen von Sin Chaeho und erklärte Japaner, Mongolen und Türken als ehemals zu dieser Kultur

zugehörig (Allen 1990: 796–800; Hyung 2000: 66–68). Beide entsprachen mit ihrer Interpretation dem damaligen Verlangen nach Autonomie und Stärke.

Na Cheol 羅哲 (1864–1916) gründete eine nationalistische Religion, die gegen Japan gerichtet war. Die Schriften zur ihrer Gründung hatte er angeblich in zwei mystischen Begegnungen von jeweils einem Mann erhalten, von denen der letztere Dangun selbst gewesen sein soll (Jorganson 1996: 299–300). In der Daejonggyo-Religion (大倥教) werden Dangun und seine Eltern als Gottheiten angebetet (Ch'oe, Lee und Bary 2000: 298, 331). Der Schlüsselbegriff der Interpretationen war erneut der des Volkes (*minjok*), ein Begriff, der sich unmißverständlich auf die als „rein“ verstandene Gruppe der Koreaner bezog.

Um die Jahrhundertwende wurde in Korea das praktische Leben von den Japanern kontrolliert, so daß sich keine Gewohnheit des Ritus entfalten konnte. Die Japaner verfolgten Na Cheol, der im Exil Selbstmord beging, und seine Anhängerschaft, die gezwungen war, ihr Exil weiter in die Mandschurei zu verlegen. Auch die Archäologie wurde in Korea ausschließlich von Japanern betrieben. So versuchten etwa die bekannten Gelehrten Torii Ryūzō 鳥居龍藏 (1870–1953) oder Shiratori Kurakichi 白鳥庫吉 (1865–1942), den Ursprung der Koreaner auf die primitiven Tongyi 東夷 oder auf mandschurische Wurzeln zurückzuführen, um mit Hilfe der Evolutionstheorie ihre Rückständigkeit zu belegen und den Untergang des koreanischen Volkes vorauszusagen – eine Behauptung, die der politischen Legitimation ihrer Annexion von Korea diene (Hyung 1994: 28). Zusammenfassend wurden im japanischen Diskurs zu dieser Zeit unter den von Hatada Takashi 旗田巍 behandelten Argumentationsformen neben der Rückständigkeitsthese noch die These des gemeinsamen Ursprungs von Japanern und Koreanern (*Nissen dōsoron* 日朝同祖論) und die des übermächtigen Einflusses der chinesischen Zivilisation behandelt, der verhindert habe, daß die Koreaner sich einzigartige Eigenschaften aneigneten (Hyung 2000: 36; Hatada, Takashi 1966, 1969a, 1969b, 1981). Vor diesem Hintergrund ist die Betonung des Begriffs des „Volkes“ in den Diskursen koreanischer Intellektueller zu sehen, die besonders eine Selbstbehauptung gegen die japanische Geschichtsschreibung darstellt. Die Intellektuellen konnten dabei auf in der koreanischen Tradition schon „Vorhandenes“ zurückgreifen, wie Yuns umfangreiche Sammlung von Quellen zu Dangun ab dem 13. Jahrhundert zeigt (Yun, Iheum *et al.* 2001).

DIE „ENTDECKUNG“ DES GRABES VON DANGUN

Während in China das Grab des Gelben Kaisers früh lokalisiert und durch die Gewohnheit des Ritus im Bewußtsein präsent gehalten wurde, mußte

Dangun in Nordkorea durch ein Grab erst in die historische Wirklichkeit befördert werden. Dangun tauchte erst am 28.9.1993 aus seinem mythologischen Schlaf auf, als Gim Ilseung 金日成 (1912–1994) das kurz zuvor in der Nähe von Pyeongyang angeblich entdeckte Grab Danguns inspierte. Am 2.10.1993 veröffentlichte die Akademie der Sozialwissenschaften (Sahoe Gwahakweon) in der Parteizeitung *Rodong Sinmun* erstmals Einzelheiten zur Entdeckung des Grabes, die nicht zuletzt durch Fotos des Skelettes von Dangun und seiner Frau „dingfest“ gemacht werden sollte (zit. nach NKQ Spring 1993: 33). Am 12. und 13. Oktober des gleichen Jahres wurde eine Konferenz abgehalten, auf der nordkoreanische Wissenschaftler zum Thema Dangun und dem angeblich von ihm gegründeten Staat des Alten Joseon in 15 Vorträgen, die sukzessiv in *Rodong Sinmun* und Anfang 1994 in einem Aufsatzband zusammen mit vier weiteren Beiträgen erschienen, Stellung bezogen (Jorganson 1996: 273–274; Gim, Gibong und Jeon Sonyeo 1994).

INTENTION UND ADRESSATEN DES OFFIZIELLEN DISKURSES

Aus den Aufsätzen, die hier als Grundlage der Analyse des offiziellen Diskurses dienen, lassen sich neben deskriptiven archäologischen Informationen zum Ausgrabungsfund im wesentlichen fünf Themen ausmachen: die historischen Quellen zu Dangun, die Religion und religiösen Bräuche zu Dangun, Pyeongyang als Hauptstadt, das Volk der Koreaner, sowie ein Artikel zur japanischen Besatzungszeit. Sie stecken das Bedeutungsfeld ab und weisen auf die Intentionen dieses vermeintlichen Fundes hin.

In der eingehenden wissenschaftlichen Beweisführung zu den Grabfunden wird nicht nur versucht, die Existenz Danguns zu belegen. Vielmehr gibt sich Nordkorea den Anstrich einer modernen Nation, die nach den neuesten wissenschaftlichen Methoden vorgeht. So wird die Elektronenspinresonanzmethode zur Bestimmung des Alters der gefundenen Knochen besonders hervorgehoben und dem Leser detailliert vorgerechnet (Gim, Gyogyoeng 1994: 33). Implizit wird so ein nachträglicher Sieg gegen die „japanischen Imperialisten“ errungen, die nach Ansicht von Pak Sihyeong versucht hatten, Dangun aus dem nationalen Gedächtnis zu löschen (Pak, Sihyeong 1994: 83). Der Fund beweist auch die „Richtigkeit“ der Ideologie der „Autonomie“ (*juche* 主體), ein angeblich in den 1950er Jahren von Gim Ilseong geschaffenes indigenes Denksystem, das heute den Platz des Marxismus-Leninismus eingenommen hat (Göthel 1996: 21). In Abgrenzung zur Sowjetunion und der VR China wird *Juche* als Höhepunkt der ideologischen Entwicklung dargestellt. Während in der Verfassung von 1972 *Juche* noch als kreative Anwendung des Marxis-

mus-Leninismus auf die besonderen Bedingungen Koreas bezeichnet wurde, entfällt die Referenz auf den Marxismus-Leninismus in der revidierten Verfassung von 1992, in der die Demokratische Volksrepublik Korea (DPRK) als ein *Juche*-Land ausgewiesen und die Koreanische Arbeiterpartei (WPK) in ihren Aktivitäten von der *Juche*-Idee Gim Ilseongs geleitet wird (Kihl 1994: 143). Diese Ideologie ist eine Antwort auf die Suche nach der koreanischen Identität, die aus dem Legitimitätsverlust durch die Abhängigkeit vom Ausland bei der Gründung des koreanischen Staates und Gim Ilseongs Niederlage im Koreanischen Krieg resultiert (Kihl 1994: 146). Sie gilt den Wissenschaftlern als leitende Methode und führt zur Entdeckung des Grabes (Sahoe Gwahakweon 1994: 12). Zum anderen ist *Juche* der indigene Ausdruck und die Fortführung der traditionellen Denkweisen, die Nordkorea und im besonderen Gim Ilseong in die Kontinuität einer langen Tradition stellen.

Mit der allgemein als fingiert betrachteten Entdeckung des Grabes und dem folgenden Diskurs wird die Kontinuität einer 5000 Jahre währenden Geschichte der koreanischen Nation konstruiert. Die Kontinuität ist kulturell zu verstehen, wie aus der unterschiedlichen Interpretation der historischen Quellen (Ri, Junyeong 1994; Gim, Byeongnyung 1994) oder dem angeblichen Fund einer dem Han'geul verwandten Schrift, die Ryu Ryeol in seinem Aufsatz analysiert (Ryu, Ryeol 1994: 93, 96–97), deutlich wird – ein Vorgehen, das an die Versuche von westlichen Linguisten erinnert, genetische Daten von menschlichen Fossilien in Afrika durch linguistische zu ergänzen. Nordkorea sucht hier abermals sein wissenschaftliches Vorgehen erfolgreich zu bestätigen, indem es die Schrifttafel gleich mitliefert, während sich die westlichen Forscher aus Mangel an konkreten linguistischen Daten auf unsicherem Terrain bewegen (Ruhlen 1996).

Die konstruierte Kontinuität ist sowohl biologisch als auch lokal aufzufassen. Es wird wiederholt von Blutsverwandtschaft (*hyeoryeonjeok gongtong*) oder einer Blutlinie (*han pijul*) gesprochen (etwa Sahoe Gwahakweon 1994; Cheon, Yeongnyul 1994). Die Blutsverwandtschaft und die daraus abgeleitete These des homogenen Volkes (*danil minjok*) der Koreaner, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt stand, sucht Jang Ujin darüber hinaus morphologisch zu unterfüttern. So glaubt er an früher in der Nähe von Pyeongyang ausgegrabenen menschlichen Fossilien, wie etwa dem 1980 entdeckten sogenannten Mandalmenschen (*Mandal saram*), eindeutig koreanische Gesichtszüge wiederzuerkennen, wie die hohen Wangenknochen oder die gerade Stirn (Jang, Ujin 1994: 145). Jang kommt zu der Schlußfolgerung, daß das Blut bzw. die Blutsbande der Koreaner, obwohl sie mit anderen Völkern in Verbindung kamen, vergleichsweise resistent gegenüber einer Vermischung

geblieben sind (Jang, Ujin 1994: 146–147). Wie schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts bleibt „*minjok*“ – gelegentlich wird auch von „Nachkommenschaft“ (*gyeorye*) gesprochen – der zentrale Begriff, der zugleich biologisch und kulturell konnotiert ist. Der biologisierte Begriff der Rasse (*injong*) findet hingegen wenig Verwendung.

Es ist sehr bedeutend für den Diskurs, daß das Grab in Pyeongyang gefunden wurde. Gang Insuk, der Leiter des geschichtswissenschaftlichen Instituts, hatte schon drei Monate vor der Entdeckung des Grabes Pyeongyang als die Wiege der koreanischen Nation bezeichnet (NKQ Summer/Fall 1993: 54–55). Pyeongyang wird daraufhin wiederholt als Hauptstadt der ersten koreanischen Nation hervorgehoben (Seok, Kwangjun 1994; Hyeon Myeongho 1994; Jang, Ujin 1994 u. a.). Dies impliziert gleichzeitig, daß Pyeongyang bis heute kulturelles und politisches Zentrum der Koreaner in Nord, Süd und Übersee geblieben ist. So wird eine lokale Kontinuität geltend gemacht, die bis in das heutige Nordkorea andauert. Pyeongyang ist als Wiege des koreanischen Volkes (Jang, Ujin 1994: 145) sowie, im Widerspruch zu der These, die Afrika als Wiege der Menschheit betrachtet (Ruhlen 1996), als ein Ursprungsort der Menschheit konnotiert (Jang, Ujin 1994: 142). Zugleich nimmt hier eine Zivilisation ihren Anfang, da Dangun als der Begründer des ersten Nationalstaates und eines ethischen Zeitalters repräsentiert wird (Sahoe Gwahakweon 1994: 8). Aus diesem Grund wird Dangun im ersten Leitaufsatz der Akademie für Sozialwissenschaften vom 2.10.1993 sogar in die Tradition des größeren Nachbarn China eingereiht und den weisen drei Herrschern und fünf Kaisern (ch. *sanhwang wudi*, kor. *samhwang oje* 三皇五帝) als ebenbürtig hinzugerechnet. Mitunter wird gar von den vier Herrschern und sechs Kaisern (*sahwang yukje* 四皇六帝) gesprochen (Sahoe Gwahakweon 1994: 8), so daß Dangun hier eine Doppelrolle zukommt.

Gang Insuk resümiert in der englischsprachigen *People's Korea* in vier Punkten den Beweis für die Historizität des Mythos Danguns, von denen der letzte Punkt, die Existenz des Grabes, entscheidend ist. Die anderen drei Punkte, nach denen der Mythos die Situation der Zeit richtig reflektiert, aufgrund einer tatsächlich existierenden bekannten Person geschaffen wurde und den Schriften über Dangun im *Weishu* 魏書 [Buch der Wei] und der *Kogi* 古記 [Aufzeichnungen des Altertums] ähnlich ist, erscheinen dagegen hypothetisch (NKQ Spring 1993: 38). Gang Insuk hatte 1987 noch behauptet, daß Dangun als Mythos zu bewerten sei, der nach der Gründung des Alten Joseon entstanden sei (Jorganson 1996: 285). Auch in der Bewertung des Dangun-Mythos an sich wird eine Kehrtwende deutlich, die sich im Vergleich zu einer Untersuchung zum Alten Joseon zeigt, die die Akademie der Sozialwissenschaften 1977 herausgab. In dieser Studie finden Dangun oder der Mythos nicht einmal Erwähnung,

und in kommunistischer Manier werden die archäologischen Funde der Epoche vom gesellschaftlichen Klassenstandpunkt aus betrachtet (Choe, Raekseon und Ri Ranu 1977). Nach den im Aufsatzband angeführten Zitaten von Gim Jeongil 金正一 (1942/1941?–) hingegen illustriert der Mythos zum einen das Stadium der Auflösung der primitiven Gesellschaft und den Eintritt in die Klassengesellschaft (Gang, Insuk 1994: 52) und enthält zum anderen trotz der „Ungereimtheiten“ Informationen zur Lebensweise der Alten Joseon. (Hier sei daran erinnert, daß der Mythos von Iryeon erst im 13. Jahrhundert n. Chr., d.h. ca. 4000 Jahre nach der Zeit der Alten Joseon, entstanden ist (Sin, Guhyeon 1994: 71).) Trotz der unterschiedlichen Betrachtungsweisen hebt schon diese frühe Studie die Autonomie Koreas hervor, indem in der Einleitung das Alte Joseon als erste Klassengesellschaft in der Geschichte der Menschheit bezeichnet und ihr unter den fernöstlichen Kulturen ein gesonderter Platz eingeräumt wird (Choe, Raekseon und Ri Ranu 1977: 3).

Aus der angeblichen Entdeckung des Dangun-Grabes und dem damit verbundenen Deutungsrahmen erwachsen ein lokaler und personeller Führungsanspruch, der im ideologischen Leitartikel sowie in den Aufsätzen explizit oder implizit ausgedrückt wird. Gim Ilseong tritt als rechtmäßiger Verwalter des koreanischen Erbes auf. In den Aufsätzen wird er als derjenige gefeiert, der den Koreanern durch den Grabfund, der Dangun als historische Person verifiziert, ihre 5000jährige Geschichte zurückgibt und mit der Bestätigung des Beginns der Alten Joseon eine ebenso lange Blutlinie herstellt. Gleichzeitig tritt sein Sohn Gim Jeongil als Teilhaber und späterer Erbe dieser Position auf. Dies bestätigt sich durch den zweiten Aufsatz von Cheon Yeongnyul mit dem Titel „Die Unterweisungen des großen Führers Gim Ilseong in bezug auf Dangun sowie das Alte Joseon sind Leitprinzipien, die Möglichkeiten zu einem neuen Wendepunkt in der Geschichtsforschung eröffnen“, erschienen am 13.10.1993 in *Rodong Sinmun*, der gewissermaßen den ideologischen Bedeutungsrahmen zur angeblichen Entdeckung des Grabes bietet. Hier heißt es gleich am Anfang:

Unter der Leitung des großen Führers Genosse Gim Ilseong und des geliebten Führers Gim Jeongil wurde kürzlich das Grab Danguns ausgegraben, und durch Dangun wird die Begründung unseres Staates bestätigt, so daß die seit 5000 Jahren bestehende nationale Geschichte neu erklärt und systematisiert werden kann. (Jeon, Yeongnyul 1994: 13)

Außerdem wird Gim Jeongil in den einleitenden Sätzen im Aufsatzband zu Dangun ebenso oft zitiert wie Gim Ilseong.

Neben Pyeongyang als Zentrum des koreanischen Volkes spielt lokal ebenfalls der Baekdu-Berg, seit Beginn des 20. Jahrhunderts als Geburts-

ort Danguns im koreanischen Bewußtsein verankert, eine Rolle in der Symbolik und in den Diskursen der Selbstbehauptung Nordkoreas oder vielmehr der Person Gim Ilseongs (Hyung 2000: 58–59). Der Baekdu-Berg, der Anfang der 1970er Jahre kaum erwähnt wurde, ist eine wichtige Station in der jüngeren Historiographie Nordkoreas, nach der er angeblich Ausgangspunkt für die anti-japanischen Guerilla-Aktivitäten Gim Ilseongs in der Mandschurei war. In dieser Zeit reflektierte Gim auch erstmalig über den Nationalismus, Sozialismus und *Juche*, die Basis des nordkoreanischen Staates. So saß auch Gim Jeongil, der Sohn und auserwählte „Thronfolger“, nicht ohne Grund 1971 fischend am Fuße des Baekdu-Bergs und dachte über die Zukunft der Nation nach, dargestellt und kommentiert in der Propagandazeitschrift *Korea Today* vom Februar 1994 (Armstrong 1995: 1). Die Kontinuität der Tradition und die Verbundenheit des Vaters mit der originären koreanischen Tradition wird mit diesem Bild an den Sohn weitergereicht. In einer offiziellen Biographie über Gim Jeongil wird der Baekdu-Berg sogar als sein Geburtsort angegeben (Tak, Jin, Kim Gang Il und Pak Hong Je 1985: 9). Augenzeugen zufolge soll er dagegen in Biyak auf russischem Territorium geboren sein (Kihl 1994: 156).

Die Frage nach der Inklusion und Exklusion in die Nachkommenschaft Danguns, die in China im Falle des Gelben Kaisers eine bedeutende Rolle spielt, entfällt, da die selbst schon wieder mythologisierte Homogenität des koreanischen Volkes sowie die Einzigartigkeit seiner Zivilisation seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Nord- und Südkorea gleichermaßen fest im Bewußtsein verankert ist (Hyung und Tangherlini 1998: 3–4). So geht es im Diskurs vor allem darum, festzustellen, wer der rechtmäßige Erbe und Vertreter der koreanischen Nation ist. Vor einem territorialem Anspruch auf die Mandschurei, den Sin Chaeho noch vertreten hatte, schreckt Gim Ilseong vermutlich aus Furcht vor dem mächtigeren China zurück (Jorganson 1996: 303). Dennoch klingt dieser Anspruch an, wenn im ersten Kapitel von der Glorie des mächtigen Staates des Alten Joseon die Rede ist, der bis an die Grenzen der Demarkationslinie der chinesischen Mauer herangereicht haben soll (Sahoe Gwahakweon 1994: 5). Jorganson weist darauf hin, daß Jeon Yeongnyul und Seok Gwangjun auf der Konferenz dezidiert frühere Meinungen revidieren, nach denen Liaodong und nicht Pyeongyang das Zentrum der koreanischen Kultur bildet (Jorganson 1996: 303).

Im Diskurs um die Ausgrabung geht es, zunächst an die eigenen Staatsbürger gerichtet, darum, die Kontinuität und Fortführung der Tradition durch Gim Ilseong zu behaupten und die Übergabe dieses Erbes an Gim Jeongil weiter vorzubereiten. Selbst in Zeiten von internationaler Isolation und ökonomischen Schwierigkeiten konnte der Staatsbürger

sich vor dem Hintergrund dieses Diskurses als Teil einer glorreichen und langlebigen Tradition fühlen, deren Führer Gim Ilseong und später Gim Jeongil sein würden. Der Diskurs wird wiederholt an die „70 Millionen Landsleute“ gerichtet, zu denen die Südkoreaner als Teil der Nation immer mitgerechnet werden, und ruft dazu auf, sich im Kampf für die Wiedervereinigung zu verbünden. Weitere Adressaten, die besonders im ersten Leitaufsatz vom 2.10.1993 implizit angesprochen werden, sind die Südkoreaner, hier als der anderen politischen Einheit zugehörig, und die Überseekoreaner. Es wird angesichts des gemeinsamen Urahn Dangun gefordert, alle religiösen, politischen und wirtschaftlichen Unterschiede zu überwinden (Sahoe Gwahakweon 1994: 12). So soll hier insbesondere die rechtmäßige Verwaltung des koreanischen Erbes, geistig wie materiell, und damit der wiedervereinigten koreanischen Nation behauptet werden.

Aus der schmerzlichen Erfahrung mit Japan, die im Selbstverständnis beider Teile Koreas nach wie vor eine Rolle spielt, und der erneuten „postkommunistischen“ Isolation heraus, scheint das Bedürfnis Nordkoreas erwachsen zu sein, die Autonomie des koreanischen Volkes aufgrund seiner langen Tradition und seiner Durchsetzungsfähigkeit gegenüber äußeren Mächten in der Geschichte zu betonen. So ist die Selbstbehauptung auch an das Ausland außerhalb der koreanischen Nation gerichtet, das weiterhin das eigentliche Feindbild darstellt. Hart kommt in seiner Analyse von nordkoreanischen Ethiklehrbüchern aus der Zeit von 1986 bis 1991 zu einem ähnlichen Ergebnis, nach dem das nationale Andere vor allem in den USA und der ehemaligen Kolonialmacht Japan gesehen wird (Hart 1999: 68–93). Einer Entscheidung der Obersten Volksversammlung vom Dezember 1993 zufolge soll die Arbeit an der richtigen Aufnahme und Entwicklung des kulturellen Erbes weiter vorangetrieben werden. Zweifellos an den politischen Adressaten Südkorea und insbesondere an die westlichen Länder gerichtet, wird betont, daß das nationale Erbe gegen die Infiltration durch sogenannte bürgerliche Ideologie und Kultur zu schützen sei (NKQ Summer/Fall 1993: 55).

ZUM BESONDEREN POLITISCHEN HINTERGRUND

Es steht zu vermuten, daß sogar der Zeitpunkt der Entdeckung des Dangun-Grabes bewußt gewählt wurde, denn nach nordkoreanischen Aufsätzen zu urteilen, gab es zuvor schon Hinweise auf die Grabstätte (Ri, Junyeong 1994: 44; Pak, Jinuk 1994: 28). Seit den 1990er Jahren verschlechterte sich die wirtschaftliche Lage stetig, da Nordkorea von der VR China sowie der Sowjetunion keine politisch motivierten Vergünstigungen mehr erhielt. Die Einfuhr von Erdöl aus der Sowjetunion redu-

zierte sich etwa um 90%. Es kam zu einer Lebensmittelverknappung, so daß von offizieller Seite die Devisen ausgegeben wurden, zwei Mahlzeiten am Tag seien ausreichend (Kindermann 2001: 598). Nach einer vorübergehenden Entspannung – am 13.12.1991 wurde ein „Abkommen über Aussöhnung, Nichtangriff, Zusammenarbeit und Austausch zwischen dem Norden und dem Süden“ geschlossen, das am 20.1.1992 durch eine gemeinsame Erklärung über die Entnuklearisierung der koreanischen Halbinsel ergänzt wurde (Kindermann 2001: 599) –, herrschte 1993 und 1994 zwischen Nord- und Südkorea ein eisiges Klima. Es begann mit der Weigerung Nordkoreas, Inspektoren der Internationalen Atom- und Energiebehörde ausreichend Zutritt zu den nuklearen Produktionsstätten zu gewähren, wie die Behörde Anfang August und am 27.9.1993 dann auch öffentlich feststellte (McCann 1997: 143, 148). Nordkorea drohte zeitweilig sogar ganz aus dem Atomwaffensperrvertrag auszusteigen und forderte den Rückzug der USA aus Südkorea. Im März 1994 kam der Nord-Süd-Dialog in Panmunjeom zum Erliegen (Kindermann 2001: 600; McCann 1994: 156). Vor diesem Hintergrund scheint der in den Aufsätzen wiederholt geäußerte Appell an das Zusammengehörigkeitsgefühl der Koreaner und zum Kampf für die Wiedervereinigung einem Schlachtruf gleichzukommen, denn gleichzeitig drohte Gim Ilseong in dieser Zeit, Seoul „in ein Flammenmeer“ zu verwandeln (Kindermann 2001: 600).

Mit der Verlegung des Grabes an eine geomantisch geeignetere Stelle, ein für die Zukunft seiner Herrschaft durchaus riskantes Unternehmen, bewies Gim Ilseong, daß er neben seiner politischen Macht auch die Macht des Schicksals in seinen Händen hielt (Linton 1997: 92–93). Die Pläne zu Veränderungen des Grabes bewilligte Gim Ilseong noch zwei Tage vor seinem Tod (Jorganson 1996: 284), gewissermaßen schon aus dem Jenseits heraus.

ZUSAMMENFASSUNG

Es zeigt sich, daß die VR China und Nordkorea trotz der gemeinsamen Wurzeln ihres politisch-ökonomischen Systems und ähnlicher traditioneller Wertvorstellungen den Diskurs um die Historisierung der Gründungsmythen auf unterschiedliche Weise zum Zweck der Selbstbehauptung instrumentalisiert haben. In Nordkorea mußte die historische Wirklichkeit des gemeinsamen Urahns Dangun in dem Ereignis der Entdeckung des Grabes erst neu geschaffen werden. In der VR China konnte auf die Gewohnheit des Ritus zurückgegriffen werden.

In beiden Staaten rückte die kommunistische Ideologie mehr und mehr in den Hintergrund. Vielmehr sollte eine Kontinuität zwischen der

Tradition und den gegenwärtigen Handlungen der politischen Machthaber hergestellt werden. Dabei geht es jedoch nicht um den Blick zurück in ein „goldenes Zeitalter“. In der VR China dient die Erzeugung von Kontinuität dem Ziel, das artifizielle Gebilde einer Ethnie von Chinesen, die ursprünglich aus mehreren Völkern bestand, unter dem ideologischen Begriff des „chinesischen Volkes“ zu vereinen und mit dem Begriff des chinesischen Staates zur Deckung zu bringen. Dieses Bemühen kommt in dem politisch gefaßten Konzept der „*Zhonghua minzu*“ zum Ausdruck. Nicht die Historisierung des Gelben Kaisers steht im Mittelpunkt, sondern die Historisierung einer Kultur dieser neu geschaffenen „Ethnie“, die alle Teilkulturen in sich aufnimmt. In China dient dieses Konstrukt innenpolitisch dazu, die eigene Bevölkerung einschließlich der Minderheiten wieder stärker an das eigene Land und mehr noch an die Politik der Partei zu binden. Trotzdem bleibt hinter den lediglich oberflächlichen Homogenisierungsversuchen und der Konstruktion eines chinesischen Staatsvolkes ein verdeckter Führungsanspruch der sich als Mehrheit verstehenden Han gegenüber den „nationalen Minderheiten“ bestehen.

In Nordkorea muß die Homogenität des Volkes nicht konstruiert werden, da sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts von Süd- wie Nordkorea gleichermaßen als gegeben angenommen wird. Für Nordkorea ist der Begriff des „Volkes“, der im historischen Kontext gegen den Feind Japan gebildet wurde, identisch mit den Grenzen eines wiedervereinten Korea. Der Diskurs um die Historisierung von Dangun geht besonders darauf aus, eine Blutlinie herzustellen, an deren Ende implizit Gim Ilseong als Herrscher und Erbe Danguns steht. Dies ist als ein Schachzug zu werten, der von der schwierigen innenpolitischen Lage ablenken und damit die Herrschaft Gim Ilseong legitimieren und die „Thronfolge“ Gim Jeongils vorbereiten sollte.

Nordkorea ist mit seinem Personenkult um Gim Ilseong einzigartig. Selbst in anderen kommunistischen Staaten, wie in der Sowjetunion unter Stalin oder in der VR China unter Mao, wurde dieser Kult nie in dem Ausmaße betrieben, daß die Führungsperson und seine Familie in direktem Zusammenhang mit einer mythologischen Person gebracht wurde. Auch Mao, der schon zu Lebzeiten Objekt eines Personenkults war, welcher jüngst eine kleine Wiederbelebungselle erlebt, wurde in keine direkte verwandtschaftliche Verbindung zum Gelben Kaiser gestellt. In der VR China bleibt der Führungsanspruch abstrakt an die politische Elite und die Zentralregierung gebunden.

In beiden Ländern wird zur Herstellung und Absicherung der Kontinuität neben einer kulturhistorischen Argumentation auch eine paläoanthropologische verwendet. In China werden beide Argumentationen separat voneinander betrachtet, während in Nordkorea der Anspruch der

Blutsverwandtschaft des koreanischen Volkes mit der kulturhistorischen Kontinuität zusammenfällt. Im nordkoreanischen Diskurs der 1990er Jahre wird der Staat bzw. der staatliche Führungsanspruch in einem Atemzug mit der Ethnie genannt. So taucht in dem zitierten Aufsatzband an einigen prominenten Stellen der Ausdruck „*aeguk aejok*“ (das Vaterland lieben und das Volk lieben) auf (etwa Sahoe Gwahakweon 1994: 12; Jang, Ujin 1994: 141). In China dagegen wird das kulturell diverse Volk auf die „Metakultur“ des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers eingeschworen. Das Bindeglied bildet der Patriotismus, der es nach Ansicht von Giesen/Junge im Gegensatz zum Nationalismus, welcher ein relativ homogenes Publikum voraussetzt, leichter ermöglicht, ein anonymes differentes Publikum unter dem Banner des moralischen Handelns, hier vergleichbar mit den rituellen Handlungen am Grab des Gelben Kaisers, zu vereinigen (Giesen und Junge 1991: 273–277).

Nach außen treten sowohl die VR China als auch Nordkorea als die rechtmäßigen Verwalter des kulturhistorischen Erbes auf. Gegenüber den Chinesen in Taiwan, Hong Kong, Macao und Übersee soll eine Führungsposition in der Verwaltung der Tradition etabliert werden. Ebenso beharrt Nordkorea auf dem Führungsanspruch für alle Koreaner, indem es Pyeongyang als Zentrum der Nation zum konstitutiven Teil der Kontinuität macht. Gegenüber dem regionalen Publikum, Japan, China bzw. Korea, vertreten beide Anciennitätsargumente, die sich schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausbildeten, und die – wie auch der Fall des japanischen Archäologen Fujimura Shin'ichi 藤村信一 aus dem Jahr 2000 zeigt, der archäologische Funde fälschte (*The Asahi Shimbun*, 9.10.2001) – noch heute von Bedeutung sind, um ihre kulturelle Überlegenheit zu unterstreichen. Das geomantische Argument verleiht den politischen Eliten, auch innenpolitisch, symbolisch den Anstrich von Legitimität. Für ein westliches Publikum wird jeweils die Besonderheit als „Hochkultur“ herausgestellt und mit den Mitteln der „Wissenschaft“ bestätigt, sei es archäologisch mit der Entdeckung des Dangun-Grabes oder durch die Eröffnung eines neuen „Forschungsgebietes“ der „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers“.

In beiden Fällen legten die Gelehrten des Landes den Grundstein zur Konstruktion der nationalen Identität schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit wurden der Gelbe Kaiser und Dangun, als historische Personen oder Mythen, in die nationale Symbolik integriert und zur Einigung des Volkes vereinnahmt. Die Teilnehmer des Diskurses in Nordkorea griffen mit Dangun als historischer Person auf die Kolonialzeit zurück. Der Baekdu-Berg als Geburtsort Danguns gehört zumindest seit den 1970er Jahren zum Inventar der nordkoreanischen Ethnosymbolik. Im kolonialisierten Korea wurde die Ethnizität und die Homogenität

des koreanischen Volkes betont, während der Staat in den Hintergrund trat. Schon vorher waren Dangun und der Gelbe Kaiser im kulturellen Gedächtnis Chinas und Koreas präsent, wie die Quellensammlung zu Dangun und die Position des Gelben Kaisers in der konfuzianischen Vorstellung von den drei Herrschern und fünf Kaisern beweisen. Im Selbstbehauptungsdiskurs seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Deutungsrahmen, in dem sich die Interpretationen beider Gestalten bewegten, entscheidend verändert und an die neue politische Situation in einer von Nationalstaaten geprägten Welt angepaßt und funktionalisiert.

LITERATURVERZEICHNIS

- Allen, Chizuko T. (1990): Northeast Asia Centered Around Korea: Ch'oe Namsön's View of History. In: *The Journal of East Asian Studies* 49, 4, S. 787–806.
- Anderson, Benedict R. (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd ed. London: Verso.
- Antoni, Klaus (1988): Mythos und Ideologie im nationalsozialistischen Deutschland und im kaiserlichen Japan der frühen Shōwa-Zeit. In: ders., Peter Pörtner und Roland Schneider (Hg.): Referate des VII. Deutschen Japanologentages in Hamburg 11.–13. Juni 1987. *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 111, S. 38–51.
- Armstrong, Charles K. (1995): Centering the Periphery: Manchurian Exile(s) and the North Korean State. In: *Korean Studies*, 19, S. 1–16.
- Beijing Time (6.4.2002): Chinese Swarm to Remember Common Ancestry. http://english.peopledaily.com.cn/200204/06/eng20020406_93565.shtml (gefunden am 6.4.2002).
- Billeter, TERENCE (1998): Un Ancêtre Légendaire au Service du Nationalisme Chinois. In: *Perspectives Chinoises*, 4, S. 46–53.
- Birrell, Anne (1999): *Chinese Mythology: An Introduction*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bourdieu, Pierre (1999): Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. In: Steinmetz, George (Hg.): *State/Culture: State-formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press.
- Chang, Hao (1971): *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890–1907*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Chen, Zhili 陳至立 (1998): Ba youxiude yanjiu chengguo xiangei renmin daixu 把優秀的研究成果獻給人民：代序 [Die großartigen Forschungsergebnisse dem Volk darbieten: Statt eines Vorwortes]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 1–5.

- Cheon, Yeongnyul (1994): Widaehan suryeong Gim Ilseong dongji kkeseo Dangun mit Gojoseon gwa gwallyeon hayeo hasin gyosineun ryeoksa yeongu eseo saeroun cheonhwa ui gyekireul yeoreo noheun gang-nyeongjeok jichim [Die Unterweisungen des großen Führers Gim Ilseong in bezug auf Dangun sowie das Alte Joseon sind Leitprinzipien, die Möglichkeiten zu einem neuen Wendepunkt in der Geschichtsforschung eröffnen]. In: Gim, Gibong und Cheo Sonyeo (1994), S. 13–20.
- China Aktuell* (Mai 1991): Gedenktage für Patriotische Erziehung, S. 268.
- Choe, Namseon (1974) [1927]: Bulham munhwaron [Abhandlung zur Bulham-Kultur]. In: Goryeo Daehakgyo Aseamunje Yeonguseo (Hg.): *Yukdang Choe Namseon jeonjip* [Choe Namseons Gesamtwerk]. Seoul: Hyonamsa, S. 43–76.
- Choe, Raekseon und Ri Ranu (1977): *Gojoseon munje yeongu ronmunjip* [Studien zum Alten Joseon]. Pyeongyang: Sahoe Gwahak Chulpansa (Nachdruck 1995, Busan: Gwahak Baekgwa Sajeon Chulpansa).
- Ch’oe, Yöng-ho, Peter H. Lee und W. Theodore de Bary (Hg.) (2000): *Sourcebook of Korean Civilization. Vol. 2: From the Sixteenth to the Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press.
- Chow, Kai-wing (1997): Imagining Boundaries of Blood: Zhang Binglin and the Invention of the Han Race in Modern China. In: Dikötter, Frank (1997b), S. 34–52.
- Dikötter, Frank (1997a): Racial Discourse in China: Continuities and Permutations. In: ders. (1997b): *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press, S. 12–33.
- Dikötter, Frank (Hg.) (1997b): *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Em, Henry H. (1999): Minjok as a Modern and Democratic Construct: Sin Ch’ae ho’s Historiography. In: Shin, Gi-Wook und Michael Robinson (Hg.): *Colonial Modernity in Korea*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, S. 336–361.
- Fitzgerald, John (1995): The Nationless State: The Search for a National Modern Chinese Nationalism. In: *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 33, S. 75–104.
- Gang, Insuk (1994): Dangun ui chulsaeng gwa hwaldong [Leben und Wirken von Dangun]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 49–55.
- Ge, Jianxiong 葛劍雄 (1.12.2001): Zhonghua wenming: „duoyuan“ yu „yiyuan“ bu maodun 中華文明: “多源”與“一元”不矛盾 [Die chinesische Zivilisation: „Pluraler Ursprung“ und „ein Anfang“ sind nicht widersprüchlich]. In: *Wen Hui Bao* 文匯報, S. 8.
- Gellner, Ernest (1997) [1983]: *Nation and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

- Giesen, Bernhard und Kay Junge (1991): Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der deutschen KulturNation. In: Giesen, Bernhard (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 255–304.
- Gim, Byeongnyung (1994): Dangun ui geonguk sasil eul jeonhan Wiseo [Die im Buch der Wei überlieferte Tatsache der Landesgründung durch Dangun]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 64–69.
- Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (Hg.) (1994): *Dangun gwa Gojoseon e gwanhan yeongu* [Studien zu Dangun und dem Alten Joseon]. Pyeongyang: Sahoe Gwahak Chulpansa.
- Gim, Gyogyong (1994): Dangunneung eseo naon sarampyeo e daehan nyeonda cheugjeong gyeolgwa [Über die Resultate bei der Bestimmung des Alters der aus dem Dangungrab stammenden Knochen]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 31–34.
- Glaubitz, Joachim (1998): Auf dem Weg zur Weltmacht? Die VR China im Spannungsfeld von USA, Japan und Rußland. In: Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (1998), S. 515–533.
- Göthel, Ingeborg (1996): Juche and the Issue of National Identity in the DRPK of the 1960's. In: Park, Han S.: *North Korea: Ideology, Politics, Economy*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, S. 17–31.
- Gu, Jiegang 顧頴剛 (1988): *Gu Jiegang Gushi bian lunwenji* 顧頴剛古史辨論文集 [Aufsätze zu Gu Jiegangs Abhandlungen zur Geschichte des Altertums]. Beijing: Zhonghua shuju.
- Guo, Xuyin 郭緒印 (1998): Yan Huang wenhua yu taierzhuang dazhan: Jinian kang Ri zhanzheng shengli 50 zhou nian 炎黃文化與台兒莊大戰：紀念抗日戰爭勝利 50 周年 [Die Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers und die große Schlacht von Taierzhuang: Zum Gedenken an den 50. Jahrestag des Sieges über Japan]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 94–113.
- Hart, Dennis (1999): Creating the National Other: Opposing Images in South and North Korean Education. In: *Korean Studies*, 23, S. 68–93.
- Hatada, Takashi 旗田巍 (1966): *Chōsen nyūmon: Chōsen kenkyū no kadai* 朝鮮史入門：朝鮮研究の課題 [Einführung in die Geschichte Koreas: Themen der koreanischen Geschichte]. Tōkyō: Taihei.
- Hatada, Takashi (1969a): *Nihonjin no Chōsenkan* 日本人の朝鮮観 [Japanische Ansichten über Korea]. Tōkyō: Keishō shobō.
- Hatada, Takashi (Hg.) (1969b): *Shinpojiumu Nihon to Chōsen* シンポジウム 日本と朝鮮 [Symposium zu Japan und Korea]. Tōkyō: Keishō shobō.
- Hatada, Takashi (1981): *Shin Chōsenshi nyūmon* 新朝鮮史入門 [Neue Einführung in die Geschichte Koreas]. Tōkyō: Ryūkei shosha.

- Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (Hg.) (1998): *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*. Schriftenreihe, 351. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hg.) (1994) [1993]: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hyeon, Myeongho (1994): Gojoseon ui seonglip gwa sudo munje [Die Frage der Errichtung und der Hauptstadt des Alten Joseon]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 56–63.
- Hyung, Il Pai (1994): The Politics of Korea's Past: The Legacy of Japanese Colonial Archaeology in the Korean Peninsula. In: *East Asian History* 7, S. 25–48.
- Hyung, Il Pai (2000): *Constructing „Korean“ Origins: A Critical Review of Archaeology, Historiography, and Racial Myth in Korean State-Formation Theories*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Hyung, Il Pai und Timothy R. Tangherlini (Hg.) (1998) *Nationalism and the Construction of Korean Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Iryeon (2001) [1285]: Samguk yusa [Memorabilia der Drei Reiche]. In: Yun, Iheum *et al.* (Hg.): *Dangun: geu ihae wa jaryo* [Dangun: Studien und Quellen]. Seoul: Seoul Daehakgyo Chulpansa.
- Jang, Ujin (1994): Pyeongyang eun Joseon minjok ui balsangji [Pyeongyang ist die Wiege des koreanischen Volkes]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 141–147.
- Jorganson, John (1996): Tan'gun and the Legitimization of a Threatened Dynasty: North Korea's Rediscovery of Tan'gun. In: *Korea Observer* 27, 2, S. 273–306.
- Kihl, Young Whan (1994): The Cultural Dimension and Context of North Korean Communism. In: *Korean Studies*, 18, S. 137–157.
- Kindermann, Gottfried-Karl (2001): *Der Aufstieg Ostasiens in der Weltpolitik 1840–2000*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Lee, Kwang-rin (1978a): Korea's Responses to Social Darwinism (I). In: *Korea Journal*, April, S. 36–49.
- Lee, Kwang-rin (1978b): Korea's Responses to Social Darwinism (II). In: *Korea Journal*, May, S. 42–49.
- Lee, Peter H. *et al.* (Hg.) (1993): *Sourcebook of Korean Civilization*, Vol. 1. New York: Columbia University Press.
- Leng, Dexi 冷德熙 (1996): Chaoyue shenhua: weishu zhengzhi shenhua yanjiu 超越神話: 緯書政治神話研究 [Den Mythos transzendieren: Eine Studie zu politischen Mythen in den Apokryphen zu den Klassikern]. Beijing: Dongfang chubanshe.

- Liang, Qichao 梁啓超 (1899): Yu Qingguo youzhi zhujunzi shu 與清國有志諸君子書 [Brief an alle entschlossenen Ehrenmänner im Qing-Reich]. In: *Qingyi bao* 清議報, 1, S. 10a–13a.
- Liang, Qichao (1998) [1902]: Xin shixue 新史學 [Neue Historiographie]. In: ders.: *Liang Qichao shixue lunzhu sizhong* 梁啓超史學論著四種 [Vier Abhandlungen zur Historiographie von Liang Qichao]. Changsha: Yuelu shushe, S. 241–276.
- Linton, Stephen W. (1997): Life After Death in North Korea. In: McCann, David (Hg.): *Korea Briefing: Toward Reunification*. Armonk: M. E. Sharpe, S. 83–109.
- McCann, David (Hg.) (1997): *Korea Briefing: Toward Reunification*. Armonk: M. E. Sharpe.
- Meißner, Werner (1998): Hong Kong: Von der britischen Kronkolonie zur chinesischen Sonderverwaltungsregion. In: Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (1998), S. 222–239.
- NKQ, siehe *North Korea Quarterly*.
- North Korea Quarterly* 68 (Spring 1993): Remaking the DPRK's Image through King Tan'gun. S. 32–38.
- North Korea Quarterly* 69/70 (Summer/Fall 1993): Tan'gun and National Heritage. S. 54–55.
- Pak, Jinuk (1994): Dangunneung ui balgul jeonhyeong [Die Ausgrabungsform des Dangungrabs]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 21–30.
- Pak, Sihyeong (1994): Ilje ui Dangun malsal chaekdong [Die Intrige der japanischen Imperialisten, Dangun auszuradieren]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 83–89.
- Pöhlker, Kirsten (2002). *Paläoanthropologie in China: Kontinuität und Wandel einer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Unveröffentl. M.A. Arbeit, Universität Göttingen.
- Pusey, James Reeve (1983): *China and Charles Darwin*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Qian, Mu 錢穆 und Yao Hanyuan 姚漢源 (1946): Huangdi 黃帝 [Der Gelbe Kaiser]. In: *Minzu weiren* 民族偉人 [Nationale Helden], 1. Chongqing: Shengli chubanshe.
- Renmin Ribao* 人民日報 (6.4.1991): Hai neiwai wanyu tongbao qingming jisao Huangdiling 海內外萬餘同胞清明祭掃黃帝陵 [Mehr als 10.000 Landsleute aus dem In- und Ausland nehmen am rituellen Kehren des Grabes des Gelben Kaisers zum Qingming-Fest teil], S. 4.
- Renmin Ribao* (11.5.1991): Hongyang Zhonghua minzu youxiu wenhua cujin shehui zhuyi jingshen wenming jianshe: zai Zhonghua Yan Huang wenhua yanjiuhui chengli dahuishang de jianghua 弘揚中華民族優秀文化促進社會主義精神文明建設：在中華炎黃文化研究會成立

大會上的講話 [Verbreitung der hervorragenden Kultur des chinesischen Volkes, Förderung des Aufbaus einer Kultur im sozialistischen Geist: Rede vor der großen Versammlung zur Gründung der Chinesischen Gesellschaft zum Studium der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers], S. 3

Renmin Ribao (11.5.1991): Zhonghua Yan Huang wenhua yanjiuhui chengli: Li Ruihuan zhichu: Hongyang minzu youxiu wenhua shi yi burong ci lishi zeren 中華炎黃文化研究會成立：李瑞環指出：弘揚民族優秀文化是一不容辭歷史責任 [Gründung der Chinesischen Gesellschaft zum Studium der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers: Li Ruihuan betont: Die Verbreitung der hervorragenden Kultur des chinesischen Volkes ist eine unabweisbare historische Verantwortung], S. 1, 4.

Renmin Ribao (26.3.1994): Zhonghua wenming, yuanyuan liuchang: Fayang Zhonghua wenhua, zhenfen minzu jingshen: Jiang Zemin Li Peng wei Huangdiling tici kezhi chengbei 中華文明源遠流長：發揚中華文化、振奮民族精神：江澤民、李鵬為黃帝陵題詞刻制成碑 [Die chinesische Zivilisation hat eine lange Geschichte: Die chinesische Kultur zur Entfaltung bringen, den Volksgeist anregen: Inschriften von Jiang Zemin und Li Peng für das Grab des Gelben Kaisers wurden in Gedenktafeln eingraviert], S. 1.

Renmin Ribao (6.4.1994): Hai neiwai tongbao gongji Huangdiling: Li Ruihuan canjia jiling yishi 海內外同胞公祭黃帝陵：李瑞環參加祭陵儀式 [Landsleute aus dem In- und Ausland bei der öffentlichen Gedenkfeier am Grab des Gelben Kaisers: Li Ruihuan nimmt an der Opferzeremonie am Grab teil], S. 1.

Renmin Ribao (11.6.1997): Baige aiguo zhuyi jiaoyu shifan jidi mingdan 百個愛國主義教育示範基地名單 [Liste von hundert Modellstätten für die patriotische Erziehung], S. 3

Ri, Junyeong (1994): Dangunneung e daehan ryeoksa jaryo [Historisches Material zum Dangungrab]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 44–48.

RMRB, siehe *Renmin Ribao*.

Ruhlen, Merritt (1996): Multiregional Evolution or ‚Out of Africa‘? The Linguistic Evidence. In: Akazawa, Takeru und Emöke J. E. Szathmáry (Hg.): *Prehistoric Mongoloid Dispersals*. Oxford: Oxford University Press, S. 52–65.

Ryu, Ryeol (1994): Uri minjok eun Kojoseon sigi puteo goyuhan minjok keulja kajin seulgiroun minjok [Unser Volk ist ein intelligentes Volk, das seit der Zeit des Alten Joseon über charakteristische nationale Schriftzeichen verfügt]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 90–97.

- Sahoe Gwahakweon (1994): Dangunneung balgul bogo [Bericht zur Ausgrabung des Grabes von Dangun]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 4–12.
- Sautman, Barry (2001): Peking Man and the Politics of Paleoanthropological Nationalism in China. In: *The Journal of Asian Studies*, 60, 1, S. 95–124.
- Schmid, Andre (1997): Rediscovering Manchuria: Sin Ch'aeho and the Politics of Territorial History in Korea. In: *The Journal of Asian Studies* 56, 1, S. 26–46.
- Schmid, Andre (2000): Decentering the „Middle Kingdom“: The Problem of China in Korean Nationalist Thought, 1895–1910. In: Brook, Timothy und Andre Schmid (Hg.): *Nation Work: Asian Elites and National Identities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 83–109.
- Schneider, Axel (1997): *Wahrheit und Geschichte. Zwei chinesische Historiker auf der Suche nach einer modernen Identität für China*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schneider, Laurence A. (1971): *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*. Berkeley: University of California Press.
- Schubert, Gunter (1998): Taiwan seit 1945: Von der Entwicklungsdiktatur zur entwickelten Demokratie. In: Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (1998), S. 206–221.
- Seok, Gwangjun (1994): Pyeongyang eun godae munhwa ui jungsimji [Pyeongyang als Zentrum der Kultur des Altertums]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 74–82.
- Shaanxi Ribao* 陝西日報 (6.4.1998): Gongji Xuanyuan Huangdiling jiwen 公祭軒轅黃帝陵祭文 [Opfertext zur öffentlichen Gedenkfeier am Grab des Gelben Kaisers].
- Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui 上海炎黃文化研究會 (Hg.) (1998): *Yan Huang wenhua yanjiu lunwenji* 炎黃文化研究論文集 [Aufsätze zur Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers]. Shanghai: Xuelin chubanshe.
- Sima, Qian 司馬遷 (1936): *Shiji* 史記 [Aufzeichnungen des Historikers]. SBBY Ausgabe.
- Sin, Chaeho (1979) [1908]: Doksa sillon [Neue Betrachtungen zum Studium der Geschichte]. In: *Danjae Sin Chaeho jeonjip* [Sin Chaehos Gesamtwerk]. Bd. 1. Seoul: Hyeongseol Chulpansa, S. 467–513.
- Sin, Guhyeon (1994): „Dangun sinhwa“ ui juyo teukjing [Die wesentlichen Merkmale des „Dangun Mythos“]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 70–73.
- Smith, Anthony D. (1999): *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.

- Staiger, Brunhild (1997): Hundert Stätten für Patriotische Erziehung. In: *China Aktuell*, (Juni), S. 528.
- Tak, Jin, Kim Gang Il und Pak Hong Je (1985): *Great Leader Kim Jong Il*, Vol. 1. Übers. von Tayama Masaru. Tōkyō: Sorinsha.
- The Asahi Shimbun* (9.10.2001): 42 Sites Faked by Fujimura, Committee reveals. <http://www.asahi.com/english/national/K2001100900681.html> (gefunden am 6.4.2002).
- Waldron, Arthur (1993): Representing China: The Great Wall and Cultural Nationalism in the Twentieth Century. In: Harumi Befu (Hg.): *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*. Berkeley: University of California Press, S. 36–61.
- Wang, Jiafan 王家範 (2001): Da yitong bingfei zigu jiushi 大一統並非自古就是 [Die große Einheit besteht durchaus nicht seit dem Altertum]. In: *Wen Hui Bao* 文匯報 (1.12.2001), S. 8.
- Xu, Peijun 徐培均 (1998): Aiguozhuyi shi Yan Huang wenhuade zhongyao zucheng bufen 愛國主義是炎黃文化的重要組成部 [Patriotismus ist ein wichtiger Bestandteil der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 70–73.
- Ye, Shuxian 葉舒憲 (1992): *Zhongguo shenhua zhexue* 中國神話哲學 [Die Philosophie der chinesischen Mythen]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Yuan, Ke 袁珂 (1985): *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian* 中國神話傳說詞典 [Lexikon der chinesischen Mythen und Legenden]. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe.
- Yun, Iheum *et al.* (Hg.) (2001): *Dangun: ihae wa jaryo* [Dangun: Studien und Quellen]. Seoul: Seoul Daehakgyo Chulpansa.
- Zhao, Suisheng (1997): Chinese Intellectuals' Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s. In: *The China Quarterly* 152, S. 725–745.
- Zou, Ping 鄒平 (1998): *Zhongguo dangdai wenhuade fazhan* 中國當代文化的發展 [Die Entwicklung der gegenwärtigen chinesischen Kultur]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 58–63.