

4. CHINESISCHE ANARCHISTEN IN PARIS

Die Protagonisten der Xin shiji-Gruppe

Japan war für viele chinesische Studenten der späten Qing-Zeit ein Mekka neuer Bildungsmöglichkeiten. Dort konnte man sich Kenntnisse westlicher Wissenschaften asiatisch vor-gefiltert erwerben, ohne größeren finanziellen Aufwand betreiben oder sich kulturell zu stark anpassen zu müssen. Nur relativ wenige hatten Anfang des 20. Jahrhunderts dagegen die Möglichkeit, direkt im Westen zu studieren. Besonders wichtig für die chinesische revolutionäre Bewegung und damit auch den chinesischen Anarchismus wurde Frankreich, ein Land, das nicht nur eine große revolutionäre Vergangenheit hatte, sondern in dem auch die anarchistische Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts besonders stark war.

Die zentralen Personen, die 1907 schließlich – fast gleichzeitig mit *Tianyi* in Tokyo – eine chinesische anarchistische Zeitschrift in Paris gründeten, waren Li Shizeng 李石曾, Zhang Jingjiang 張靜江, Wu Zhihui 吳稚暉 und – in zweiter Linie – Chu Minyi 褚民誼 und Cai Yuanpei 蔡元培. Ab 1908 stieß Zhang Ji von Japan her hinzu.

Li Shizeng (1881–1973) und Zhang Jingjiang (1877–1950) kamen als erste 1902 als Begleiter des chinesischen Gesandten Sun Baoqi 孫寶琦 nach Frankreich.¹ Li Shizeng,²

¹ Bereits vor ihrer Ankunft gab es in Frankreich schon chinesische Auslandsstudenten (vgl. Shu Xincheng: *Jindai zhonguo liuxueshi*, Kap. 3) und natürlich gewerbetreibende Chinesen. (Vgl. Chen Sanjing 陳三井: *Huagong yu ouzhan* 華工與歐戰 [Chinesische Arbeiter und der Erste Weltkrieg], Taipei 1986, S. 2 ff.).

² Sein eigentlicher Name (*ming* 名) war Yuying 煜瀛, Shizeng sein *zi* 字. Zu Li, der später einer der wichtigen „großen Männer“ der GMD wurde, erschienen in Taiwan eine chronologische Biographie: Yang Kailing 楊愷齡 (komp.): *Minguo Li Shizeng xiansheng Yuying nianpu* 民國李石曾先生煜瀛年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Li Shizeng/Yuying der Republik[zeit]), 2. Aufl. Taipei 1987 (Erstauf. 1980); sowie eine eher literarisch gehaltene und in sich oft unstimmgige Biographie von Chen Jiying 陳紀澄: *Yidai zhenqi ren: Li Shizeng zhuan* 一代振奇人: 李石曾傳 (Ein beeindruckender Mensch: Biographie Li Shizengs), Taipei 1984 (Erstauf. 1982). In westlichen Sprachen siehe den biographischen Abriss bei Boorman/Howard Bd. 2, S. 319–321.

Hauptquelle zu seiner Biographie, auf die sich auch die genannten Arbeiten stützen, sind Lis eigene Erinnerungen, besonders *Shiseng biji* 石僧筆記 (Pinselnotizen des Steinmönchs) (zur Erläuterung seiner Wahl dieses lautlich an seinen Namen angelehnten aber inhaltlich buddhistische Assoziationen weckenden Titels siehe Lis einleitende Bemerkungen). Diese wurden sowohl eigenständig publiziert (Taipei 1961), als auch in etwas erweiterter Form in der Werkausgabe *Li Shizeng xiansheng wenji* 李石曾先生文集 (Gesammelte Schriften von Herrn Li Shizeng), 2 Bde., Taipei 1980, im 2. Band. (Einige Ergänzungen zu *Shiseng biji* finden sich im ersten Band der Werkausgabe).

Einige Reminiszenzen an Li sind zusammengefaßt in *Li Shizeng xiansheng jinianji* 李石曾先生紀念集 (Zum Gedächtnis an Herrn Li Shizeng), Taipei 1974. Gesondert erwähnenswert ist Jacques Reclus' (=Großneffe von Elisée Reclus) Erinnerung an Li: Shao Kelü 邵可侶 (=Reclus) (üb. von Huang Shuyi 黃淑懿): „Wo suo renshi de Li Yuying xiansheng“ 我所認識的李煜瀛先生 (Herr Li Yuying, wie ich ihn kannte) in *Zhuanji wenxue* 傳記文學 (Biographische Literatur) Bd. 45, Nr. 3, September 1984, S. 87–88. (Jacques Reclus lernte Li in Frankreich als Freund seines Vaters Paul kennen. Er lebte später mehrere Jahre in China).

dessen Vater ein hochrangiger Beamter und u.a. Prüfer bei den Beamten-Examina unter den Qing war,³ hatte zwar eine gediegene klassische Ausbildung erhalten, doch hatte sein Vater darauf geachtet, ihm einen auch für Kenntnisse des Westens bekannten Lehrer zu bestellen.⁴ Im Rückblick urteilte Li, daß seine „revolutionäre Karriere“ in gewisser Weise von seinem offiziell Qing-loyalen Vater „unbewußt“, von seinem Lehrer Qi Lingzhen 齊令振 „anfangs halb bewußt, schließlich voll bewußt“ gefördert worden sei.⁵ Li Shizeng erlernte etwas Englisch, da er in den USA studieren wollte, ergriff aber dann die Gelegenheit beim Schopf, in Begleitung des chinesischen Gesandten, dessen Familie in Peking direkt neben der seinen wohnte, nach Frankreich zu gehen.⁶ Bevor er China verließ, hatte er bereits Wu Zhihui, Zhang Jingjiang und Cai Yuanpei kurz kennengelernt, und Zhang Jingjiang begleitete ihn nach Frankreich.

Li widmete sich dort zuerst der französischen Sprache und schrieb sich dann 1903 in der Landwirtschaftsschule in Montargis ein – ein an sich bemerkenswerter Schritt für den Sohn eines hohen Beamten.⁷ Er absolvierte das Studium 1906 als einer der Besten.⁸ Besonders interessierten ihn Forschungen über die Sojabohne, aber auch Theorien zur Evolution und Soziologie konnte er mit Lehrern und Kommilitonen erörtern.⁹ Von Montargis wechselte er nach Paris ans Institut Pasteur und beschäftigte sich weiter u.a. mit Biochemie. Seine Forschungen über die Sojabohne, die er z.B. auch als für die Herstellung von Elfenbeinersatz tauglich hielt, veröffentlichte er erstmals 1907 auf Französisch,¹⁰ 1910 auf Chinesisch. In seiner 1908 in Paris gegründeten Doufu-Fabrik setzte er diese Kenntnisse auch praktisch um.¹¹ Ein weiteres Ergebnis war seine lebenslange Propagierung des Vegetarismus,¹² auf den er auch seine anarchistischen Genossen zu verpflichten suchte.

An kürzeren Beiträgen zu Li Shizeng liegen vor: Saga Takashi 嵯峨隆: „Shingai kakumei-zen no Ri Sekisō“ 辛亥革命前の李石曾 (Li Shizeng vor der Xinhai-Revolution) in *Ishikawa Tadao kyōju kanreki kinen ronbunshū: Gendai chūgoku to sekai: Sono seijiteki tenkai* 石川忠雄教授還歴記念論文集: 現代中國と世界: その政治的展開 (Festschrift für Professor Ishikawa Tadao zum sechzigsten Geburtstag: Das heutige China und die Welt: die politische Entwicklung), Tokyo 1982, S. 661–694; Marianne Bastid: „Li Yuying (1881–1973) and the Image of France in China“ in Tilemann Grimm, Peter M. Kuhfus und Gudrun Wacker (Hrsg.): *Collected Papers of the XXIXth Congress of Chinese Studies*, Tübingen 1988, 6 Seiten. (Ich danke der Verfasserin für die Überlassung des Vortragstextes); Xu Wentang 許文堂: „Li Yuying yu zhongguo wuzhengfuzhuyi yundong“ 李煜瀛與中國無政府主義運動 (Li Yuying und die chinesische anarchistische Bewegung) in *Jindai zhongguo lishi renwu lunwenji* 近代中國歷史人物論文集 (Aufsatzsammlung zu Persönlichkeiten der neueren chinesischen Geschichte), Taipei 1993, S. 175–198.

³ Kurzbiographie in A. Hummel: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington 1943 (Nachdruck Taipei 1991), Bd. 1, S. 471–472. Er war zeitweise Lehrer des jungen Tongzhi 同治-Kaisers gewesen.

⁴ Zeit seines Lebens verehrte Li Shizeng diesen Lehrer, Qi Lingzhen 齊令振 (zi 字: Xiting 楔亭), der selbst nie im Westen gewesen war. Seine Söhne wurden enge Freunde und Mitarbeiter Li Shizengs.

⁵ „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 97–98.

⁶ *Ibid.* S. 73.

⁷ Üblicherweise bevorzugte man in diesen gesellschaftlichen Kreisen eher sozial- oder geisteswissenschaftliche Fächer.

⁸ Li bemerkte später, dies sei die „einzige Prüfung meines Lebens“ gewesen. (*Ibid.*).

⁹ *Ibid.* S. 73–74.

¹⁰ Eine erweiterte Fassung erschien 1912.

¹¹ Auch damit fiel Li Shizeng aus dem Rahmen. (Vgl. z.B. die allgemeine Studie von Y. C. Wang: *Chinese Intellectuals and the West 1872–1949*, Chapel Hill 1966, bzw. die Kurz-Charakterisierung der chine-

Li hatte sich durch seine vielen Jahre in Frankreich und die Eingliederung in das französische akademische System einen weiten Bekannten- und Freundeskreis geschaffen, der es ihm ermöglichte, sowohl über Frankreich und andere westliche Länder gut informiert zu sein, als auch später diese Kontakte für seine diversen chinesisch-französischen Projekte zu nutzen. Nachdem er wohl bereits in Montargis mit anarchistischem Gedankengut in Berührung gekommen war, gelangte er in Paris in anarchistische Zirkel. Einer seiner wichtigsten Freunde wurde Paul Reclus, ein Neffe Elisées. Nach den Erinnerungen des Sohns von Paul Reclus, Jacques, interessierte sich Li besonders für Proudhon, Föderalismus und Humanismus des 18. Jahrhunderts, pflegte aber – nicht zuletzt durch seinen Beitritt zu den Freimaurern (!) – auch intensive Kontakte zu wichtigen Persönlichkeiten der französischen Politik.¹³ – Dies ist insofern interessant zu vermerken, als Li auch in China Kontakt zu einflußreichen Politikern unterhielt, selbst während seiner anarchistischen Aktivitäten in Paris. Sein Verhältnis zur Politik war daher keineswegs so abstinent, wie die Bezeichnung „Anarchist“ vermuten ließ, und ebnete im Grunde seinen späteren Weg zur GMD. In Jacques Reclus' Reminiszenzen ist daher auch eine gewisse kritische Distanz zu Li zu spüren, zumal er selbst von 1927–1952 in China lebte und daher Lis Hinwendung zu Jiang Kaishek mitverfolgt hatte.¹⁴ Inwieweit seine Aussagen bezüglich Lis Vorliebe für Proudhon und den Föderalismus bereits für die frühen Jahre gelten, ist fraglich. Vielmehr spiegelt sich diese erst in den 20er Jahren voll wider. Wann Li den Freimaurern beitrug, ist unsicher, doch dürfte dies erst nach Lis Rückkehr aus China nach dem Scheitern der sogenannten „Zweiten Revolution“ von 1913 gewesen sein.

Die Familie Reclus war jedoch für Li über viele Jahre ein wichtiger Bezugspunkt. Jacques' Vater Paul Reclus war es wohl gewesen, der Li mit Kropotkins Werk, besonders *Mutual Aid*, in Berührung brachte, das er dann auch teilweise in *Xin shiji* übersetzte.

An Kropotkin – wie an Elisée Reclus – faszinierte Li die Verbindung von Wissenschaft und Anarchismus, und so war es wenig verwunderlich, daß Li sich unter Bezug auf die Wissenschaft dem Anarchismus näherte. Als treibende ideologische Kraft stand er hinter der Zeitschrift *Xin shiji* und prägte sie entsprechend.

Zhang Jingjiang dagegen, der mit Li 1902 nach Frankreich gekommen war, spielte ideologisch eine wesentlich geringere Rolle,¹⁵ sorgte aber finanziell für die Zeitschrift. Zhang entstammte einer reichen Kaufmannsfamilie.¹⁶ Er erhielt zwar eine klassische Aus-

sischen Übersee-Studenten bei Sheridan, James E.: *China in Disintegration. The Republican Era in Chinese History, 1912–1949*, New York und London 1975, S. 240–241).

¹² Dieser spielte im westlichen Anarchismus nur eine Nebenrolle, allerdings war z.B. in der Familie Reclus, mit der Li Kontakt bekam, der Vegetarismus ein Thema. (Vgl. Marie Fleming S. 39, die davon berichtet, daß Elisée Reclus aus Abscheu vor Schlachthäusern Vegetarier geworden sei).

¹³ Shao Kelü: „Wo suo renshi de Li Yuying xiansheng“, S. 87.

¹⁴ Zu Jacques Reclus siehe den Nachruf von Jacques Guillermez in *Études chinoises* Nr. 3, 1984, S. 113–114.

¹⁵ Li bezeichnete ihn als jemanden, der „nicht viel über Ideologien redet, sondern mutig handelt“. (Li Shizeng: „Zhang Jingjiang xiansheng de geming shiji“ 張靜江先生的革命史蹟 [Historische Beiträge zur Revolution von Herrn Zhang Jingjiang] in *Zhongguo yizhou* 中國一周 [Ganz China] Nr. 31, Nov. 1950, S. 17–18, dort S. 18).

¹⁶ Sein *ming* 名 war Renjie 人傑. Auch er wurde später, wie Li Shizeng, Wu Zhihui und Cai Yuanpei, einer der „vier großen Männer“ der GMD. Entsprechend wurden auch zu ihm in Taiwan Publikationen herausgebracht: Yang Kailing 楊愷齡 (komp.): *Minguo Zhang Jingjiang xiansheng Renjie nianpu* 民國張靜

bildung, konnte sich aber einen lockeren Lebensstil leisten und eine Qualifikation ohne Beamtenprüfung erkaufen. 1901 hatte er Li Shizeng kennengelernt, und 1902 trafen sie sich – wie erwähnt – in der Begleitmannschaft des chinesischen Gesandten für Frankreich wieder. Nachdem Zhang erkannte, daß es in Frankreich zwar einen Markt für chinesische Produkte gab, dieser aber bislang nur von japanischen Firmen bedient wurde, beschloß er, selbst in Paris ein Geschäft zu gründen. Dafür pendelte er häufig zwischen Frankreich und China hin und her und handelte vor allem mit Tee, Seide, Teppichen, Kunsthandwerk und chinesischen Antiquitäten. Das Kapital stellte Zhangs Vater zur Verfügung. Außerdem betrieb Zhang in Paris ein Teehaus. Das Geschäft konnte schließlich Zweigstellen in London und New York gründen,¹⁷ mußte aber die Pariser Hauptstelle und das Teehaus verkleinern, nachdem Zhangs Projekt einer chinesisch-französischen Bank gescheitert war. Durch seine geschäftliche Tätigkeit lernte Zhang zahlreiche französische Intellektuelle kennen und wurde so rasch mit dem damals in Frankreichs gebildeten Kreisen gern diskutierten Anarchismus vertraut. Da er weiter offiziell Wirtschaftsattaché des chinesischen Gesandten war, brachten ihm die chinesischen Auslandsstudenten mit radikalen Neigungen allerdings Skepsis entgegen.¹⁸

Unterdessen stellte Zhang nicht nur für die Zeitschrift *Xin shiji* und andere Publikationen der Pariser Gruppe Geld zur Verfügung, sondern brachte auch einen Drucker und eine chinesische Druckpresse von Singapur mit. Zhang war es auch, der die Gruppe enger an Sun Yatsen und die Tongmenghui band.¹⁹ Er hatte Sun 1905²⁰ auf einer seiner vielen Pendelfahrten zwischen China und Europa kennengelernt und ihn später mehrfach mit Geld unterstützt. Zhang wurde Mitglied der Tongmenghui, behielt sich aber als erklärter Atheist bei der offiziellen Aufnahme-prozedur vor, keinen Eid auf den Himmel leisten zu müssen. Durch ihn stieß auch Li Shizeng in Paris dazu.

江先生人傑年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Zhang Jingjiang/Renjie der Republik[zeit]), Taipei 1981 (eine Parallelpublikation zu der genannten chronologischen Biographie von Li Shizeng); Zhang Suzhen 張素貞: *Huijia youguo yiqiren: Zhang Renjie zhuan 毀家憂國一奇人: 張人傑傳* (Ein herausragender Mann, der den Staat vor die Familie setzte: eine Biographie von Zhang Renjie), Taipei 1981 (auch dies eine Parallelpublikation zu der entsprechenden Biographie Li Shizengs). Zhang Jingjiang selbst hinterließ keine größeren Werke, daher besteht seine „Schriftensammlung“ aus lauter kurzen Schriftstücken und einigen Reminiszenzen an ihn: *Zhang Jingjiang xiansheng wenji 張靜江先文集* (Sammlung von Schriften des Herrn Zhang Jingjiang), Taipei 1982. Zuvor war anlässlich seines 100. Geburtstages ein Band mit Reminiszenzen an ihn erschienen: *Zhang Jingjiang xiansheng baisui danchen jinianji 張靜江先生百歲誕辰紀念集* (In memoriam Zhang Jingjiang anlässlich seines 100. Geburtstages), Taipei 1976. Ein biographischer Abriss findet sich auch in Boorman/Howard Bd. 1, S. 73–77. – In der VR China erschien ein natürlich tendentiell negativer Abriss zu Zhang, der sich allerdings überwiegend mit den 1920/30er Jahren befaßt: He Zupei 何祖培: „Zhang Jingjiang shiji pianduan“ 張靜江事跡片斷 (Episoden aus den Taten Zhang Jingjiangs) in *Wenshi ziliao xuanji 文史資料選輯* (Ausgewählte Sammlung von Materialien zur Literatur und Geschichte) Bd. 24, Peking 1981 (Erstauflage 1962), S. 276–294.

¹⁷ Letztere entstand, als in Westeuropa wegen des Ersten Weltkrieges die Geschäfte schwierig geworden waren.

¹⁸ Zhang Suzhen S. 7.

¹⁹ Sun hatte – nach Angaben Li Shizengs – den Drucker vermittelt, der ein Tongmenghui-Mitglied war. (Siehe *Li Shizeng wenji* Bd. 1, S. 438).

²⁰ Bei Boorman/Howard wird 1906 angegeben. Zhangs chronologische Biographie gibt 1905 mit Verweis auf Luo Jialuns 羅家倫 *Guofu nianpu 國父年譜* (Chronologische Biographie Sun Yatsens) an.

Li und Zhang hatten die Idee, eine „Weltgesellschaft“ („Shijieshe“ 世界社) zu gründen, um mit Publikationen universell relevante kulturelle Themen zu diskutieren. Als dritten im Bunde gewannen sie dazu Wu Zhihui.

Wu Zhihui (1865–1953) war der älteste der Gruppe.²¹ Er war am stärksten von ihnen durch das klassische Prüfungssystem geprägt, an dessen höchster Hürde er mehrfach scheiterte.²² Nach einigen Jahren des Unterrichts, in denen er mehr und mehr die Überholtheit des alten Bildungssystems erkannte, ging er 1901 zum ersten Mal nach Japan. Als immerhin 36-Jähriger drückte er dort nochmals die Schulbank, um sich, neben Japanisch, moderne westliche Bildung anzueignen. Sein Ziel war, sich im Sinne einer Lehrerfortbildung mit einer ganzen Reihe von Disziplinen wie Pädagogik, Psychologie, Logik, Ethik, aber auch Naturwissenschaften zu befassen.²³ Um ein Haar hätte er in Japan Sun Yatsen kennengelernt, doch war er damals noch zu Qing-loyal eingestellt, als daß er ihn hatte treffen wollen. Ende des Jahres kehrte er kurz nach China zurück, um wenig später wieder eine Gruppe chinesischer Studenten nach Japan zu begleiten. Aus Verärgerung über den chinesischen Gesandten in Japan, der die Studenten nicht ausreichend unterstützte, besetzte Wu mit anderen zusammen das Gesandtschaftsgebäude, wurde von der japanischen Polizei festgenommen und sollte nach China abgeschoben werden. Aus Protest gegen diese Schmach verfaßte er ein Abschiedsschreiben und sprang in einem unbeobachteten Moment von einer Brücke. Die japanische Polizei zog ihn allerdings sofort wieder aus dem Wasser und verfrachtete ihn auf ein Schiff nach China. Dennoch verursachte sein versuchter Selbstmord einigen Wirbel, so daß sogar der einflußreiche Liang Qichao, der Wu nur

²¹ Sein *ming* 名 war Jingheng 敬恆. Auch er war später einer der „vier großen Männer“ der GMD. Zu ihm ist die Literatur reichhaltiger als zu Li und Zhang, zumal er zahlreiche Werke hinterließ. Diese wurden mehrfach zusammengefaßt. Bereits zu seinen Lebzeiten erschien eine erste „Gesamtausgabe“ in 10 Faszikeln: *Wu Zhihui quanji* 吳稚暉全集 (Wu Zhihui Gesamtausgabe), Shanghai 1927. Anlässlich seines 100. Geburtstages machte man sich an eine weitere mit 18 Faszikeln: *Wu Zhihui xiansheng quanji* 吳稚暉先生全集 (Gesamtausgabe von Herrn Wu Zhihui), Taipei 1969. An Biographien erschienen in neuerer Zeit – wie zu Li und Zhang – eine chronologische: Yang Kailing 楊愷齡 (komp.): *Minguo Wu Zhihui xiansheng Jingheng nianpu* 民國吳稚暉先生敬恆年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Wu Zhihui/Jingheng der Republik[zeit]), 2. Aufl. Taipei 1987 (Erstauf. 1981); eine locker geschriebene Biographie von Zhao Shumin 趙淑敏: *Yongyuan yu ziran tongzai: Wu Zhihui zhuan* 永遠與自然同在: 吳稚暉傳 (Auf ewig zusammen mit der Natur: eine Biographie von Wu Zhihui), Taipei 1980. (Zu früher erschienenen chinesischen Biographien siehe die Bibliographie bei Boorman/Howard, wo natürlich auch zu Wu ein biographischer Abriß zu finden ist). Von japanischer Seite wurde Wu speziell im Zusammenhang mit dem Anarchismus von dem Anarchismus-Forscher Saga Takashi thematisiert. Siehe seine Artikel „Go Chiki no shuppatsu: ‘rōju’ kara ‘kakumeika’ made“ 吳稚暉の出發: “陋儒“から“革命家“まで (Wu Zhihuis Ausgangspunkt: vom „miesen Konfuzianer“ zum „Revolutionär“) in *Tōa* 東亞 (Ostasien) Nr. 227, Mai 1986, S. 24–44; sowie „Shingai kakumei jiki no Go Chiki ni tsuite: zaiō jiki o chūshin ni“ 辛亥革命時期の吳稚暉について: 在歐時期を中心に (Über Wu Zhihui in der Zeit der Xinhai-Revolution, besonders über seine Zeit in Europa) in Yamada Nagao 山田長雄 (Hrsg.): *Kindai chūgoku jinbutsu kenkyū* 近代中國人物研究 (Studien zu Persönlichkeiten des neueren China), Tokyo 1988, S. 24–45. Von westlicher Seite liegen die unpublizierten Dissertationen von Richard Tze-yang Wang: *Wu Chih-hui: An Intellectual and Political Biography*, Univ. of Virginia 1976, sowie die von Paul Clifford: *The Intellectual Development of Wu Chih-hui*, Univ. of London 1976 (konnte ich leider nicht einsehen) vor. An kürzeren Arbeiten ist ferner erwähnenswert: Kwok, D. Wyun-Ye: „Wu Chih-hui and Scientism“ in *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 3, Nr. 1, Mai 1962, S. 160–186.

²² Einer seiner Prüfer war Li Shizengs Vater gewesen.

²³ Siehe Richard Wang: *Wu Chih-hui* S. 34.

oberflächlich kannte,²⁴ ihn am Hafen verabschiedete und Cai Yuanpei, einst Lehrerkollege Wus, seine Japanreise abbrach, um Wu nach China zurückzubegleiten.

Cai, einer der Initiatoren der „Chinesischen Erziehungsgesellschaft“, hatte 1902 zusammen mit anderen die früher bereits erwähnte „patriotische Schule“ in Shanghai gegründet und u.a. Wu Zhihui und den erklärten Mandschu-Gegner Zhang Binglin als Lehrer verpflichtet. Die Schule, zu der dann noch die „patriotische Mädchenschule“ hinzukam, an der u.a. He Zhen sich eingeschrieben hatte (s.o.), wurde zu einem Zentrum radikaler Anti-Mandschu-Agitation, der sich nun auch Wu anschloß. Die Zeitung *Subao* kooperierte eng mit den Lehrern und Studenten und wurde das Forum dezidierter Kritik an den Qing. Nach dem Verbot der *Subao* kam es zu einer Verhaftungswelle. Wie erwähnt, entkam Wu Zhihui und floh nach Europa.²⁵

1902 hatte Wu Li Shizeng zum ersten Mal getroffen, als dieser seine Reise nach Frankreich antrat. Wu hatte Li ans Herz gelegt, möglichst viele Chinesen ins Ausland nach sich zu ziehen, weil man unendlich viel vom Westen lernen könne. Dies war die Grundlage ihrer späteren Bemühungen, chinesischen Studenten zu einem Auslandsstudium zu verhelfen. Als Wu wegen der *Subao*-Affäre aus China fliehen mußte, ließ er sich zunächst in Schottland und England nieder.²⁶ Er bemühte sich, Englisch zu lernen und befaßte sich etwas mit Technik. 1905 traf er in London schließlich Sun Yatsen persönlich, ebenso Zhang Jingjiang, der in England die Geschäftsmöglichkeiten erkundete und über Li Shizeng von Wu wußte. Wu trat der Tongmenghui bei²⁷ und beschloß 1906 nach einem Treffen mit Li Shizeng und Zhang Jingjiang in Paris bzw. London, mit den beiden die „Weltgesellschaft“ in Paris zu gründen. Als Ältester und Erfahrenster sollte er bei den Publikationen die Rolle des Herausgebers übernehmen, stand aber – im Gegensatz zu den beiden anderen – zunächst dem anarchistischen Gedankengut noch skeptisch gegenüber und verfocht die Anti-Mandschu-Revolution als primäres Ziel.²⁸

²⁴ Wu blieb den Reformern gegenüber auf Distanz und hielt damals noch Liang für zu revolutionär!

²⁵ Wie oben erwähnt, hielt Zhang Wu deswegen Verrat vor. Zhang und Wu waren einander jedoch bereits zuvor wenig zugetan.

²⁶ Mo Jipeng 莫紀彭, ein späterer Mitarbeiter (Liu) Shifus, behauptete in einem unveröffentlichten Manuskript, daß Wus Wahl, nach England zu gehen, darauf zurückzuführen sei, daß eine seiner Töchter ein Regierungsstipendium für ein Studium dort hatte und ihn so finanzieren konnte. („Yiduan annaqi lishi beijing shuoming“ 一段安那其歷史背景說明 [Beitrag zur Erklärung der historischen Hintergründe des Anarchismus], 1972. Ich danke Dr. Krebs für die Überlassung des Manuskriptes). Allerdings ist mehr als fraglich, ob zu diesem frühen Zeitpunkt Regierungsstipendien für Frauen nach England vergeben wurden. Zumindest nach Shu Xinchengs Darstellung der Anfänge der offiziellen Frauenstipendien (in *Jindai zhongguo lixueshi*) gab es keine. Auch Wus Biograph Richard Wang stellte die Frage, wie Wu sich eigentlich finanzierte.

²⁷ Auslöser soll allerdings nicht Zhang, sondern Cao Yabo 曹亞伯 gewesen sein, der in Japan der frisch gegründeten Tongmenghui beigetreten war und dann nach London kam. (Siehe Yang Kailing: ... *Wu Zhihui ... nianpu* S. 33). Wu sagte später, daß ihn der Schwur angewidert habe. Erst auf die Ermahnung eines Freundes hin, der an sein moralisches Pflichtgefühl appellierte, habe er sich überwunden, beizutreten. (Siehe „Wu Zhihui zhi shehuizhuyi tan“ 吳稚暉之社會主義談 [Wu Zhihuis Erörterung des Sozialismus] von 1912, abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 338–342, dort S. 340).

²⁸ Vgl. die von Xiao Yu 蕭瑜 berichtete mündliche Bemerkung Li Shizengs in „Li Shizeng xiansheng“ 李石曾先生 (Herr Li Shizeng) in *Li Shizeng xiansheng jinianji* S. 234–241, dort S. 234. Danach habe Wu sogar anfangs überlegt, wieder nach London zurückzukehren, weil ihm Lis Anarchismus zu extrem und utopisch vorgekommen sei.

1907 stieß dann auch Chu Minyi (1884–1946) zur Gruppe hinzu.²⁹ Er entstammte, wie Li und Wu, einer Gelehrtenfamilie, lernte aber schon recht früh Englisch, westliche Literatur und Naturwissenschaften kennen. 1903 ging er zum Studium nach Japan, wo er Wang Jingwei 汪精衛 kennenlernte, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verband. In Japan radikalisierte er sich – wie viele seiner Kommilitonen. Zhang Jingjiang, der aus der gleichen Gegend kam wie Chu, wurde auf ihn aufmerksam und brachte ihn 1907 zusammen mit anderen selbstzahlenden Studenten nach Paris, wo er sich der *Xin shiji*-Gruppe anschloß und bald auch der Tongmenghui beitrug.³⁰

Cai Yuanpei (1868–1940) wiederum entstammte einer Kaufmannsfamilie, durchlief jedoch die klassische Beamtenprüfungslaufbahn bis zur Spitze.³¹ Mit 24 Jahren war er *Jinshi* 進士 und Hanlin-Gelehrter, zwei Jahre später, 1894, schließlich festes Mitglied der Akademie. Beeindruckt von Japans Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg 1894/95 und enttäuscht über die gescheiterte 100-Tage-Reform und das Desaster des Boxeraufstandes, wandte sich Cai von den Qing und der Beamtenlaufbahn ab. Bereits 1898 hatte er – um von und via Japan zu lernen – mit Freunden die „Gesellschaft für das Studium ostasiatischer Sprachen“ (*dongwen xueshe* 東文學社), d.h. des Japanischen, gegründet und forderte, daß Japanisch als wichtigste Fremdsprache gepflegt werden müsse, da viele westliche Werke nicht in chinesischer, aber in japanischer Übersetzung zugänglich seien und Japa-

²⁹ Zu ihm liegt m.W. kaum Literatur vor, was insofern wenig erstaunt, als er weder in der VR China noch in Taiwan in die „Heldengalerie“ eingereiht werden konnte. Er hatte sein Schicksal fatalerweise an das Wang Jingweis geknüpft und wurde daher 1946 wegen Kollaboration mit dessen von Japan gestütztem Regime als Landesverräter hingerichtet. In Boorman/Howard findet sich ein Eintrag (Bd. 1, S. 467–469), auf den ich mich im Folgenden stütze, zumal die taiwanesischen Biographien zu den anderen Figuren der Pariser Gruppe ihn weitgehend totschweigen.

³⁰ Laut Li waren Zhang und Chu zugleich Mitglieder geworden und hatten ihn dann in Paris ebenfalls zum Eintritt bewogen. (Siehe „Li Shizengs Vortrag in Lyon“ von 1928 [„Li Shizeng xiansheng zai Li'ang zhi yanjiang“ 李石曾先生在里昂之演講] in der Zeitschrift *Geming zhoubao* 革命週報 [Wochenzeitschrift Revolution], Nr. 75, S. 137–145, dort S. 140).

³¹ Sein *ming* 名 war Jiemin 子民. Zu ihm gibt es reichlich Literatur. Auch er wurde später zu den „vier großen Männern“ der GMD gezählt (obwohl er zu Jiang Kaishek nach dem Nordfeldzug allmählich auf Distanz ging). Seine wichtige Rolle für die chinesische Modernisierung, insbesondere des Erziehungsektors, und seine Rektorschenschaft an der Peking-Universität während der Vierten-Mai-Zeit (sowie sein Tod noch vor der „Grundsatzentscheidung“ zwischen den beiden chinesischen Systemen) garantierten ihm jedoch auch einen Platz in der Geschichtsschreibung der VR China. Sowohl in Taiwan als auch in der VR China erschienen mehrfach Werkausgaben, darunter auch Gesamtausgaben (Taipei 1968 bzw. Peking 1984–89). Die chinesische Sekundärliteratur ist ebenfalls reichhaltig. Da unlängst zwei Arbeiten chinesischer Autoren zu Cai auf Deutsch erschienen, verweise ich für die VR-chinesische Sekundärliteratur auf deren Literaturverzeichnisse: Wang, Peili: *Wilhelm von Humboldt und Cai Yuanpei. Eine vergleichende Analyse zweier klassischer Bildungskonzepte in der deutschen Aufklärung und in der chinesischen Republik*, Münster und New York 1996; sowie Cai Jianguo (ein Verwandter Cai Yuanpeis): *Cai Yuanpei: Gelehrter und Mittler zwischen Ost und West*, Hamburg 1998. (Das Manuskript der letztgenannten Arbeit wurde für die Publikation – nicht immer glücklich – aus dem Chinesischen übersetzt).

Besonders erwähnenswert ist die materialreiche intellektuelle Biographie von Cai Shangsi 蔡尚思: *Cai Yuanpei xueshu sixiang zhuanji* 蔡元培學術思想傳記 (Intellektuelle Biographie Cai Yuanpeis), erschienen Shanghai 1950 (Vorwort datiert auf 1941).

Die bekannte knappe Studie von William J. Duiker: *Ts'ai Yuan-p'ei. Educator of Modern China*, Pennsylvania State Univ. 1977, zieht vor allem taiwanesishe Literatur heran.

nisch leichter als westliche Sprachen zu lernen sei. Vor seiner ersten Europareise 1907 eignete er sich daher westliches Wissen vorwiegend über das Japanische an.³² Aus der Tatsache, daß die 1898er Reform gescheitert war, deren Anführer jedoch weiterhin ihre Hoffnungen auf die Qing setzten, weil sie China für noch unreif zur Demokratie hielten, schloß Cai, daß es dann eben der Reform des Bildungssystems bedürfe, um China reif dafür zu machen.

Cai engagierte sich in mehreren Schulen, um das Curriculum zu modernisieren, das er wiederum nach japanischem Vorbild zu reorganisieren suchte. Er selbst studierte zwar nie in Japan, unternahm aber 1902 eine Reise, die jedoch wegen Wu Zhihuis versuchtem Selbstmord abrupt endete (s.o.). Zurück in Shanghai wurde er einer der Initiatoren der „Chinesischen Erziehungsgesellschaft“ und Leiter der „Patriotischen Schule“ wie der „Patriotischen Mädchenschule“. An diesen Schulen konnte er nicht nur neue Curricula einführen, sondern sie zum Hort revolutionärer Agitation machen. Die *Subao*-Affäre tangierte ihn persönlich wenig, zumal er sich gegen die radikalen Forderungen Zou Rongs nach Tötung der Mandschus ausgesprochen und nur deren freiwillige Abdankung verlangt hatte.³³ Diese moderate Haltung änderte sich jedoch rasch. Insbesondere die Schwäche der Qing, ihr Heimatland, die Mandschurei, gegen die vordringenden Russen zu verteidigen, erregte die Gemüter vieler radikaler chinesischer Intellektueller. Cai gründete daher Ende 1903 eine eigene Zeitschrift, die sich speziell mit Rußland beschäftigte: *Eshi jingwen* 俄事警聞 (Alarmierende Nachrichten über Rußland), anlässlich des Russisch-Japanischen Krieges dann umbenannt in *Jingzhong ribao* 警鐘日報 (Alarmglocke), deren Herausgabe bald an Liu Shipai übergang (s.o.). Darin wurde nicht nur vor Rußland gewarnt, sondern man stellte auch die russischen „Nihilisten“ vor. Cai, der über das Japanische Zugang zu Informationen über westlich-anarchistische Strömungen sowie die russische sozialrevolutionäre Bewegung hatte, publizierte Anfang 1904 einen ungezeichneten Beitrag, der von einer ersten Berührung mit anarchistischem Gedankengut zeugt: „Neujahrstraum“ (*Xin-nianmeng* 新年夢).³⁴ Die darin entworfene Utopie hat allerdings ebensoviel mit Sorge um die eigene Nation und einem *datong* der Prägung Kang Youweis wie mit anarchistischem Ideengut zu tun. Grundlage bildete die Annahme einer evolutionären Entwicklung hin zu einer staatenlosen Welt.³⁵

Cai war allerdings ganz offensichtlich davon überzeugt, daß dies nur ein Traum war, denn er schloß sich noch im selben Jahr der Guangfuhui 光復會 (Zurückeroberungsgesellschaft), einer der Vorgängerorganisationen der Tongmenghui, sowie einer Attentatsgruppe an,³⁶ die mit Explosivstoffen experimentierte. Er wollte insbesondere einige Schü-

³² Cai lernte 1903 einige Monate Deutsch, vertiefte dies aber erst später in Deutschland.

³³ Siehe Cai Shangsi S. 53–54.

³⁴ Abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 41–51. Vgl. auch die kurze Erörterung mit Textauszügen bei Cai Jianguo S. 135–138. (Die deutsche Übersetzung erklärt den Text fälschlicherweise zum „Roman“).

³⁵ Cai Yuanpei bringt vertraute Themen wie die Einteilung des Lebens in Phasen mit festgelegten Tätigkeiten, die Forderung nach technischer Erleichterung unangenehmer Arbeiten, Gleichheit aller, Abschaffung des Krieges und einer Einheitssprache. (Ge/Jiang/Li Bd. 1, bes. S. 44–51).

³⁶ Cai Shangsi erweckt den Eindruck, als sei Cai Yuanpei erst Mitglied der Tongmenghui (gegründet 1905) und dann der Attentatsgruppe geworden. So schilderte es später auch Cai Yuanpei selbst (vgl. Cai Jianguo S. 139). Hier liegt offenbar eine Verwechslung zwischen der Tongmenghui und der Guangfuhui (gegründet 1904) vor, da er 1904 zur Attentatsgruppe stieß, also zu einem Zeitpunkt, als die Tongmenghui noch gar nicht gegründet war.

lerinnen der „Patriotischen Mädchenschule“ entsprechend ausbilden und sprach dort gezielt über die Französische Revolution und die russischen Sozialrevolutionäre, um ihnen ein revolutionäres Vorbild an die Hand zu geben.³⁷ Seiner Meinung nach waren Frauen für Attentate „besonders geeignet“.³⁸

Die Attentatsgruppe unter Leitung des bereits früher erwähnten Yang Dusheng 楊篤生 war von Japan-Rückkehrern inspiriert, die sich dort bereits mit der Herstellung von Bomben beschäftigt hatten. Obwohl der Gruppe sogar ein Chemiker vermittelt wurde, gelangen die Experimente offensichtlich nicht.³⁹

Als 1905 in Tokyo die Tongmenghui gegründet wurde, ließ Cai sich zum Vorsitzenden für Shanghai einsetzen und blieb von da an Sun Yatsen verbunden. Dennoch beendete er bald seine aktive revolutionäre Tätigkeit und versuchte ein Regierungsstipendium für ein Studium in Europa zu ergattern. Das Angebot, statt dessen nach Japan zu gehen, schlug er aus, konnte aber 1907 seinen Wunsch verwirklichen, als Sun Baoqi, der vormalige chinesische Gesandte in Frankreich, mit dem 1902 Li Shizeng und Zhang Jingjiang gefahren waren, nun für Berlin bestimmt wurde. Cai reiste – im Gegensatz zu Li und Zhang – mit ihm über Land nach Deutschland, wo er bis zur Xinhai-Revolution blieb.

Cai und Li Shizeng hatten sich 1902 in Shanghai nur kurz kennengelernt, doch Cai und Wu Zhihui kannten sich gut. Kurz nach seiner Ankunft in Berlin suchte Li Shizeng Cai auf,⁴⁰ während Wu und Cai sich erst Anfang 1908 wieder trafen.⁴¹ Sie gewannen Cai für die Mitarbeit an *Xin shiji*, und er kam durch sie in engen Kontakt mit dem Anarchismus, besonders Kropotkins Werk.

1908 stieß der letzte Protagonist zur Pariser Anarchisten-Gruppe: Zhang Ji. Er stellte damit eine direkte Verbindung zwischen dem Tokyoer Zirkel und dem in Frankreich her, auch wenn sich viele involvierte Personen ohnehin schon – mehr oder weniger gut – kannten und alle zu diesem Zeitpunkt Tongmenghui-Mitglieder waren. Zhang Ji hielt sich nicht sehr lange in Paris auf, sondern zog für drei Monate in die Kommune von Aiglemont in Nordwest-Frankreich. Dort lebten Mitglieder verschiedener Nationalitäten nach anarcho-kommunistischen Grundsätzen zusammen. Wie Wu Zhihui in *Xin shiji* berichtete, war diese Kommune von einem französischen Anarchisten (einem Bruder des Attentäters Emile Henry) 1903 gegründet worden und funktionierte nach kommunistischen Grundsätzen.⁴² Zwar bezeichnete Wu sie als „neue Pfirsichblütenquelle“ abseits der Gesellschaft und betonte, daß *Xin shiji* nicht ganz auf derselben Linie liege, aber er zeigte sich beeindruckt von den Aktivitäten. So wurde der Anarchismus durch Vorträge und Publikationen propagandistisch gefördert. Auch hier wurde der Vegetarismus hochgehalten, was aber nichts

³⁷ Cai Shangsi S. 55, S. 144 und S. 242–243.

³⁸ Ibid. S. 242. In der neuesten Arbeit von Cai Jianguo wird dieser Aspekt ganz übergangen (vgl. z.B. S. 52–54).

³⁹ Krebs: *Shifu* ... S. 42. Vgl. auch Cai Shangsi S. 55–56.

⁴⁰ Yang Kaiping: ... *Li Shizeng* ... *nianpu* S. 20.

⁴¹ Yang Kaiping: ... *Wu Zhihui* ... *nianpu* S. 36.

⁴² Auch der Kommunegründer Fortuné Henry, verbrachte übrigens als militanter Anarchist 13 Jahre in Gefängnissen. Nach Maitron (S. 362–368) existierte die Kommune nur 1903–1906, doch hielt sich Zhang Ji schließlich 1908 dort auf, so daß Maitron hier zu korrigieren ist.

mit religiösen Motiven zu tun habe.⁴³ Zhang Ji selbst hatte ja wiederum in einem Brief an *Hengbao* berichtet, daß er täglich mit den Mitgliedern aus aller Herren Länder auf dem Feld schufete und gelegentlich auf dem Markt das Gemüse feilbiete. Dieser kommerzielle Akt sei nötig, um die anarchistischen Publikationen zu finanzieren, weshalb man darin keine Verletzung anarchistischer Prinzipien sehen solle.⁴⁴ Wie Zhang in seiner Autobiographie später erklärte, bestand die Kommune aus gut zehn Leuten aus sieben oder acht Ländern, hatte ein zweistöckiges Gebäude, eine Druckerei, eine Kuh und ein Pferd, womit das Gemüse zum Verkauf ins benachbarte Dorf befördert wurde.⁴⁵

Dennoch schien Zhang Ji dieses Leben nicht ganz zu fesseln, denn nach etwa drei Monaten verließ er die Kommune wieder und reiste in der Folge in Europa umher.

Erste Publikationen der „Weltgesellschaft“

Die 1906 in Paris gegründete „Weltgesellschaft“ („Shijieshe“ 世界社) wollte westliches Wissen chinesischen Lesern näherbringen. Dazu brachte sie verschiedene Publikationen heraus. Zum einen erschien eine illustrierte großformatige Zeitschrift (*Shijie huabao* 世界畫報), in der die neuesten kulturellen Strömungen, wichtige westliche Persönlichkeiten und neueste wissenschaftliche Erfindungen vorgestellt wurden. Die Zeitschrift, die Zhang Jingjiang von einer in Chinas Publikationsmetropole Shanghai gegründeten Zweigstelle der „Weltgesellschaft“ herausbringen ließ, war offensichtlich von hoher Druckqualität, denn sie erntete allgemein hohes Lob.⁴⁶ Die zweite Nummer, 1908 erschienen, brachte eine Beilage zu den „60 berühmtesten Persönlichkeiten“ der neueren Zeit, wozu z.B. auch Elisée Reclus gezählt wurde – und natürlich Marx.⁴⁷ Die Zeitschrift hatte eine Auflage von 10.000 Stück und zirkulierte in und außerhalb Chinas. Zhang Jingjiang war für die Finanzen zuständig, Chu Minyi für die Organisation, Wu Zhihui, Li Shizeng, Xia Jianzhong 夏堅仲 (auch er war mit Li und Zhang 1902 als Begleiter des chinesischen Gesandten nach Frankreich gekommen),⁴⁸ Zhuang Wenya 莊文亞 u.a.m. für die Beiträge bzw. Übersetzungen. Zhang Jingjiangs Frau übernahm die Rolle der Herausgeberin, und ein französischer Medizinprofessor fungierte als Berater.

Dieser verfaßte auch das Vorwort zur ersten Ausgabe, in dem er zum Ausdruck brachte, daß China zwar in den letzten 100–200 Jahren hinter der weltweiten Entwicklung zurückgeblieben sei, daß es aber gute Chancen habe, schnell aufzuholen. Schließlich gebe es keine hinderlichen abergläubisch-religiösen Traditionen (was natürlich als Spitze gegen das

⁴³ „Ran“ 燃: „You Yingshancun zhimindi jì“ 遊鷹山村殖民地記 (Bericht eines Besuchs der Colonie d’Aiglemont) in *Xin shiji* Nr. 53, S. 6–11.

⁴⁴ *Hengbao* Nr. 10, S. 2.

⁴⁵ Siehe sein „Huiyilu“ in *Zhang Puquan ... quanji* S. 236.

⁴⁶ Mir lag die Zeitschrift leider nicht vor. Auch die Autoren der genannten Arbeiten zu Persönlichkeiten der Pariser Anarchistengruppe scheinen sie nicht eingesehen zu haben. Hinweise auf ihre Aufmachung und den Inhalt lassen sich aus dem Rückblick ersehen, den *Lüou jiaoyu yundong* 旅歐教育運動 (Die Erziehungsbewegung der in Europa weilenden [Chinesen]), Tours 1916, anstellt. (Dort S. 3–6).

⁴⁷ Jiang/Li betonen in ihrer Anarchismusgeschichte (S. 72), daß damit zum ersten Mal in China ein Marx-Porträt erschien.

⁴⁸ Li und Xia gründeten außerdem zusammen eine Biologie-Gesellschaft.

Christentum im Westen gemeint war). (Dieses Argument sollte von der *Xin shiji*-Gruppe bis in die 1920er Jahre vertreten werden). Außerdem sei der Anschluß an den Rest der Welt für China wichtig, damit es nicht zu einem Konflikt der Rassen komme.⁴⁹ – Diese Einschätzung wurde offensichtlich auch von den chinesischen Mitarbeitern prinzipiell geteilt und nicht als westliche Überheblichkeit empfunden.

Neben dieser „bildenden“ Zeitschrift⁵⁰ gab die „Weltgesellschaft“ aber auch die anarchistisch-revolutionäre *Xin shiji* (s.u.) sowie ein *Xin shiji congshu* 新世紀叢書 (Sammlung Neues Jahrhundert) heraus. Außerdem erschienen noch kleinere Publikationen,⁵¹ von denen besonders Lis Übersetzung des Theaterstücks *Am Vorabend* einflußreich wurde. Dieses Stück, das (nach dem Verbot in Deutschland) damals in Paris mit Erfolg aufgeführt wurde, stammte von dem polnisch-stämmigen Schriftsteller Leopold Kampf und handelte von russischen Attentätern. Auch später sollte es in China noch einige enthusiastische Leser finden, u.a. Ba Jin (s.u.), und daher in eigener Weise dazu beitragen, daß der Anarchismus Anhänger in China fand.

Vermutlich schon vor Beginn der Zeitschrift selbst startete die *Xin shiji*-Gruppe gesondert die Broschüren-Reihe *Xin shiji congshu*, die im Wesentlichen durch Übersetzungen Li Shizengs, der zweifelsfrei am besten von allen das Französische beherrschte, bestritten wurde. Passagen daraus erschienen dann auch in der Zeitschrift *Xin shiji* selbst. 1907 wurden insgesamt sieben Broschüren in einem Band zusammengefaßt.⁵² Vorab wurde im Sammelband das Ziel der Reihe mit den Schlagworten der Französischen Revolution definiert: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, ergänzt durch den chinesischen Begriff des *datong*, sowie das Anstreben von „allgemeinen Prinzipien“ (*gong dao* 公道), „Wahrheit“, „kontinuierlicher Verbesserung“ und „Evolution“. Dieser auf den ersten Blick etwas heterogen anmutenden Mischung lag die Idee universalistischer Prinzipien zugrunde, die jedoch einem evolutionären Prozeß inhärent sein sollten. Insofern war – trotz der Voranstellung des Begriffs „Freiheit“ – der eigentliche Kernbegriff die „Evolution“.⁵³ Mit der

⁴⁹ Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 3–5.

⁵⁰ Obwohl diese Zeitschrift nicht so eindeutig revolutionär war wie *Xin shiji*, erregte sie doch den Argwohn der Oberen in China, was mit zu ihrem Ende beitrug. (Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 6).

⁵¹ Vgl. die Auflistung in *Lüou jiaoyu yundong* S. 36.

⁵² Da die Broschüren nur die Jahreszahl 1907 tragen, kann nicht entschieden werden, wann sie genau erschienen. Die Tatsache jedoch, daß alle sieben Broschüren noch handschriftlich erstellt wurden, während für die Zeitschrift bereits die Druckpresse zur Verfügung stand, weist darauf hin, daß sie schon vor der Zeitschrift *Xin shiji* erschienen waren. (Vgl. auch Li Shizengs kurze Bemerkung in seinen Erinnerungen in „Shiseng biji“, *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 96). Bei Zusammenstellung des *Xin shiji congshu* Bd. 1 war, wie die gedruckten Teile (Vorbemerkung, Inhaltsverzeichnis, Anhänge) zeigen, die Druckpresse vorhanden. Dieser Sammelband muß etwa zur Zeit des Beginns der Zeitschrift *Xin shiji* erschienen sein, denn bereits in Nr. 5 der (wöchentlichen) Zeitschrift erschien ein kritischer Leserbrief zur Revolutionsauffassung des *Xin shiji congshu*. Die Broschüren sind im Anhang des Shanghai-Nachdrucks (1947) wie auch des Tokyo-Teilnachdrucks (1966) der *Xin shiji* abgedruckt. Da nur im letzteren eine durchlaufende Paginierung gegeben wird, verweise ich im folgenden auf die Seitenzahlen der japanischen Ausgabe.

⁵³ Hier stand nicht nur Kropotkin, sondern auch besonders Elisée Reclus geistig Pate. Reclus hatte sich intensiv mit dem Verhältnis von Revolution und Evolution befaßt und eine bekannte Broschüre dazu verfaßt: *Évolution et révolution* (1880), später erweitert zu *L'évolution, révolution et l'idéal anarchique*.

Reihe wolle man dem chinesischen Publikum weltweit anerkannte Erkenntnisse präsentieren, weswegen es sich meist um Übersetzungen handele.⁵⁴

Insofern war die Reihe eine Art Mittelding zwischen der revolutionären *Xin shiji* und der illustrierten Informationszeitschrift *Shijie huabao*. Allerdings waren die Inhalte des *Xin shiji congshu* klar anarchistisch, was sie eng an die Zeitschrift *Xin shiji* band. Li Shizeng zeichnete stets mit dem Pseudonym „Tsunmin“ bzw. „Zhenmin“ 眞民 als Übersetzer bzw. Autor, in der Zeitschrift *Xin shiji* meist nur als „Zhen“. Der enge Zusammenhang der Reihe mit der Zeitschrift wie im übrigen auch mit *Xin shiji zakan* 新世紀雜刊 (Neues Jahrhundert: Varia), von denen zumindest eine Ausgabe, die die „Helden“ der chinesischen Revolutionsbewegung vorstellte, erhalten ist,⁵⁵ wird oft übersehen.

Die sieben in Band 1 des *Xin shiji congshu* zusammengefaßten Broschüren waren: 1. *Geming* 革命 (Revolution) von Li Shizeng; 2. *Libre Examen* von Paraf-Javal (übersetzt von Li Shizeng);⁵⁶ 3. Kropotkins *Aux jeunes gens* (übersetzt von Li Shizeng); 4. Kropotkins *L'ordre* (übersetzt von Li Shizeng); 5. Eltzbacher: „Sieben Anarchisten der Welt“ (Abschnitte aus Eltzbachers berühmtem Anarchismusbuch zu Godwin, Proudhon, Stirner, Tucker, Tolstoj, Bakunin und Kropotkin) (übersetzt von Li Shizeng);⁵⁷ 6. *Anarchie et communisme* von Carlo Cafiero (übersetzt von Li Shizeng);⁵⁸ 7. Eine Zusammenstellung der „revolutionären Attentate“ weltweit.⁵⁹ Der Band wurde vervollständigt durch Photos der „drei großen Anarcho-Kommunisten“: Bakunin, Kropotkin und Reclus (wobei Bakunin allerdings kein „Anarcho-Kommunist“ war, da diese Theorie ja erst nach seinem Tod unter Cafiero, Malatesta und Kropotkin in Abgrenzung von Bakunins „Kollektivismus“ entwickelt worden war!), gefolgt vom Hinweis auf zwei „anarcho-kommunistische Experimente“: Château du peuple bei Paris, wo man ein freies Zusammentreffen der Menschen fördern wollte,⁶⁰ und die Kommune in Aiglemont in den Ardennen, die Zhang Ji im Folgejahr (1908) besuchen sollte.⁶¹

In der ersten Broschüre, die Li Shizeng – wohl in enger Anlehnung an Elisée Reclus – selbst verfaßte,⁶² begründete er seine Revolutionsauffassung eingehender. Er stellte die

⁵⁴ *Xin shiji* Tokyo-Teilnachdruck, Anhang, S. 543.

⁵⁵ Ebenfalls im Anhang des Tokyo-Teilnachdrucks von *Xin shiji* enthalten. Diese Ausgabe befaßt sich primär mit Ma Fuyis 馬福益 Aufstand (1906). Die weiteren Publikationen waren – laut Jiang/Li S. 72 – Wu Yue 吳樾, Zou Rong 鄒容, Shi Jianru 史堅如 und Yu Zhimo 禹之謨 gewidmet.

⁵⁶ Paraf-Javal war individualistischer Anarchist und kritisch zum Anarcho-Syndikalismus. (Vgl. Maitron S. 255). *Libre examen* war 1901 erschienen. (Ibid. S. 681).

⁵⁷ Damit bestätigt sich Flemings Beobachtung, daß Eltzbachers „Kanon“ sich weitgehend in der Präsentation des Anarchismus niederschlug.

⁵⁸ Dieser Text stammte von 1880.

⁵⁹ Letztere ist in den beiden *Xin shiji*-Nachdrucken nicht enthalten.

⁶⁰ Die Beschreibung von Li Shizeng ist sehr knapp (S. 647 im Anhang des Tokyo-Teilnachdrucks der *Xin shiji*). Auch bei Maitron (S. 368–369) ist nur eine knappe Skizze zu finden. Er bezieht sich im Wesentlichen auf eine Broschüre zu dieser Unternehmung namens *Une expérience communiste: La colonie libertaire de St.-Germain* von 1908. Die Kolonie soll 1906–1907 bestanden haben (Maitron S. 357).

⁶¹ Wie aus der angegebenen Adresse hervorgeht, bezeichnete sich diese Kommune selbst als „communisme expérimental“. (Siehe Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, Anhang, S. 648). Die Kommune trug – laut Maitron – den Namen „L'essai“.

⁶² Er orientierte sich wohl an Reclus' genannter Broschüre *Évolution et révolution*. Diese selbst lag mir nicht vor, aber die erweiterte Fassung *L'évolution, révolution et l'idéal anarchique* (Neuaufgabe Paris 1979). (Erstausgabe ca. 1898). Später wurde Lis Fassung in anarchistischen Publikationen gelegentlich als „von

grundsätzliche Frage, was „Revolution“ bedeute, wozu man sie durchführen solle und wie. Gleich zu Anfang wird klar, daß seine Auffassung von Revolution eine anarchistische war, denn seine erste These lautete: die politische Revolution ist ein Anfang, die gesellschaftliche das Ziel.⁶³ Andererseits schuf seine „Erklärung“ des westlichen Begriffes „Revolution“ einige Verwirrung. Er analysierte den Begriff als „Re-evolution“ und zog zur Illustration das Beispiel der Erdumdrehung heran. Während Reclus ebenfalls die Evolution in kosmischen Dimensionen beschrieb, aber stets eine zeitliche Weiterentwicklung im Auge hatte, suggerierte Li mit seinem Bild eine ewige Wiederkehr, die im Gegensatz zur linearen Evolutionsvorstellung, die Li de facto teilte, stand – und damit letztendlich dem klassischen chinesischen Konzept von *geming* nahekam!⁶⁴ Andererseits übersetzte er „Re-evolution“ mit „vermehrtem Fortschritt“, was wiederum der Auffassung Reclus' (und Kropotkins) nahekam, die „Revolution“ als „beschleunigte Evolution“ auffaßten. Es ist fraglich, ob Li bewußt war, daß für viele Revolutionäre „Revolution“ und „Evolution“ einen direkten Gegensatz bildeten. Er jedenfalls sah offensichtlich beide auf einer Linie und folgte damit (stets unausgesprochen) Kropotkin und Reclus. Li selbst gab erst in einem späteren *Xin shiji*-Artikel eine unwidersprüchliche Erklärung des Verhältnisses von Evolution und Revolution. Danach verursachten Behinderungen des natürlichen Evolutionsprozesses eine Spannung, die sich dann in Revolutionen löse.⁶⁵ Revolutionen waren somit wie ein Dambruch künstlich gestauten Wassers. Lis Absicht war in jedem Falle, seine chinesischen Leser zu überzeugen, daß eine bloße Anti-Mandschu-Revolution zu wenig war, bzw. sie bestenfalls als Schritt auf dem Weg zur erhofften Gleichheit aller bezüglich des gesellschaftlichen Status und der Güter gelten könne. Demnach wäre die Stufenfolge: 1. Beseitigung des Kaisers; 2. Beseitigung aller Autoritäten; 3. Beseitigung aller Ungerechtigkeit durch eine gesellschaftliche Revolution.⁶⁶

Anschließend setzte sich Li mit zwei gängigen Einwänden auseinander, die von den Reformern um Kang Youwei und Liang Qichao erhoben wurden, nämlich die Unreife des chinesischen Volkes für eine moderne Nation und die Behauptung, daß durch eine Revolution die nationale Identität Chinas gefährdet würde. In typisch anarchistischer Manier wies Li auf die Widersinnigkeit hin, Chinas Unreife zur Freiheit mit autoritären Mitteln beheben zu wollen. Die ausländische Bedrohung wiederum sei zum einen weniger schlimm als die Versklavung durch die eigene Regierung, zum anderen gehe es nicht um den Sturz einer unfähigen Regierung, sondern darum, daß jedwede Regierung prinzipiell gegen die Freiheit stehe und deswegen beseitigt werden müsse.⁶⁷

Li Shizeng übersetzt“ bezeichnet, was zwar schon deshalb nicht zutreffen kann, weil Li stets auf die chinesische Situation Bezug nimmt, doch reflektiert dies den engen Zusammenhang mit Reclus' Broschüre.

⁶³ Ibid. S. 551.

⁶⁴ Zu einer Gegenüberstellung des chinesischen klassischen Verständnisses von *geming* und des modernen Revolutionsgedankens vgl. Léon Vandermeersch: „L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise: Le „changement de mandat“ et la restauration de l'ordre cosmique“ in *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 1983, S. 11–20 (auch wenn man über Vandermeersch's Schlußfolgerung geteilter Meinung sein kann).

⁶⁵ „Jinhua yu geming“ 進化與革命 (Evolution und Revolution) in *Xin shiji* Nr. 20, S. 1. („Jinhua“ wird von Li explizit für „Evolution“ gebraucht, obwohl der Begriff auch für „Fortschritt“ steht).

⁶⁶ Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, Anhang, S. 551.

⁶⁷ Ibid. S. 552–553.

Außerdem sei die soziale Revolution der weltweite Trend und China somit Teil der Entwicklung, denn Nationalismus diene immer nur den Interessen einiger weniger (Herrscher oder Regierung), Sozialismus dagegen verkörpere die Sehnsucht des Volkes nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und der einen Welt des *datong*.

Damit stand Li jedoch vor dem Problem, den Einwand der Reformer zu entkräften, daß China also erst aufholen müsse. Li ging offensichtlich davon aus, daß China als Teil der Menschheit zu betrachten sei und daher nicht als einzelnes Land nochmals Erfahrungen wiederholen müsse, die andernorts schon gemacht worden waren, so wie ein heutiger Mensch nicht nochmals beim Einzeller anfangen müsse.

Auch dem Einwand, daß China, wenn als bloßer Teil der Welt betrachtet, de facto den kürzeren ziehen würde, zumal nicht alle Menschen die gleichen hehren Überzeugungen hegten und ein „schwaches“ China daher ausgenutzt werden würde, begegnete Li auf der gleichen Ebene. Das Denken in Nationen an sich sei schon falsch, da die wahre Trennung zwischen Oben und Unten in der Gesellschaft verlaufe, nicht an Staatsgrenzen. So ließen schließlich in jedem Krieg die einfachen Leute beider Seiten ihr Leben, egal, welche Seite gewinne. Wenn eine Sache aber gerecht sei, könne man auch andere davon überzeugen, zumal die weltweite Entwicklung in der Realität zeige, daß die soziale Revolution überall auf dem Vormarsch sei. Li führte als konkretes Beispiel dafür den Maifeiertag an, den er dem „Sozialismus und Anarchismus“ zuordnete. Interessanterweise nannte er hier die Aufgabenverteilung: „sozialistische Bewegung“ (organisierte Aktivitäten wie Streiks waren gemeint) und „anarchistische Attentate“. Damit wird klar, daß Li nicht nur Sozialismus und Anarchismus als Brüder in Eintracht auffaßte – obwohl er sich ja, wie gesehen, de facto dem anarchistischen Verständnis anschloß –, sondern daß er hier auf das alte Klischee vom Anarchisten als Attentäter und dem „friedlichen“ Sozialisten zurückgriff. M.a.W.: Li war offensichtlich noch beeinflusst von verschiedenen westlichen Positionen und hatte die Thematik noch nicht ganz durchdrungen.

Sein persönliches Credo faßte er am Ende seiner Schrift zusammen, indem er die Revolution im Negativen wie Positiven definierte: Sie sei weder ein momentaner Wutausbruch, noch Rache, noch bloße Bemächtigung von Macht und Privilegien anderer. Vielmehr strebe sie Freiheit (Abschaffung von Macht), Gleichheit, Brüderlichkeit, *datong*, Gerechtigkeit,⁶⁸ Wahrheit, Verbesserung und stete Weiterentwicklung (Evolution) an. Die probaten Mittel dazu waren für Li Propaganda, Widerstand (Verweigerung der Steuereintreibung und des Wehrdienstes, Streiks und Blockade des Handels), Massenorganisationen, Attentate („um mit einer Granate oder Pistole die Gewalt zu beseitigen und Gerechtigkeit auszubreiten“) sowie Massenerhebungen.

Zur Illustration und um den direkten Bezug zu China zu unterstreichen, fügte er vier Bilder, gezeichnet von Oswald Hubert an,⁶⁹ worin der Müßiggang der chinesischen Oberschicht angeprangert (Bild 1), die Position der zwischen Traditionalismus und Reformismus Schwankenden verspottet (Bild 2), die Unzulänglichkeit der Anhänger einer bloß nationalen Revolution herausgestellt (Bild 3) und die einzig befriedigende Lösung präsen-

⁶⁸ In diesem Sinne könnte man den Begriff der „allgemeinen Prinzipien“ (*gongdao* 公道) inhaltlich charakterisieren. *Gong* 公 steht im Gegensatz zu *si* 私 (selbstisch).

⁶⁹ Zu Hubert ist mir leider nichts weiter bekannt. Er zeichnete mit O. H. Auf Bild 4 ist jedoch der vollständige Name verzeichnet. (Seine Zeichnungen finden sich auch in den anderen Bänden des *Xin shiji congshu*).

tiert wurde: die Zerstörung aller Autorität, sei es staatlicher, militärischer oder religiöser Art, zum Erlangen des *datong*.⁷⁰

Dieses Pamphlet Lis war die präziseste Zusammenfassung der Revolutionsvorstellung der *Xin shiji*-Gruppe, auch wenn die einzelnen Gruppenmitglieder nicht in allem auf einer Linie lagen. Bemerkenswert ist zum einen, daß Li hier geradezu katechismusartig seinen Lesern die anarchistische Lehre präsentierte. Zum anderen zeigt das Pamphlet, wie erwähnt, ein noch wenig differenziertes Verständnis der westlichen Situation, zog aber stets die Parallele zu China, was eben das eigentliche Anliegen war. Diese Charakteristika hielten sich dann auch durch die ganze Zeitschrift *Xin shiji* hindurch. Die Auswahl der Übersetzungsvorlagen für die weiteren Bände der Reihe *Xin shiji congshu* (s.o.) unterstrich jedoch, daß Li sich de facto stark an Kropotkin und dem Anarcho-Kommunismus orientierte.

Die Zeitschrift Xin shiji und ihre Themen

Die Zeitschrift: Die Wochenzeitschrift *Xin shiji*, die die Pariser Gruppe ab Juni 1907 herausgab, erschien fast zur gleichen Zeit wie *Tianyi* in Tokyo. Als Publikationsorgan der „Weltgesellschaft“ demonstrierte sie deren anarchistisch-revolutionäre Überzeugungen. *Xin shiji*, mit dem Esperanto-Untertitel „La Novaj Tempoj“ unterlegt,⁷¹ bezog sich mit der Namensgebung auf das wichtige französische anarchistische Blatt *Les temps nouveaux*, welches von Jean Grave herausgegeben wurde und in der Nachfolge von Kropotkins *Le Révolté* bzw. dann *La Révolte* stand. Auch die Adresse übernahm *Xin shiji* von *Les temps nouveaux*, gab die gleiche Druckerei und den gleichen presserechtlich Verantwortlichen an⁷² und erschien am selben Wochentag.⁷³ Die Idee eines Esperanto-Untertitels übernahm man ebenso von westlichen Genossen.⁷⁴

Li Shizeng hatte im März 1907 in *Les temps nouveaux* einen mit „Tsunmin“⁷⁵ gezeichneten Artikel über den Aufstand von Ma Fuyi (Ende 1906) publiziert.⁷⁶ Ansonsten aber scheint de facto die Kommunikation mit den französischen Genossen nicht sehr ausgeprägt gewesen zu sein. Immerhin dauerte es bis Dezember 1907, daß die Leser von *Les temps nouveaux* von der Existenz einer chinesischen anarchistischen Zeitschrift in Paris erfuhren.⁷⁷ Zwar erschienen gelegentlich Berichte über die allgemeine Situation in China,

⁷⁰ Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, Anhang, S. 551–562.

⁷¹ Die Wortfolge „La Tempoj Novaj“ der Nr. 1 wurde ab der Nr. 2 entsprechend der korrekten Wortfolge im Esperanto umgestellt. Ab Nr. 81 wurde der Untertitel in „Le Siècle Nouveau“ umgeändert.

⁷² Er wird ab Nr. 2 genannt. Ab Nr. 81 unterschied er sich von *Les temps nouveaux*, ebenso die Druckerei.

⁷³ Die wöchentliche Erscheinungsweise hielt sie im großen und ganzen bis Nr. 113 durch. Die Zeitschrift endete mit Nr. 121.

⁷⁴ *Les temps nouveaux* selbst führte keinen Esperanto-Untertitel, doch wurde das Esperanto in anarchistischen Kreisen weithin diskutiert. Auch *Les temps nouveaux* schrieb darüber (z.B. am 21. und 27. 7. 1906: „Une langue internationale“; am 9. 2. 1907 Vorstellung einiger Esperanto-Publikationen). In *Xin shiji* wurde das Esperanto später ein wichtiges Thema (s.u.), doch ist nicht ganz klar, auf welchem Wege die Gruppe damit in Berührung kam.

⁷⁵ Dies war seine Transkription seines Pseudonyms „Zhenmin“ 眞民.

⁷⁶ *Les temps nouveaux*, 16. 3. 1907, S. 5. Der Bericht enthielt chinesische Schriftzeichen, die möglicherweise schon mit der von Zhang Jingjiang besorgten Druckpresse gedruckt wurden.

⁷⁷ *Ibid.*, 14. 12. 1907, S. 6–7.

doch außer der weiteren Information im Juli 1908, daß in Tokyo von chinesischen Anarchisten die Zeitschrift „Equity“ (*Hengbao*) herausgegeben werde,⁷⁸ konnten die französischen Leser nichts weiter zum chinesischen Anarchismus erfahren. Auch die Einstellung der *Xin shiji* 1910 wurde mit keinem Wort erwähnt. Über die japanische anarchistische Szene war man dagegen vergleichsweise gut informiert, da japanische Genossen offensichtlich ihre Zeitschriften zuschickten und manchmal auch Briefe beilegte. So scheinen die chinesischen Anarchisten in Paris, trotz räumlicher Nachbarschaft, ihre Zeitschrift ganz unabhängig von den französischen Genossen geführt zu haben.⁷⁹ Man hat den Eindruck, daß sie *Xin shiji* als für China, aber nicht für den „Weltanarchismus“ relevant ansahen, bzw. daß ihre primäre Motivation keine „internationalistische“ war.⁸⁰ So gesehen waren sie – bei allem erklärten Anarchismus – durchaus primär ihrer eigenen Nation verpflichtet. Daß sie außerdem alle Sun Yatsens Tongmenghui angehörten, paßte da nur ins Bild.

Xin shiji benutzte – in klarer Abgrenzung von dem unter den Qing noch üblichen Mondkalender – als Datierung konsequent die westliche, ersetzte aber die Jahrhundertangabe „19“ durch „neues Jahrhundert“. Im Editorial der Nr. 1 wurde die Zeitschrift als „revolutionär“ deklariert. Dabei wolle man sich „universellen Prinzipien“ verpflichten und verschiedene Meinungen zu Wort kommen lassen. „Universell“ war allerdings nicht statisch gedacht, sondern die Herausgeber waren davon überzeugt, daß das grundlegendste Gesetz überhaupt die Evolution sei. Daher sprachen sie von der „evolutiven Revolution“.⁸¹ Entsprechend diesem evolutiven Charakter setzten sie die Revolution des neuen Jahrhunderts nicht nur einfach der des alten Jahrhunderts entgegen, sondern schoben eine Übergangsphase dazwischen. Demnach entwickelte sich das Revolutionskonzept von der bloßen Auswechslung eines Regimes über die Errichtung eines neuen Regierungssystems hin zur Abschaffung der Regierung überhaupt.⁸² Diese Evolution wollte *Xin shiji* u.a. am Beispiel der europäischen Revolutionsgeschichte verfolgen und sah als Trend der Zukunft die anarcho-kommunistische Gesellschaft.

⁷⁸ Ibid., 11. 7. 1908, S. 6.

⁷⁹ Ein Vergleich der beiden Zeitschriften zeigt, daß *Xin shiji* – entgegen häufiger Behauptung – auch kaum Artikel oder Informationen von *Les temps nouveaux* übernahm. (Ausnahme: der Bericht über den Sozialisten-Kongreß in Stuttgart in *Xin shiji* Nr. 14, S. 1). – Es ist weiterhin interessant zu vermerken, daß Jean Grave, der Herausgeber der französischen Zeitschrift *Les temps nouveaux*, später in seinen Erinnerungen diese erste Gruppe ihm bekannter Chinesen noch nicht einmal klar als „anarchistisch“ einstuft und nur erwähnt, sie hätten ihn gebeten, die Postanschrift benutzen zu dürfen. Ansonsten charakterisiert Grave die Gruppe nur als „Mithelfer“ an der Revolution zum Sturz des Kaiserreiches! (Jean Grave: *Quarante ans de propagande anarchiste*, hrsg. von Jean Maitron, Paris 1973 [Erstausgabe 1930], S. 541). Erst im Zusammenhang mit der jüngeren Generation chinesischer Anarchisten, mit denen Grave in den 1920er Jahren Kontakt hatte, spricht er von „Anarchisten“ (ibid.)!

⁸⁰ Insofern ist die von Bastid in ihrem Vortrag zu Li Shizeng als Besonderheit an Li herausgestellte „universalistische Einstellung“ zu relativieren. Wie sie selbst bemüht ist hervorzuheben, wollte er kein Parteigänger der Franzosen sein. Allerdings verlief offensichtlich auch im Kontakt mit den anarchistischen französischen Genossen die Beziehung weitgehend als „Einbahnstraße“, in signifikantem Kontrast zu den wesentlich „internationalistischer“ eingestellten japanischen Anarchisten.

⁸¹ Siehe *Xin shiji* Nr. 1, S. 1. Ich lege im Folgenden den kompletten Nachdruck der Zeitschrift (Shanghai 1947) zugrunde. Der meist zitierte japanische Nachdruck enthält nur die Nummern 1–77. Der Shanghai-Nachdruck wurde von Li Shizeng selbst betreut. Er benutzte dabei die komplette Ausgabe, die Wu Zhihui aufbewahrt hatte.

⁸² Nr. 1, S. 2.

Die Entwicklung nach vorn bedurfte aber auch der Analyse des Bestehenden. Daher sollten in *Xin shiji* auch ausgiebig Mißstände der chinesischen Kultur angeprangert werden. Die erste Nummer distanzierte sich daher sofort von Konfuzius, der im Heute keinen Platz mehr habe.⁸³

Die Herausgeber stellten gleich klar, daß sie mit „traditionalistischen“ Ansätzen, wie sie z.B. Liu Shiwei oder auch die *Minbao* öfters vorbrachten, nichts zu tun haben wollten. Im Rückblick auf das erste Jahr ihres Erscheinens definierten die Herausgeber die Zeitschrift schließlich kurz und bündig mit den Schlagworten „Anti-Religion“, „Anti-Familie“, „Anti-Privateigentum“, „Anti-Nationalismus“, „Anti-Militarismus“, also „Anti-Macht“ oder eben „Anarchismus“.⁸⁴

Die Artikel erschienen zunächst ganz anonym, dann unter Pseudonymen. Hauptbeitragende waren Li Shizeng und Wu Zhihui, auch wenn die Zuordnung nicht immer eindeutig ist.⁸⁵ Es ist daher gut möglich, daß die Rolle Lis und Wus aufgrund sichererer Zuschreibungen dominierender erscheint, als sie es in Wirklichkeit war, während andere Beitragende ungerechtfertigt an den Rand geschoben werden.⁸⁶ Eine Schätzung – die leider das

⁸³ Ibid. S. 3. (Die erste Nummer brachte noch keine mit Pseudonym gezeichneten Artikel und präsentierte sich als „Gemeinschaftsnummer“ der Herausgeber).

⁸⁴ „Benguan guangao“ 本館廣告 (Ankündigung in eigener Sache), Nr. 52, S. 1 (20. 6. 1908).

⁸⁵ Leider wird dieses Problem bei Sekundärstudien nie richtig thematisiert. Weitgehende Einigkeit besteht für Li Shizeng bei den Pseudonymen „Zhen“ 真 (Wahrheit) und „Zhenmin“ 真民 (Wahrer Bürger) (nur Xu Wentang: „Li Yuying ...“ [S. 181] nimmt kommentarlos „Min“ 民 dazu, ebenso Lu Zhe: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi shigao*, S. 90 und S. 92. Doch gilt „Min“ meist als Pseudonym Chu Minyis, was m.E. zutrifft). (Hong Dexian 洪德先: „Xin shiji“ chuangkan shimo jiqi yanlun zhi fenxi“ „新世紀“ 創刊始末及其言論之分析 [Die Gründung der *Xin shiji* und eine Analyse der Beiträge] in *Qinyi xuebao* 勤益學報 [Qinyi-Bulletin], Nr. 5, 25. 10. 1987, S. 491–517, dort S. 505 und S. 515, Anm. 89 und 90, fügt noch „Liuying geming xianfengzu“ 留英革命先鋒卒 [In England weilender Vorkämpfer der Revolution] und „Gemingdang zhi yifenzi“ 革命黨之一份子 [Ein Anhänger der revolutionären Partei] hinzu, allerdings ebenfalls ohne Nennung von Gründen für diese Identifizierung. Mir scheint sie fragwürdig, zumal Li sich [wenn seine chronologische Biographie nichts unterschlägt], in den Jahren des Erscheinens der *Xin shiji* beispielsweise nie in England aufgehalten hat).

Wu Zhihui werden viele Pseudonyme zuerkannt. „Ran“ 燃 (Anzünden), „Ranliao“ 燃料 (Brennstoff), „Yi“ 夷 (Barbar) und „Jingheng“ 敬恆 (sein Vorname) sind allgemein akzeptiert, hinzu kommen – laut seiner chronologischen Biographie – noch „Zhongguo zhi yiren“ 中國之一人 (Ein Chinese), „Ping liangxin zhe“ 憑良心者 (Der sich auf sein Gewissen verläßt), „Liu ci du zhe“ 留此讀者 (Ein Leser, der dies hinterläßt), „Liuying yike“ 留英一客 (Ein Gast in England), „Wuzhengfudang yiren“ 無政府黨一人 (Ein Anarchist), „Gemingdang de yi fenzi“ 革命黨之一份子 (Ein Anhänger der revolutionären Partei) (vgl. die oben erwähnte Zuordnung bei Hong Dexian zu Li Shizeng) „usw.“. (Siehe Yang Kailing: ... *Wu Zhihui ... nianpu* S. 35). Das recht häufig auftauchende „Siwu“ 四無 (Vier Nicht) scheint ebenfalls Wu zu sein, da einer der entsprechend gezeichneten Artikel (aus *Xin shiji* Nr. 58) in *Wu Zhihui xiansheng xuanji* 吳稚暉先生選集 (Ausgewählte Werke Herrn Wu Zhihuis), 2 Bde., Taipei 1964 (dort Bd. 2, S. 225–228) aufgenommen wurde.

Chu Minyi wird meist das Pseudonym „Min“ 民 (Bürger) zuerkannt. Cai Yuanpeis Pseudonym(e) werden leider nirgends genannt, aber man weiß, daß er mitarbeitete. Außerdem wäre auch zu fragen, warum ein Autor, der mehrere Pseudonyme verwendete, jeweils mit einem bestimmten zeichnete. Normalerweise kann man davon ausgehen, daß die Wahl nicht zufällig war, sondern der Autor in verschiedene Rollen schlüpfte.

⁸⁶ Wie gesagt, ist Cai Yuanpeis Rolle nicht konkret greifbar. Zhang Jingjiang wird immer nur eine finanzielle Rolle zugebilligt, aber es ist nicht auszuschließen, daß auch er Beiträge verfaßte. Chu Minyis Rolle

Pseudonym-Problem nicht weiter erörtert – gibt an, daß Wu und Li über die Hälfte der *Xin shiji*-Artikel verfaßten.⁸⁷ Die Li zuerkannten seien wiederum zu fast 75% Übersetzungen, welche insgesamt ca. 30% der ganzen Zeitschrift darstellten.⁸⁸ Damit kann in jedem Fall festgehalten werden, daß Übersetzungen einen wichtigen Teil der Zeitschrift ausmachten, und daß diese weitgehend von Li, dem sprachlich bewandertsten, beigesteuert wurden. Außerdem erschienen in der Zeitschrift viele Leserzuschriften, die nicht nur die Vielfalt in der Zeitschrift steigerten und ausgiebig die Probleme von Auslandsstudenten diskutierten, sondern auch zeigten, daß *Xin shiji* einen weiten Leserkreis hatte. Aufgrund der Zuschriften und der Informationen über andere Zeitschriften, mit denen möglicherweise ein Austausch stattfand, kann für die Verbreitung angenommen werden, daß *Xin shiji* außer unter in Westeuropa lebenden Chinesen auch in Nordamerika, Japan, Singapur, Hongkong, aber auch in China selbst zirkulierte. Immerhin las (Liu) Shifu, der später führende chinesische Anarchist, während seines Gefängnisaufenthaltes in Kanton (s.u.) heimlich die *Xin shiji*, die ihm via Hongkong zugeschmuggelt wurde. Auch in Shanghai schien sie gelesen worden zu sein.⁸⁹ Inwieweit sie jedoch ins Landesinnere vordringen konnte, ist nicht festzustellen.⁹⁰ Bekannt ist nur, daß ihr Format an der eines Kopfkissens ausgerichtet wurde, denn die Zeitschrift wurde in Kopfkissen per Schiff nach China (und Japan) geschmuggelt.⁹¹ In jedem Fall fühlte sich der Qing-Hof mehrfach genötigt, die Einfuhr der Zeitschrift zu verbieten und auf Frankreich Druck auszuüben, damit sie in Paris nicht mehr gedruckt werden dürfte. Dem kam die französische Regierung mit Verweis auf die liberalen Pressegesetze jedoch nicht nach. Li berichtet sogar mit Stolz und Ironie, daß *Xin shiji* zwar nur von einer kleinen Gruppe getragen werde, aber dennoch einen großen Bekanntheitsgrad erreicht habe, wofür nicht zuletzt der Versuch der Qing-Regierung, sie unterdrücken zu lassen, gesorgt habe. Dies ging nämlich durch die gesamte Presse und verhalf damit der Zeitschrift zu unverhoffter Publizität.⁹²

Xin shiji gab ein durchaus vielfältiges Bild ab. Selbst Li Shizeng und Wu Zhihui, die Hauptbeitragenden, lagen ideologisch nicht ganz auf einer Linie. Li erinnerte sich später, daß Wu anfangs dem Anarchismus gegenüber noch einige Vorbehalte hatte (s.o.).⁹³ So war

könnte ebenfalls über die Identifizierung des einen Pseudonyms hinausgehen. Wahrscheinlich trugen zeitweise auch Wang Jingwei und natürlich Zhang Ji zur Zeitschrift bei.

⁸⁷ Hong Dexian 洪德先: „Xinhai geming qian de shijieshe ji wuzhengfuzhuyi sixiang“ 辛亥革命前的世界社及無政府主義思想 (Die Weltgesellschaft vor der Xinhai-Revolution und das anarchistische Denken) in *Shihuo yuekan* 食貨月刊 (Shihuo-Monatszeitschrift) Bd. 12, Nr. 2, Mai 1982, S. 17–28, dort S. 21. Siehe auch den weiteren, bereits erwähnten, Artikel Hong Dexians: „‘Xin shiji’ chuangkan ...“ S. 499.

⁸⁸ Hong Dexian: „‘Xin Shiji’ chuangkan ...“ S. 504.

⁸⁹ Siehe z.B. den Dank der Redaktion für Spenden in Nr. 101, S. 1.

⁹⁰ Spätere chinesische anarchistische Publikationen veranschlagten die Verbreitung im Inneren Chinas als sehr gering. Siehe z.B. *Jinhua* 進化 Nr. 3, März 1919, Esperantoteil. Dies würde auch erklären, warum (Liu) Shifu und seine Gefolgsleute später immer wieder Auszüge aus *Xin shiji* nachdruckten.

⁹¹ Siehe das Nachwort von Hirano Gitarō 平野義太郎 zum Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, S. 2, der dies von Takeuchi Zensaku erzählt bekommen haben will. (Das Format änderte sich übrigens mit Nr. 53 mit dem Hinweis, daß die Zeitschrift so besser nach China einzuführen sei. Siehe Nr. 53, S. 1.)

⁹² Siehe Lis Anmerkungen zu Kropotkins Wertschätzung der Propaganda in *Xin shiji* Nr. 17, S. 1.

⁹³ Allerdings ließ Wu dies in der Zeitschrift selbst nicht direkt durchblicken. So sprach er z.B. in Nr. 2, S. 2, im Zusammenhang mit der Bewertung der Ideen Sun Yatsens von der darüber hinausgehenden „Position

Li wohl die ideologisch treibende Kraft.⁹⁴ Durch seine Übersetzungen und andere Beiträge war er auch der eigentliche Verbreiter westlichen Gedankengutes. Wu hingegen beschäftigte sich stärker mit eigentlich chinesischen Problemen und kommentierte die Entwicklungen der chinesischen revolutionären Szene, die er persönlich schließlich auch viel besser kannte als der junge Li Shizeng.

Xin shiji verfolgte vor allem die Themen „westliche Religionsgeschichte und Anarchismus“, „Revolution in China“, „Frau, Ehe und Familie“, „Religion“, „Kultur“ und „Sprache“, womit deutlich wird, daß die Zeitschrift nicht nur eine politische Doktrin verbreiten wollte, sondern einen gesamtgesellschaftlich-kulturellen Horizont hatte.

Das Thema „Westliche Revolutionsgeschichte und Anarchismus“: In der chinesischen Präsentation der westlichen Revolutionsgeschichte nahm natürlich Frankreich den wichtigsten Platz ein. Der Französischen Revolution wurde die Ahnenrolle in der Revolutionsgeschichte zugeschrieben,⁹⁵ doch war es besonders die Pariser Kommune, die als Modell für die künftig einzuschlagende Richtung dienen konnte. Das Wegweisende an ihr sei zum einen die „freie Organisation durch die Bürger selbst“, zum anderen die „Überführung der Güter in Allgemeinbesitz“ gewesen.⁹⁶ Doch auch die aktuellen „revolutionären Aktivitäten“ in Frankreich kamen zur Sprache,⁹⁷ wozu vor allem auch Arbeiterorganisationen und Streiks gehörten.⁹⁸ Schließlich wurde auch ein historischer Abriss der „französischen anarchistischen Bewegung“ in Übersetzung gegeben, der die Aktivitäten der frühen 1880er heraushob.⁹⁹ Ein zweiter Schwerpunkt war Rußland mit seiner revolutionären Tradition wie auch die Attentatstradition überhaupt, die im allgemeinen Verständnis besonders Rußland verkörperte.¹⁰⁰ Ab Nr. 33 richtete Li eine eigene Kolumne ein, in der über die „revolutionären Aktivitäten“ weltweit berichtet wurde.

von uns von *Xin shiji*. Seine anfängliche ideologische Zurückhaltung zeigte sich vielmehr in seiner Konzentration auf chinesische bzw. allgemeine Themen.

⁹⁴ Dies sei auch deshalb unterstrichen, da häufig in der chinesischen Geschichtsschreibung die Tendenz besteht, dem Ältesten und am bekanntesten Gewordenen einer Gruppe, in diesem Falle also Wu Zhihui, automatisch die Führungsrolle zuzuordnen.

⁹⁵ Nr. 1, S. 1. In der Nr. 5 und der Nr. 12 wurden Auszüge aus Reden Marats und Robespierres gegen die Royalisten übersetzt. – Vergleicht man diese prinzipiell positive Einstellung zur Französischen Revolution mit der anderer chinesischer Revolutionäre, so schien sie eher aus dem Rahmen der oft pessimistischen Einschätzungen zu fallen. (Vgl. Marianne Bastid: „L'ouverture aux idées d'occident: Quelle influence de la Révolution Française sur la révolution républicaine de 1911?“ in *Extrême-Orient, Extrême-Occident* Nr. 2, 1983, S. 21–38. Bastid hält den Einfluß der Französischen Revolution auf die Xinhai-Revolution für gering).

⁹⁶ Nr. 1, S. 2.

⁹⁷ Nr. 2, S. 2–3; Nr. 5, S. 3.

⁹⁸ In Nr. 4, S. 2, wird das Konzept einer „Gewerkschaft“ erläutert. Siehe auch die Hinweise auf französische Publikationen, z.B. in Nr. 21, S. 2, und Nr. 31, S. 3. In Nr. 49, S. 2–3, wird die Gewerkschaft der französischen Stahlarbeiter vorgestellt; in Nr. 77 (S. 14) über neue Methoden der Gewerkschaften berichtet; Nr. 92 (S. 8) referiert über einen Streik in Paris.

⁹⁹ Nr. 53 – Nr. 65 als mehrteiliger Beitrag.

¹⁰⁰ Auch chinesische Attentate wurden jedoch erörtert (s.u.). – Der folgende kurze Überblick über die zu Rußland bzw. der Attentatstradition einschlägigen Artikel zeigt, daß diese Themen in *Xin shiji* eine kontinuierliche und oft ineinander verschränkte wichtige Rolle spielten: In Nr. 8, S. 2, erschien ein kurzer Bericht über die russische revolutionäre Zeitschrift *Revoljucionnaja rossija* und die jüngsten Attentate.

Da 1907, als *Xin shiji* zu erscheinen begann, in Amsterdam der Anarchistenkongreß sowie der Kongreß der Internationalen in Stuttgart stattfanden, wurden selbstverständlich die Themen „Sozialismus“ und „Anarchismus“ in der chinesischen Zeitschrift aufgegriffen, wobei man es aber bei reiner Beobachtung beließ. Obwohl ja zumindest Li Shizeng in französischen Anarchistenkreisen als „Anarchist“ eingeführt worden war, war er offensichtlich nicht zum Anarchistenkongreß eingeladen bzw. scheint sich auch nicht darum bemüht zu haben.¹⁰¹ Trotz der geographischen Nähe war keiner der Gruppe oder sonst einer der sich in Europa aufhaltenden Chinesen bei einem der Kongresse anwesend.

In der *Xin shiji* wurde im Rahmen der Vorstellung westlicher Revolutionsgeschichte besonders den „Vätern des Anarchismus“ Raum gegeben. In Nr. 7 erschien der kurze Eltzbacher-Abschnitt zu Proudhon, den schon das *Xin shiji congshu* 5 (s.o.) gebracht hatte, in Nr. 9–10 folgte eine Vorstellung der Lehre Bakunins – stets übersetzt aus Eltzbacher.¹⁰² Am ausführlichsten jedoch wurde schließlich Kropotkin (in Nr. 12, 15, 16, 17) präsentiert.¹⁰³ Interessanterweise fügt Li Shizeng, der all diese Vorstellungen aus Eltzbacher übersetzt hatte, hier auch eigene Bemerkungen bei, die die Relevanz der Kropotkinschen Aussagen für China unterstreichen sollten.¹⁰⁴ Ziel war dabei, die Notwendigkeit der Revolution und die Unsinnigkeit des Parlamentarismus herauszuheben.¹⁰⁵

Nr. 10 brachte zwei weitere Beiträge zum Thema Attentat, Nr. 16 (S. 3) einen zu französischen Attentätern, Nr. 23 (S. 2) zu italienischen. Nr. 25 (S. 2) berichtete vom Attentat auf den spanischen König, Nr. 27 (S. 2–3) informierte über Sof'ja Perovskaja; Nr. 28 (S. 2) über die russischen Revolutionärinnen allgemein. Russische revolutionäre Aktivitäten wurden von Wu Zhihui ausführlich erörtert und kommentiert. Siehe Nr. 32 (S. 3), Nr. 33 (S. 3–4), Nr. 35 (S. 1–3), Nr. 36 (S. 2–3), Nr. 37 (S. 3).

In Nr. 34 (S. 2–3) wurde mit einer ganzen Liste von Attentaten weltweit begonnen, weitergeführt in Nr. 52 (S. 2–3). Nr. 36 (S. 2) berichtete vom Attentat auf den portugiesischen König. Nr. 40 (S. 2–3) listete die durch Attentate getöteten Herrscher der letzten 50 Jahre auf. Nr. 41 (S. 1–2) stellte wieder herausragende russische Revolutionäre vor, Nr. 45 (S. 3–4) speziell Marija Spiridonova, die 1906 ein Attentat auf einen General verübt hatte. In Nr. 46 (S. 2–3) wurde in einem Abschnitt über anarchistische Ereignisse und „revolutionäre Örtlichkeiten“ auf die Attentatspraxis abgestellt. Nr. 48 (S. 4) befaßte sich mit dem berüchtigten französischen Attentäter Ravachol.

In Nr. 73 (S. 10–13) und Nr. 76 (S. 11–14) übersetzte Wu Zhihui einen Artikel des Kropotkin nahestehenden Varlaam Čerkezov (zu ihm siehe Nettlau: *Geschichte der Anarchie* ..., z.B. Bd. 4, S. 403) über Tolstoj und dessen Systemkritik. Ab Nr. 84 (bis Nr. 93) stellte Wu dann Materialien für eine zusammenhängende Darstellung der russischen revolutionären Bewegung zusammen. In Nr. 90 bis Nr. 94 übersetzte Li einen weiteren Artikel von Čerkezov, diesmal zur Situation Rußlands (Weiterführung in Nr. 98–100 und Nr. 113). Wu Zhihui wiederum berichtete in den Nummern 104–106 über von Asiaten verübte Attentate, und in Nr. 106 verfaßte er einen Artikel über den russischen Zaren.

¹⁰¹ In *Xin shiji* Nr. 6 vom 27. 7. 1907 wurde bereits auf den Kongreß hingewiesen, der erst Ende August stattfand. Man wolle, sobald man über die Ergebnisse desselben unterrichtet sei, davon berichten, hieß es. (Ibid. S. 2). Dies geschah dann auch in Nr. 14 (S. 1–2) und Nr. 15 (S. 1–2).

¹⁰² Der Eltzbacher-Abschnitt des *congshu* wurde hier mit Passagen von Bakunin selbst angereichert, die ebenfalls bei Eltzbacher aufgeführt sind. (Dies stellt Li Shizeng am Ende seiner Kropotkin-Präsentation – siehe nachstehend – in Nr. 17, S. 2, klar).

¹⁰³ Auch hier wurde der im *congshu* bereits vorgestellte Eltzbacher-Abschnitt erweitert mit Kropotkin-Passagen.

¹⁰⁴ Siehe Nr. 17: „Xu Keruopatejin xueshuo“ 續克若泡特金學說 (Die Lehre Kropotkins. Fortsetzung).

¹⁰⁵ Kropotkin wird außerdem auch im Rahmen der Vorstellung russischer Revolutionäre erwähnt (Nr. 84, S. 10 und mit Bild in Nr. 87, S. 12).

Nach den Skizzen der „Väter“ des Anarchismus brachte *Xin shiji* dann auch Textübersetzungen, die wiederum das besondere Interesse speziell am Anarcho-Kommunismus belegen. Daher ist m.E. die Behauptung, daß *Xin shiji* im Gegensatz zur stark von Kropotkin und Tolstoj geprägten *Tianyi* stärker an Proudhon orientiert gewesen sei, fraglich.¹⁰⁶ Zunächst war Malatestas *A Talk About Anarchist Communism Between Two Workers* (= *Fra contadini*) an der Reihe, ein in der anarchistischen Bewegung sehr bekannter Text. Die Übersetzung in *Xin shiji* stammte nicht von der Redaktion. Der gleiche Text wurde später auch in *Tianyi*, jedoch in anderer Übersetzung, gedruckt (s.o.).¹⁰⁷ Diese Popularität erstaunt insofern wenig, als der Frage-Antwort-Stil den chinesischen Gewohnheiten sehr entgegenkam.

Wenig später begann Li Shizeng die Reihe der Kropotkin-Übersetzungen in *Xin shiji* mit dem Anfang von *Mutual Aid*,¹⁰⁸ brach aber nach dem Kapitel über die Moral bei den Tieren ab.¹⁰⁹ Li verstand dieses Werk ausdrücklich als *Korrektiv* zum Darwinschen „Kampf ums Dasein“.¹¹⁰ Mit dieser Übersetzung tauchte er später so oft gebrauchte Terminus *huzhu* 互助 im Chinesischen erstmals auf.¹¹¹ Auch Kropotkins Pamphlet *La loi et l'autorité* wurde übersetzt,¹¹² etwas später folgte eine Übersetzung von Auszügen aus Kropotkins *La conquête du pain*¹¹³ sowie Lis Übersetzung von *L'état: son rôle historique*,

¹⁰⁶ So Jiang/Li S. 119–120. Vgl. auch die oben erwähnte Einschätzung Lis durch Jacques Reclus als „Proudhonist“. Ein besonderes Interesse an Proudhon ist bei Li erst sehr viel später nachweisbar!

¹⁰⁷ Die Übersetzung in *Xin shiji* begann in Nr. 21 (9. 11. 1907) und endete in Nr. 27 (21. 12. 1907), die Übersetzung in *Tianyi* erschien in der Frühjahrsnummer 1908 (Nr. 16–19). Liu Shipei hatte in seinem Vorwort ja auf die *Xin shiji*-Übersetzung hingewiesen, sie aber als zu schwer verständlich bezeichnet und daher die Alternativversion gedruckt. (Die *Tianyi*-Übersetzung brachte nur etwa ein Drittel des Textes).

¹⁰⁸ Er übersetzte nach der französischen Ausgabe. Seine Übersetzung erschien ab Nr. 31 (25. 1. 1908) (S. 1).

¹⁰⁹ Die Übersetzung stellte er somit in Nr. 51 nach dem 2. Kapitel ein. Er führte sie erst in der Republikzeit um zwei weitere Kapitel fort. (In *Li Shizeng xiansheng wenji*, Bd. 1, wird die Übersetzung der Kapitel 1–4 abgedruckt mit der Angabe [ibid. S. 173], sie seien ursprünglich in *Xin shiji* Nr. 31–52 erschienen. Dies ist unzutreffend).

¹¹⁰ Nr. 31, S. 1.

¹¹¹ Siehe dazu auch Lis eigene Aussagen (*Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 422.423). Er berichtet, Kropotkin sogar einmal persönlich getroffen (zu den Umständen ist weiter nichts bekannt) und ihm seine Übersetzungen geschickt zu haben, wofür ihm Kropotkin sehr gedankt habe. (Kropotkin hielt sich u.a. im Sommer sowie im Herbst 1907 und nochmals im Herbst 1908 vorübergehend in Paris auf, wie seine Korrespondenz mit Marie Goldsmith beweist [siehe Confino: *Anarchistes en exil* S. 310 und S. 337–340]. Li war 1908 zeitweilig auf Heimaturlaub, so daß er Kropotkin wohl 1907 getroffen hatte).

¹¹² In Nr. 40–48 aus der englischen Version *Law and Authority*. Der Übersetzer firmiert mit „Wu“ 無. Da in *Xin shiji* von außen kommende Beiträge als solche gekennzeichnet werden, dürfte es sich um jemand aus der Redaktion handeln. Da das Pseudonym „Siwu“ 四無 wahrscheinlich Wu Zhihui zuzurechnen ist und er ja in England gewesen war, könnte er sich hinter „Wu“ verbergen (vgl. auch entsprechend bei den Pseudonymen „Ran“ 燃 und „Ranliao“ 燃料). Dies ist allerdings nur eine Vermutung.

¹¹³ Es wurde das 2. Kapitel (Wohlstand für alle) ab 1. 8. 1908 in Nr. 58–62 übersetzt. Der Übersetzer zeichnete mit „Fan“ 反 (Rebell). Ich vermute dahinter Zhang Ji, der ja im Frühjahr 1908 nach Frankreich gekommen war. Ähnlich sehen es auch Jiang/Li (S. 96–97). Das Pseudonym wird m.W. nirgends sicher identifiziert, aber es gibt m.E. drei Gründe, es mit Zhang Ji zu identifizieren: 1. taucht es erst im Frühjahr 1908 in *Xin shiji* auf (bei einem Artikel über die chinesischen Geheimgesellschaften in Nr. 42, ein Thema, auf das sich übrigens Zhang Ji als revolutionärer Organisator gut verstand. Vgl. auch den oben erwähnten Bericht Zhangs in *Hengbao* über sein Treffen mit Rudolf Rocker, der sich für die Geheimgesellschaften interessiert hatte); 2. paßt das Pseudonym „Rebell“ gut zu Zhang Jis Charakter; 3. übersetzte „Fan“ einen Beitrag von „Qiushui“ 秋水 (wohl Kōtoku Shūsui 幸徳秋水) über Gefängnisse in Nr. 47. Wie

die sich über eine längere Zeit hinzog.¹¹⁴ Auch ein Teil der Memoiren Kropotkins wurde von Li präsentiert, nämlich die spektakuläre Flucht aus dem Gefängnis,¹¹⁵ und Wu Zhihui stellte das frisch erschienene englische Kropotkinbändchen *The Terror in Russia* auszugsweise in Übersetzung vor.¹¹⁶

Es ist übrigens interessant, daß selbst innerhalb der *Xin shiji*-Gruppe jeder seine eigene Transkription wählte. So benutzte Li für „Kropotkin“ *Keruopaotejin* 克若泡特金, Wu Zhihui *Kelubojin* 克魯柏金. Die ebenso häufig anzutreffende Übertragung *Kebojian* 柯伯堅 stammte ebenfalls von Wu, wie Li später angab.¹¹⁷ Es findet sich auch *Kelubotejin* 克魯伯特金 und – bei Chu Minyi – *Kelupaotejin* 克陸泡特金. Erstaunlich ist jedoch, daß entgegen seinem sonstigen Gebrauch in dem unter Lis Pseudonym „Zhen“ erschienenen Artikel über die Geschichte der englischen Zeitschrift *Freedom* „Kropotkin“ mit Wus *Kebojian* 柯伯堅 auftaucht.¹¹⁸ Man könnte daher auch fragen, wie sicher Pseudonyme nur von einer Person benutzt wurden bzw. ob es redaktionelle Eingriffe gegenseitig gab! (Möglicherweise benutzte auch Wu gelegentlich Lis Pseudonym „Zhen“).¹¹⁹

In jedem Falle stellte gerade auch bei den Übersetzungen in *Xin shiji* der Anarchismus, bzw. genauer der Anarcho-Kommunismus, den Löwenanteil, und darunter wiederum Werke von Kropotkin. Da Li Shizeng sprachlich am bewandertsten war, stammten die meisten Übersetzungen aus seiner Feder. Er übersetzte i.d.R. aus dem Französischen, Wu aus dem Englischen.

Es ist im Zusammenhang mit dieser offensichtlichen Orientierung an Kropotkin und dem Anarcho-Kommunismus die Frage aufgeworfen worden, weshalb dies eigentlich so attraktiv für die *Xin shiji*-Gruppe war, wo doch gerade in Frankreich der Anarcho-Syndikalismus sehr en vogue war.¹²⁰ Zwar ist die Vermutung, daß letzterer als nicht so relevant empfunden wurde, weil in China zu diesem Zeitpunkt noch keine Arbeiterbewegung existierte, sicherlich zutreffend, doch war Kropotkin als Theoretiker des Anarchismus auch in Frankreich damals durchaus eine dominierende Figur. (Die übliche Darstellung der Entwicklung des Anarchismus von Bakunin über Kropotkin hin zum Syndikalismus suggeriert eine zeitliche Ablösung, die so nicht gegeben war. Vielmehr bestand zum einen ein Plura-

erinnerlich, hatte ja Kōtoku in Japan die Übersetzung von *La conquête du pain* in Angriff genommen und das Werk besonders empfohlen, so daß die Wahl des Übersetzungstextes möglicherweise auch davon beeinflusst war.

¹¹⁴ Nr. 58 (1. 8. 1908) bis Nr. 83 (6. 2. 1909).

¹¹⁵ Nr. 102 (19. 6. 1909) bis Nr. 108 (14. 8. 1909).

¹¹⁶ Nr. 108 (14. 8. 1909) bis Nr. 113 (18. 9. 1909). Diese Übersetzung brachte die ersten zwei Abschnitte des Textes.

¹¹⁷ *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 422. Vgl. auch die dahingehende Bemerkung des Linguisten Qian Xuantong in einem Brief zur Frage der Übersetzung westlicher Namen in *Xin qingnian* Bd. 3, Nr. 3, 1. 5. 1917, Leserbriefe S. 16, wo er über Wu aussagt, daß dieser grundsätzlich für eine „Sinisierung“ ausländischer Namen – besonders bezüglich ihrer Länge – plädierte, was konkret bedeutet, daß er Dreisilbigkeit anstrebte.

¹¹⁸ In Nr. 57, S. 2.

¹¹⁹ Vgl. Richard Wang S. 310, Anm. 38.

¹²⁰ Saga Takashi: „Shinmatsu ni okeru kakumei to dentō: anakizumu o chūshin ni“ 清末における革命と傳統：アナキズムを中心に (Revolution und Tradition Ende der Qing-Zeit unter besonderer Berücksichtigung des Anarchismus) in *Ajia kenkyū* アジア研究 (Asiatische Studien), Bd. 34, Nr. 3, Januar 1988, S. 41–72. Dort bes. S. 60.

lismus im Anarchismus, zum anderen waren Anarcho-Kommunismus und Anarcho-Syndikalismus nicht diametral entgegengesetzte Auffassungen). Von daher war das besondere Interesse an Kropotkin durchaus im Rahmen dessen, was das französische Umfeld offerierte.

Dennoch gab es in der Zeitschrift auch Raum für die Vorstellung nicht im strengen Sinne anarchistischer Vorbilder. So wurde beispielsweise der Antimilitarist Gustave Hervé von Li in Nr. 18–19 gelobt,¹²¹ da der Antimilitarismus – und damit de facto der Anti-Imperialismus – ein wichtiger Teil der Überzeugungen der *Xin shiji*-Gruppe war. Für Li war er gemeinsames Gut des Sozialismus, Anarchismus und Internationalismus.¹²² Obnehin war besonders Li bemüht klarzustellen, daß Anarchismus und Sozialismus ursprünglich kein Widerspruch gewesen seien und daß trotz einiger Konfrontation zwischen den beiden dem Anarchismus durchaus ein Anteil am sozialistischen Erbe zustünde.¹²³ Sozialdemokraten, „Sozialrevolutionäre“ und Anarchisten verträten nur drei Richtungen im Sozialismus, allerdings war die Reihung in Lis Augen eine qualitativ ansteigende. Die Sozialdemokraten wurden dem Leser als friedliche, aber im Grunde der verachteten Gruppe um Kang Youwei und Liang Qichao vergleichbare Richtung präsentiert. Die „Sozialrevolutionäre“ (mit denen wohl die Syndikalisten gemeint waren) seien in ihren Mitteln (u.a. Streiks) den Anarchisten verwandt, nicht aber mit ihrem „Kollektivismus“. Der Anarchismus dagegen greife auch zum Attentat und sei eine ideologische Weiterentwicklung wegen der Forderung nach grundsätzlicher Abschaffung von Macht.¹²⁴ Letztlich müsse man aber zwischen bloßem Reformismus und Revolution wählen.¹²⁵ So kritisierte Li besonders an der deutschen Sozialdemokratie, daß sie bei allem lobenswerten Antimilitarismus¹²⁶ immer noch die Hoffnungen auf den Parlamentarismus setze.¹²⁷ Im Grunde seien es gerade die selbsterklärten „Sozialisten“, die durch die versuchte Ausgrenzung der Anarchisten das wahre Erbe des Sozialismus verrieten.¹²⁸

Insofern läßt sich für Li selbst feststellen, daß er damals ideologisch einen ziemlich klaren anarchistischen Kurs verfolgte. Im übrigen ist, gerade im Vergleich zu *Tianyi*, bemerkenswert, daß *Xin shiji* keinerlei Interesse am Marxismus zeigte, was wohl nicht zuletzt dem Umfeld zuzuschreiben ist. In Japan war schließlich bei der Gruppe um Kōtoku

¹²¹ Dort S. 1–2 bzw. S. 1.

¹²² Siehe seine Vorbemerkungen als Übersetzer in Nr. 18, S. 1. In Nr. 19 und Nr. 20 wurde daher auch die von der deutschen Sozialdemokratie vorgebrachte Kritik am Militarismus gewürdigt. Siehe auch die Übersetzung des Antimilitarismus-Traktates von Alfred Russell Wallace in Nr. 39, S. 1–2. Vgl. ferner Wus Beitrag zum „Soldatengehorsam“ in Nr. 29, S. 2–3, und die Übersetzung des antimilitaristischen Traktates von „Pratalle“ (A. Pratelle? Siehe Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 5, S. 597, wo dieser als Mitarbeiter von *Les temps nouveaux* auftaucht) in Nr. 97–100, sowie in Nr. 118 die Behauptung, daß das 20. Jahrhundert das Militär beseitigen werde, und den Antimilitarismus-Artikel in Nr. 119.

¹²³ Siehe z.B. Lis Übersetzung zur Frage des Sozialismus in Nr. 21, S. 1.

¹²⁴ Siehe Lis Bericht anläßlich der Kongresse der Sozialisten bzw. der Anarchisten in Nr. 14, S. 1.

¹²⁵ Siehe die Weiterführung des Kongreß-Berichts in Nr. 15, S. 1. Anschließend wurde aber – um Neutralität zu demonstrieren – auch ein kritischer Artikel zum Anarchisten-Kongreß übersetzt (Nr. 15, S. 1–2).

¹²⁶ Diesen hatte auch ein anonymer Bericht in Nr. 21, S. 3, herausgestellt.

¹²⁷ Nr. 30, S. 2.

¹²⁸ So der Tenor einer Übersetzung zum Verhältnis von „Sozialismus“ und „Sozialistischer Partei“ bzw. der „Sozialisten“ in Nr. 110, S. 1–3. Diese Übersetzung war offenbar aus dem Englischen, weshalb man fragen kann, ob sich in diesem Fall hinter dem Übersetzerpseudonym „Zhen“ wirklich Li verbarg.

die Beschäftigung mit dem Marxismus noch Teil der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. In Europa dagegen waren Anarchisten und Marxisten längst erklärte Feinde. Hinzu kam, daß Li und Wu, die führenden Autoren der *Xin shiji*, sich kaum für ökonomische Fragen interessierten, was am ehesten zu einer Beschäftigung mit dem Marxismus geführt haben würde.

„**Revolution in China**“: In der Erörterung des nun konkret auf China bezogenen Themas, wie die Revolution dort zu bewerkstelligen sei, gab es kontroverse Positionen, die in *Xin shiji* diskutiert wurden, wozu auch viele Leserbriefe eingingen. Für die Beteiligten gab es immerhin einen gemeinsamen Feind: die Advokaten einer parlamentarischen Monarchie um Kang Youwei und Liang Qichao. Dieser ideologische Gegner rückte fast automatisch *Xin shiji* näher an die Verfechter einer nationalen Revolution heran. Insofern hat man die Zeitschrift gern mit der *Minbao* verglichen. Beziehungen zur in Tokyo erscheinenden *Minbao* waren vorhanden, doch sie waren komplexer Natur, zumal *Minbao* selbst verschiedene Phasen durchlief. Die zur Zeit des Beginns von *Xin shiji* unter Zhang Binglins Ägide stehende *Minbao* hatte sich ja – wie erwähnt – von der Gruppe um Sun abgesetzt und brachte sogar Attacken gegen Sun, weswegen Sun Wu Zhihui – den alten Feind Zhang Binglins¹²⁹ – bat, in *Xin shiji* für ihn gegenzuhalten, was dieser auch tat.¹³⁰ Insofern konnte *Xin shiji* als „pro-Sun“ im Gegensatz zur von Zhang Binglin dominierten *Minbao* gelten. Besonders Wu Zhihui stritt mit Zhang aber auch über gegensätzliche ideologische Positionen. Zhang verfocht eine national-rassistische Revolution, Wu dagegen eine gesellschaftlich-anarchistische. Wo Zhang das nationale Kulturerbe beschwor, attackierte Wu die chinesische Tradition als irrelevant für die Zukunft. Zhang glaubte nicht an die Allmacht der Wissenschaft und attackierte oft mit buddhistischen Argumenten die materialistische Weltanschauung Wus. Auch wies er jeden Zusammenhang zwischen Anarchismus und „Wissenschaftlichkeit“ zurück, weshalb der Anarchismus auch keine universale Gültigkeit beanspruchen könne. Wu dagegen bestand auf dem Gesetz der Evolution, dem auch China nicht entgehen könne, und hielt den Anarchismus für die neueste Frucht weltweiter Entwicklungen.¹³¹ Die Streitthemen zwischen der *Minbao* und der *Xin shiji* waren somit zum großen Teil auch eine persönliche Fehde zwischen Zhang Binglin und Wu Zhihui. Als die japanische Regierung aber die Publikation der *Minbao* untersagte und somit Zhangs Herausgeberschaft endete, ermöglichte *Xin shiji* die letzten geheim in Japan gedruckten Ausgaben, indem sie Wang Jingwei, dem Herausgeber dieser letzten Nummern, die eigene

¹²⁹ Wie erinnerlich, gab es persönliche Differenzen zwischen den beiden wegen der *Subao*-Affäre, aber auch ideologische Gegensätze. Wu veröffentlichte in *Xin shiji* seine Version der *Subao*-Affäre und griff seinerseits Zhang an. (Nr. 44, S. 4. Siehe auch Nr. 63, S. 13–14).

¹³⁰ Siehe bes. Nr. 117, S. 1–10: „Xin shiji dangren“ 新世紀黨人 (Parteiungen im neuen Jahrhundert).

¹³¹ Siehe bes. Zhangs Artikel „Paiman pingyi“ 排滿平議 (Sachliche Erörterung der Vertreibung der Mandschus) in *Minbao* Nr. 21, S. 1–12 (Nachdruck S. 3293–3304) und Wu Zhihuis Replik „Shu paiman pingyi hou“ 書排滿平議後 (Reaktion auf die „Sachliche Erörterung der Vertreibung der Mandschus“) in *Xin shiji* Nr. 57, S. 10–11. Zhang reagierte in „Gui Xin shiji“ 規新世紀 (Zurechtweisung der *Xin shiji*) in *Minbao* Nr. 24, S. 41–65 (Nachdruck S. 3787–3811), besonders im ersten Teil des Artikels (S. 41–49 bzw. 3787–3795). Ein weiterer Streitpunkt war die Frage des Esperanto (s.u.).

Pariser Adresse zur Verfügung stellte.¹³² Wang Jingwei selbst wurde wegen seines berühmten Attentatsversuchs (1910) in der letzten *Xin shiji*-Nummer sehr gelobt.

War die Beziehung zur *Minbao* schon vielschichtig, so war sie es auch zur eigentlichen, da anarchistischen, „Schwesterzeitschrift“ *Tianyi* (und später *Hengbao*).¹³³ Einerseits sah man in der unverhofften gleichermaßen anarchistischen Position einen Beweis, daß der Anarchismus auch in der chinesischen Revolution die Ideologie der Zukunft sei,¹³⁴ und druckte – mit zustimmendem Kommentar – Artikel aus *Tianyi* ab.¹³⁵ Ferner wurde von den Aktivitäten des „Sozialistischen Studienzirkels“ berichtet¹³⁶ und die Rede Kōtokus, die in Japan in *Tianyi* nicht erscheinen konnte, veröffentlicht. Andererseits wurde in *Xin shiji* auch die Position Liu Shipeis kritisiert, der ihnen zu stark der chinesischen Tradition verpflichtet schien, während *Xin shiji* auf „Wissenschaftlichkeit“ als Leitidee setzte. So wurde insbesondere Lius Argumentation, daß China von alters her anarchistische Tendenzen gehabt habe, ja Konfuzianismus und Daoismus für eine *laissez-faire*-Politik gestanden hätten und somit die Chinesen unter allen Völkern das für den Anarchismus reifste Volk seien, in Frage gestellt. Vielmehr sei eine historisch rückwärtsgewandte Argumentationsweise für den Anarchismus unsinnig, sei er doch das Ziel gesellschaftlicher Evolution. Auch sei die chinesische Politik alles andere als liberal gewesen. Wieso sonst

¹³² Siehe die redaktionelle Anmerkung in *Xin shiji* Nr. 114, S. 1.

¹³³ In Nr. 16, S. 1, taucht zum ersten Mal ein Hinweis auf *Tianyi* in *Xin shiji* auf. *Tianyi* wird dort als „einzige neue sozialistische Zeitschrift des Ostens“ bezeichnet. Auf der persönlichen Ebene ist von Kontakten – abgesehen von Zhang Jis Ortswechsel – nichts weiter bekannt. Allerdings besuchte Li Shizeng 1908 auf seinem ersten Heimaturlaub – wie aus einem Brief hervorgeht – He Zhen und Wang Gongquan in Shanghai. Liu wird hingegen nicht erwähnt, auch machte Li keine weiteren Angaben zu ihrem Treffen. (Siehe Lis Brief an Wu Zhihui vom 3. 8. 1908 in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 289–292, dort S. 291).

¹³⁴ In Nr. 16, wo ja zum ersten Mal von der Existenz von *Tianyi* berichtet wurde, äußerte sich Li in diesem Sinne in einem Kommentar zu einem eingesandten Beitrag: „Yu zancheng lixian zhi tongbao yitan“ 與贊成立憲之同胞一談 (Diskussion mit einem den Konstitutionalismus befürwortenden Landsmann) (S. 2–3, dort S. 2). Die fast gleichzeitige Publikation der beiden ersten chinesischen anarchistischen Zeitschriften in zwei entfernten Weltgegenden war demnach für die Beteiligten rein zufällig. In der Tat kann man aber einen Zusammenhang mit der generellen damaligen Popularität anarchistischer Gedanken sehen, weswegen auch die jeweiligen Umgebungen (Japan bzw. Frankreich) den Anarchismus thematisierten.

¹³⁵ In *Xin shiji* Nr. 21, S. 4, wurde der Artikel aus *Tianyi* Nr. 3 zur Frage, ob die Mandschus das eigentliche Problem beim Thema Revolution seien, abgedruckt. Der folgende, nicht namentlich gezeichnete (aber vermutlich von Li stammende) Kommentar lobt die anarchistische Position *Tianyis* und grenzt sich somit von der nationalen Revolution ab. Es gehe ums Prinzip, nicht um den Austausch der Herrschenden. Bereits in Nr. 17, S. 4, war als Anhang einer Diskussion mit einem Verfechter der konstitutionellen Monarchie zur Untermauerung der *Xin shiji*-Position ein *Tianyi*-Artikel (ebenfalls aus deren Nr. 3) über die Regierung als Wurzel allen Übels herangezogen worden. Ein weiterer *Tianyi*-Artikel aus der im *Tianyi*-Nachdruck nicht enthaltenen Nr. 4 (aber abgedruckt in Gao Jun et al.) (der Artikel forderte die Zerschlagung der Familienstruktur) wird von Chu Minyi in seiner Artikelserie zum Anarchismus angeführt („Xu wuzhengfu shuo“ 續無政府說 [Fortsetzung von „Erklärung der Anarchie“] in *Xin shiji* Nr. 36, S. 3–4, dort S. 4), sowie ein anderer zu Moral und Macht, der – laut Chu – aus *Tianyi* Nr. 11 stammte (aber dort de facto in Nr. 1 enthalten war) („Xu wuzhengfu shuo“ in *Xin shiji* Nr. 46, S. 3–4, dort S. 3).

¹³⁶ In *Xin shiji* Nr. 13, S. 3, wird die Ankündigung des Zirkels aus der *Minbao* übernommen und mit einem hoffnungsvollen Kommentar versehen. In Nr. 22, S. 4, wird der Bericht über das erste Treffen des „Sozialistischen Studienzirkels“ aus *Tianyi* Nr. 6 übernommen.

sollten sich Aufstände ereignet haben? Zwar gebe es verschiedene Stufen der Reife, doch habe dies nichts mit einer Notwendigkeit der Befähigung zum Anarchismus zu tun. Als Glied der Menschheit, die sich in ihrer Evolution auf den Anarchismus hinbewegt, habe jedes Volk die gleiche Ausgangsbasis. Was vonnöten sei, sei nur die Aufklärung durch Propaganda.¹³⁷

Aufgrund des evolutionären Ansatzes von *Xin shiji* war es jedoch möglich, die nationale Revolution, wie sie Sun vertrat, als Etappe zu akzeptieren und damit – im Gegensatz zur *Tianyi* – der Anti-Mandschu-Revolution vorerst einen gewissen Stellenwert einzuräumen. Dieser Gegensatz erschien dann nach dem offenen Überlaufen Liu Shipeis und He Zhens zu den Mandschus noch in einem neuen Licht: Wu warf schließlich den „anarchistischen Schwesterzeitschriften“ *Tianyi* und *Hengbao* im Rückblick vor, bewußt von Duanfang gefördert worden zu sein, um die chinesische revolutionäre Bewegung zu spalten. *Xin shiji* wollte dies mit der Propagierung des Anarchismus erklärtermaßen nicht.¹³⁸ – Damit ist also die Vermutung der von vorneherein intendierten Spaltpilz-Funktion von Liu Shipeis und He Zhens Zeitschriften zumindest bei Wu Zhihui vorweggenommen.¹³⁹ Ob Wu, der im übrigen das Mittel „rhetorischer Schlammschlachten“ gern einsetzte, dafür konkrete Beweise (z.B. den ominösen Duanfang-Brief) hatte, ist nicht ersichtlich, aber eher unwahrscheinlich, da er sie wohl sonst ohne Zögern vorgelegt hätte.

Allerdings setzte die Öffnung in *Xin shiji* hin zur Sun'schen Position erst allmählich ein. *Xin shiji* betonte zunächst, daß Suns Denken in Nationengrenzen unzulänglich sei.¹⁴⁰ Entscheidend sei die gesellschaftliche, nicht nur politische Revolution.¹⁴¹ Insbesondere Chu Minyi versuchte, die *Xin shiji*-Position von der Suns abzugrenzen. In einem Artikel zu dessen „Drei Volkspinzipien“ befaßte er sich vor allem mit dem „Nationalismus“,¹⁴² dem er rassischen Egoismus und bloßes Rachedenken vorwarf. Wenn man schon jemanden beseitigen wolle, müsse erst geprüft werden, ob dies im konkreten Fall zu Recht geschehe. Nicht jeder Mandschu sei schließlich eine Ausgeburt des Bösen, sowenig jeder Chinese ein Engel sei. Auch das zweite von Suns Prinzipien, die „Volksrechte“, ziele nur auf eine politische Partizipation von Teilen der Bevölkerung, wie auch die westlichen Demokratien de facto den Armen nur theoretisch Mitsprache einräumten. In Wahrheit werde nur die Herrschaft der Despoten gegen die der Reichen vertauscht. Allein das dritte Prinzip, der „Sozialismus“, fand Chu Minyis volle Zustimmung, weil es das Glück aller im Blick habe und daher als einziges der drei die Enge des Selbstischen überwinde.¹⁴³

¹³⁷ Nr. 24, S. 4. Der Artikel – eine Reaktion auf den Bericht der ersten Sitzung des Studienzirkels mit den Ausführungen Liu Shipeis – war gezeichnet als „ingesandter Beitrag eines Anarchisten“. Von der Argumentationsweise ähnelt er der Position Li Shizengs.

¹³⁸ Siehe den bereits angeführten Artikel „Xin shiji dangren“ in Nr. 117, S. 1–10, bes. S. 10.

¹³⁹ Vgl. die oben erwähnte, von Bernal Zarrow gegenüber geäußerte diesbezügliche Vermutung.

¹⁴⁰ Wu Zhihui („Ran“) in Nr. 2, S. 2.

¹⁴¹ Li Shizeng („Zhen“) in Nr. 5, S. 1.

¹⁴² *Minzuzhuyi* 民族主義. Die häufig gewählte Übersetzung „Nationalismus“ entspricht eigentlich eher dem Terminus *guojiazhuyi* 國家主義. *Minzu* (Volk) bezieht sich auf die Ethnie, nicht ein Staatsgebilde, und war hier ein Kampfbegriff gegen die Mandschu-Fremdherrscher. Sun selbst hat übrigens Zeit seines Lebens verschiedene Auslegungen und Begriffe zur Charakterisierung seiner Idee von den „Drei Volkspinzipien“ herangezogen.

¹⁴³ „Min“: „Shenlun minzu minquan shehui sanzhuoyi zhi yitong zai da laishu lun xin shiji fakan zhi quy“ 伸論民族民權社會三主義之異同再答來書論新世紀發刊之趣意 (Ausgedehnte Erörterung der

Diese Versuche, die eigene Position klar herauszuarbeiten, rührten natürlich z.T. daher, daß die junge Zeitschrift *Xin shiji* sich ein klares Profil geben wollte. Außerdem brachte sie – gleichzeitig mit *Tianyi* – eine neue Dimension in den revolutionären Diskurs ein, nämlich die anarchistische Forderung nach einer umfassenden gesellschaftlichen Umwälzung. Da aber diese Profilierungsversuche im chinesischen revolutionären Lager den Verdacht der Spaltung und Schwächung hervorriefen, fühlte sich Li Shizeng bald genötigt, die Wogen zu glätten. In einem gesonderten Artikel unterstrich er, daß sowohl die Advokaten der nationalen Revolution wie auch die der sozialen beide eines gemeinsam wollten: die Revolution. Es gehe nicht um Konkurrenz, sondern um einen gemeinsamen Kampf gegen die Gegner der Revolution. Die Anhänger der nationalen Revolution wollten die Regierung beseitigen, weil sie aus Mandschus bestand, *Xin shiji* wolle die Mandschus beseitigen, weil sie die Regierung bildeten, was an sich abschaffungswert sei. Daher sei die unmittelbare Aufgabe dieselbe: Beseitigung der Mandschu-Regierung. Die Meinungsverschiedenheiten ergäben sich erst in der Frage, was danach zu tun sei: eine neue nationale Regierung mit einer neuen nationalen Armee, oder aber eine auf freier Vereinbarung beruhende Gesellschaft ohne Zwangsstrukturen, die unter Abschaffung des Militärs zu friedlichem Leben aller jenseits von Staatsgrenzen führe.¹⁴⁴

Anderorts versuchte Li, die verschiedensten politischen Ansichten in China in ein evolutionäres Schema zu bringen. Danach waren die konservativsten Haltungen die zurückgebliebensten, die Verfechter der nationalen Revolution aber schon recht fortgeschritten. Die aktuellste Position wurde natürlich dem Anarchismus als gegenwärtigem und zukunftsweisendem Trend zuerkannt.¹⁴⁵ Zhang Ji wiederum ergänzte für die Praxis, daß im aktuellen Kampf auch die Liaison mit den Geheimgesellschaften in China erfolgversprechend sei im Sinne der russischen „V narod“- (ins Volk)-Bewegung des 19. Jahrhunderts. Die Geheimgesellschaften seien im Grunde dem Gewerkschaftswesen im Westen vergleichbar und hätten durchaus ein revolutionäres Potential. Durch Infiltration müsse ihnen ideologisch nur noch der Anarcho-Kommunismus eingeflößt werden.¹⁴⁶

Insbesondere Wu Zhihui widmete in der Folge zahlreiche Beiträge der revolutionären Situation in China. Tenor war die Zurückweisung des Reformismus à la Kang Youwei und

Übereinstimmungen und Unterschiede bei den drei Prinzipien von Volksnation, Volksrechten und Sozialismus in erneuter Beantwortung des Leserbriefes zur Absichtserklärung der *Xin shiji*) in Nr. 6, S. 3–S. 4.

¹⁴⁴ „Zhen“: „Yu youren lun zhongzu gemingdang ji shehui gemingdang“ 與友人論種族革命黨及社會革命黨 (Diskussion mit einem Freund über die Anhänger einer nationalen Revolution und die einer sozialen Revolution) in Nr. 8, S. 1–2. (Vgl. auch Lis Artikel „Tan *Xin shiji*“ 談新世紀 [Über *Xin shiji*] in Nr. 13, S. 1–2, wo er die Differenzierung in „Prinzip“, d.h. Anarchismus, und „Funktion“, d.h. Revolution, auch graphisch verdeutlicht).

¹⁴⁵ „Zhen“: „Jinhua yu geming biao zheng zhi er“ 進化與革命表証之二 (Zweite Verifizierung [des Verhältnisses] von Evolution und Revolution) in Nr. 20, S. 1–3, bes. S. 2.

¹⁴⁶ „Fan“: „Quy! Yu huidang wei wu“ 去矣! 與會黨爲伍 (Auf! Laßt uns die Geheimgesellschaften als Kameraden gewinnen) in Nr. 42, S. 1–2. Vgl. auch Wus Artikel (unter „Ran“): „Tiantang zhi molu“ 天堂之末路 (Die Sackgasse des Paradieses) in Nr. 48, S. 2–3. Darin vergleicht er die chinesischen Geheimgesellschaften mit den Freimaurern, deren positive Rolle besonders für die Befreiung des Denkens herausgehoben wird. – Li Shizeng sollte später – wie erwähnt – einer französischen Loge beitreten. (Jiang/Lis Charakterisierung des Verhältnisses von *Xin shiji* zu den Geheimgesellschaften als klar negativ ist daher m.E. nicht haltbar).

Liang Qichao, die mit „aufgeklärten“ Mandschus zusammenarbeiten wollten, wobei Wu im Ton nicht gerade zimperlich war. Die Mandschus selbst wurden ohnehin in *Xin shiji* häufig geschmäht.¹⁴⁷ Auf der anderen Seite wurden die Taten chinesischer Revolutionäre gelobt. So beschäftigte sich *Xin shiji* ausführlich mit Xu Xilin 徐錫麟 und – wenn auch in zweiter Linie – Qiu Jin 秋瑾, die wegen der Organisation eines Attentates und einer unterstützenden Rebellion zu „Märtyrern“ der chinesischen Revolution wurden,¹⁴⁸ und die letzte *Xin shiji*-Nummer lobte den bereits erwähnten Attentatsversuch des letzten *Minbao*-Herausgebers (und vermutlich zeitweisen *Xin shiji*-Mitarbeiters) Wang Jingwei. Die Tatsache, daß auch China eine Attentatstradition vorweisen konnte, sei Zeichen des revolutionären Fortschritts.¹⁴⁹ Damit habe man sich von der alten, letztlich unproduktiven und pessimistischen Weise, Protest zu äußern, nämlich dem Selbstmord, gelöst. Wenn man sich schon opfere, sei es schließlich sinnvoll, daß man dabei auch einige Volksfeinde mit in den Tod nehme und damit der Revolution helfe.¹⁵⁰

Diese Befürwortung gewaltsamer Methoden wurde allerdings offensichtlich nicht von allen Mitgliedern der Redaktion gleichermaßen enthusiastisch geteilt.¹⁵¹ Chu Minyi betonte in seinem sich über mehrere Folgen hinziehenden Beitrag über die Ausbreitung der Revolution, daß blutige Revolutionen von gestern seien, heute aber das probate Mittel die Propaganda sei.¹⁵² Schließlich könne eine gesellschaftliche Revolution nur unter Mitwirkung aller oder fast aller gelingen.¹⁵³ Attentate seien nur insofern vertretbar, als der Attentäter sie nicht aus niedrigen Motiven verübe. Handele er im Bewußtsein, daß seine Tat ein objektives Hindernis beseitige und die Revolution insgesamt voranbringe, dann sei dies statthaft.¹⁵⁴ Im übrigen sei, wie er an anderer Stelle bemerkte, die revolutionäre Propaganda vor allem in die Armee zu tragen, damit das Blutvergießen weitgehend vermieden werden könne.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Vgl. auch Chu Minyis satirische Artikelserie über den Zopf in Nr. 89–100.

¹⁴⁸ Diverse Artikel erschienen hierzu in Nr. 9–14. Siehe auch den kurzen Artikel mit Fotos des gescheiterten Attentats von Wu Yue 吳樾 von 1905 in Nr. 68, S. 7–9.

¹⁴⁹ „Xi“ 希: „*Zhongwai ribao* lun anshazhuyi fuping“ 中外日報論暗殺主義附評 (Die Erörterung des Attentätertums in der Zeitung *Zhongwai* mit beigefügten kritischen Bemerkungen) in Nr. 10, S. 4. Vgl. auch Wu Zhihui (unter „Yi“ 夷): „Ansha jinbu“ 暗殺進步 (Fortschritte der Attentate) in Nr. 104, S. 8–11 und Nr. 105, S. 7–14.

¹⁵⁰ „Xing“ 醒: „Lun daohai zhi fei“ 論蹈海之非 (Gegen das Ins-Wasser-Gehen) in Nr. 6, S. 2. Vgl. auch den kritischen Artikel zum Selbstmord in Nr. 103, S. 10–15.

¹⁵¹ Deshalb kann weder behauptet werden, daß *Xin shiji* hauptsächlich auf Gewalt bzw. Attentate setzte (so etwa das Urteil Lu Zhes in seiner Anarchismusgeschichte S. 94), noch, daß *Xin shiji* tendentiell gegen gewaltsame Methoden gewesen sei (so das Urteil von Jiang/Li S. 95–96), vielmehr variierte die Einschätzung zwischen den Mitgliedern wie auch – offensichtlich – im Laufe der Zeit.

¹⁵² „Min“: „Puji geming“ 普及革命 (Die Revolution ausbreiten) in Nr. 15, S. 3. (Weitere Folgen in Nr. 17, 18, 20, 23).

¹⁵³ „Min“: „Xu puji geming“ 續普及革命 (Fortsetzung von „Die Revolution ausbreiten“) in Nr. 17, S. 2.

¹⁵⁴ „Min“: „Zai xu puji geming“ 再續普及革命 (Nochmalige Fortsetzung von „Die Revolution ausbreiten“) in Nr. 18, S. 2–3, dort S. 3.

¹⁵⁵ „Min“: „Geming zhi liuxue“ 革命之流血 (Das Blutvergießen bei einer Revolution) in Nr. 103, S. 5–6. Vgl. auch Wu Zhihuis (unter „Siwu“ 四無) Befürwortung der revolutionären Infiltration der Armee: „Ershi shiji zhe junren geming zhi shiji ye“ 二十世紀者軍人革命之世紀也 (Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Revolution der Armee) in Nr. 118, S. 1–3. Vorbild war hier die Türkei. In der Tat sollten chinesische Anarchisten dies später versuchen.

Er versuchte, die verschiedenen Ansätze revolutionärer Tätigkeit in ein Schema zu bringen, indem er sie in drei Gruppen einteilte. Als Positivansatz verbuchte er die Propaganda in mündlicher und schriftlicher Form. Als Negativansatz kennzeichnete er die gegen die Regierung gerichteten Absagen an den Militärdienst, die Gesetzesordnung und die Steuern, die gegen die Kapitalisten gerichtete Negierung der bestehenden Besitzverhältnisse und auf gesellschaftlicher Ebene die Ablehnung von Religion. In der revolutionären Praxis schließlich bekämpfte man die Regierung durch Attentate, die Kapitalisten durch Streiks; der Gesellschaft gegenüber jedoch sei die Einstellung eine der Brüderlichkeit.¹⁵⁶

Damit hatte Chu als Objekte der Revolution drei Ebenen angesprochen: die politische, die wirtschaftliche und die gesellschaftliche. Die erste und dritte waren ohnehin häufig Gegenstand der Diskussionen in *Xin shiji*, die zweite, wirtschaftliche, war aber gewissermaßen die Domäne Chus. Weder Li Shizeng noch Wu Zihui interessierten sich offenbar intensiver dafür.¹⁵⁷ Li liebte die allgemeinen Gesetze der Naturwissenschaft, stellte alles unter das Gesetz der Evolution und erörterte bevorzugt „Prinzipien“,¹⁵⁸ Wu behandelte vornehmlich spezifisch chinesische Themen.¹⁵⁹ Die Frage ökonomischer Strukturen, die ja in *Tianyi* z.B. eine nicht unwesentliche Rolle spielte, blieb daher in *Xin shiji* am Rande.

Chu erkannte, daß der wirtschaftliche Aspekt für eine gesamtgesellschaftliche Revolution wichtig war. Befreiung mußte daher mehr bedeuten, als nur Abschaffung der Regierung, denn das Arbeitsleben wäre dann immer noch beherrscht von den Kapitalisten und letztlich dem Geld. Daher forderte Chu – wie *Tianyi* es auch tat – die Beseitigung des Geldes überhaupt.¹⁶⁰ Geld nämlich führe automatisch zu Egoismus, Spaltung der Gesellschaft in Klassen und damit Ausgrenzung von Bevölkerungsteilen aus dem allgemeinen Fortschritt.¹⁶¹ Jeder wisse zwar, daß Militäre töte, und deswegen sei der Antimilitarismus durchaus wichtig, doch wenige realisierten, daß auch Geld indirekt den Tod vieler verschulde.¹⁶² Nötig sei daher eine ökonomische Revolution.¹⁶³

Diese könne am besten durch „revolutionäre Streiks“ erreicht werden, wie Chu sie in Frankreich beobachtete. „Revolutionär“ bedeutete dabei, daß es nicht nur um bloße Verbesserungen der Arbeitsbedingungen ging, sondern daß das Ziel des Streiks letztlich in der

¹⁵⁶ „Xu puji geming“ in Nr. 17, S. 2.

¹⁵⁷ In einigen Übersetzungen Lis spielte das Thema zwar eine Rolle; in seinen eigenen Artikeln allerdings kaum.

¹⁵⁸ Daher auch sein Pseudonym „Zhen“ (Wahrheit).

¹⁵⁹ Vgl. sein Pseudonym „Ran“ (Anzünden) zum Ausdruck seines revolutionären Engagements.

¹⁶⁰ „Min“: „Jinqian“ 金錢 (Geld) in Nr. 3, S. 2, und Nr. 4, S. 3–4.

¹⁶¹ „Min“: „Xu jinqian“ 續金錢 (Fortsetzung von „Geld“) in Nr. 4, S. 3. Vgl. auch sein „Gongren“ 工人 (Arbeiter) in Nr. 79, S. 4–5, wo er die „Ausgegrenzten“ als Arbeiter, Frauen, Untertanen und einfaches Volk im Vergleich zur jeweiligen „Gegenklasse“ definiert.

¹⁶² „Min“: „Cansha shijie“ 慘殺世界 (Mordende Welt) in Nr. 22, S. 2.

¹⁶³ So bereits „Qing“ 青 (=Zhang Jingjiang?) in „Jingji geming“ 經濟革命 (Ökonomische Revolution) in Nr. 6, S. 2, und Chu Minyi („Min“): „Buyao rang fuguiren duyong shijie“ 不要讓富貴人獨有世界 (Wir sollten nicht den Reichen die Welt überlassen) in Nr. 83, S. 6–7. („Qing“ verfaßte wenige Artikel, aber alle zu Wirtschaftsfragen. In der Nr. 7, S. 4, schrieb er über Gedanken während einer Schiffsreise. Vielleicht handelte es sich um Zhang Jingjiang, da dieser ja Kaufmann war und oft geschäftlich hin und her reiste. In seiner Schriftensammlung tauchen keine *Xin shiji*-Texte auf, doch wurde ja auch beispielsweise bei Zhang Ji alles zum Anarchismus Einschlägige in die in Taiwan publizierten Schriftensammlungen nicht aufgenommen).

Abschaffung der bestehenden Machtverhältnisse lag. Für solche Aktionen sei die gewerkschaftliche Organisation der Arbeiter hilfreich.¹⁶⁴ Chu schloß sich damit der anarcho-syndikalistischen Position an, die im französischen Anarchismus Anfang des 20. Jahrhunderts prominent war.

Obwohl er – wie Liu Shiwei (besonders in *Hengbao*) – der Ökonomie sein Augenmerk schenkte, waren doch die Argumentationslinien der beiden recht unterschiedlich. Während Liu sich mehr als in der Tradition sozial verantwortungsbewußter Konfuzianer stehend präsentierte, orientierte sich Chus Engagement klar an westlichen Modellen.

Chu bereicherte *Xin shiji* aber nicht nur um ökonomische Aspekte, sondern er trug auch wesentlich zur Begründung der anarchistischen Haltung der Gruppe bei. Insofern war er unter ideologischem Gesichtspunkt ein Li und Wu durchaus gleichrangiger Partner. Li hatte stets auf den allgemeinen Prinzipien bestanden, allen voran dem Gesetz der Evolution, um den Anarchismus zu begründen. Ansonsten trug er viel durch Übersetzungen westlicher anarchistischer Werke zum Verständnis dieser ideologischen Position bei. Chu ergänzte dies durch eigene Überlegungen. In einer langen Artikelserie versuchte er, den Anarchismus theoretisch zu fundieren.¹⁶⁵

Ausgehend von der Tatsache, daß die Institution einer Regierung irgendwann einmal einsetzte, gebe es keinen Grund anzunehmen, daß sie nicht auch genauso wieder verschwinden könne. Daraus folge, daß sie also nur als Phase zu betrachten sei und somit auch in sich keine Substanz habe. Vielmehr habe sich das Volk ihrer bedient und könne dies auch ändern.¹⁶⁶

Den von den Anhängern einer konstitutionellen Monarchie vorgebrachten Vergleich einer guten Regierung mit der Rolle von Vater und Mutter für die Erziehung der Kinder wies Chu von sich. Eltern seien wohl in der Lage, entsprechend dem Wachsen ihrer Kinder ihnen mehr Freiheit zuzugestehen. Von einer Regierung könne man dies nicht erwarten, da sie schließlich ein Machtprivileg weniger Menschen sei, die keinen Grund hätten, dieses aufzugeben. Aber auch die Hoffnung, daß eine Republik dem Volk Freiheit bringe, sei illusorisch. Könne man nicht in Frankreich, das allerorten mit den Schlagworten „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ seine republikanischen Ideale herausstreiche, diese Letzern sogar über Gefängnistoren lesen?

Wenn man schon von erzieherischer Funktion der Regierung rede, müsse doch festgehalten werden, daß diese nur in Lohn und Strafe – einem legistischen Prinzip – bestehe, durchgesetzt mit Gesetz, Armee und Religion, weswegen sich die Revolution ja auch gegen diese drei richten müsse.¹⁶⁷ Der Mensch aber sei ein moralisches Wesen, daher müsse man eine solche „Erziehung“ als gegen die Natur des Menschen gerichtet betrachten. – Mit diesem Argument drehte Chu den Spieß der Verfechter einer konfuzianisch unterfütterten Erziehungsdiktatur herum und unterstellte ihnen in Wahrheit legistische Motive. Er sah sich vor allem dadurch bestätigt, daß diese ja auch die Unmöglichkeit der Abschaffung der Regierung mit dem Argument zu beweisen suchten, daß dann innerhalb Chinas Unordnung entstehen und nach außen hin China nicht mit anderen Rassen kon-

¹⁶⁴ „Min“: „Bagong“ 罷工 (Streiks) in Nr. 92, S. 5–8, bes. S. 5.

¹⁶⁵ „Min“: „Wuzhengfu shuo“ 無政府說 (Erklärung der Anarchie) in Nr. 31–47 und Nr. 60.

¹⁶⁶ „Wuzhengfu shuo“ in Nr. 31, S. 2–3.

¹⁶⁷ Vgl. Chus Ausführungen in der Artikelserie „Puji geming“.

kurrieren könne. Die weitere Behauptung, daß die Chinesen offensichtlich noch nicht in der Lage seien, sich selbst zu regieren, wies er damit zurück, daß ja gerade die Existenz der Regierung dies unmöglich mache. Erwarte man von der Regierung, daß sie das Volk zur Reife führe, sei dies nichts anderes, als den Bock zum Gärtner zu machen.¹⁶⁸

Um die Unreife zu überwinden, bedürfe es daher – außer der Abschaffung der Regierung – nicht viel, schließlich könne sich heute ja jeder alles Wissen der Welt aneignen. Keiner sei da von Natur aus benachteiligt, bestenfalls seien Bildungsmöglichkeiten durch finanzielle Unterschiede ungleich verteilt. Problematisch sei vielmehr die egoistische Einstellung, die nur an den Vorteil der eigenen Person, Familie, Region, Nation oder Rasse denke und damit – wie Regierungen – Grenzen zu ziehen versuche. Der Anarchismus dagegen orientiere sich an allgemein gültigen Prinzipien wie Wahrheit und Gleichheit, und deswegen sei er auch international auf dem Vormarsch, in starken wie in schwachen Ländern.¹⁶⁹ Genau diese moralisch-grundsätzliche Ebene war es, die Chu und die *Xin shiji*-Gruppe an den Anarchismus band, auch wenn in der konkreten Praxis eine Übereinstimmung mit den Anhängern der nationalen Revolution zu finden war.¹⁷⁰

Chu wandelte hier seine vorige Position, daß die Veränderung der Gesellschaft an erster Stelle käme, ab und verkündete, daß das erste Ziel die politische Revolution, also die Beseitigung der derzeitigen Regierung sein müsse, weil dann die soziale Revolution folgen könne. Am Bild der Pagode erläuterte er, daß zwar Ehe, Familien- und Besitzsystem letztlich das Fundament des Staates seien und daher beseitigt gehörten, ein plötzlicher Umsturz der gesamten Pagode durch Entziehung der Fundamente aber gefährliche Folgen für die Umgebung hätte. Daher sei es besser, Stockwerk für Stockwerk abzutragen, angefangen mit der Regierung. Sei diese beseitigt, würden die übrigen sozialen Umwälzungen problemlos folgen.¹⁷¹

Ob bewußt oder nicht, bereitete Chu damit den Boden für die spätere Argumentation der *Xin shiji*-Vertreter, daß die Veränderungen schrittweise erfolgen sollten, weswegen vorerst die GMD zu akzeptieren sei und die anarchistische Gesellschaft zum Fernziel wurde. Entsprechend kam Chu zu dem Schluß, daß das eigentlich Förderliche der menschlichen Evolution nicht die Revolution, sondern die Erziehung sei.¹⁷²

Wenn durch Revolution erst das Alte zerstört worden sei, könne eine neue Erziehung beginnen, die die vorige, ganz im Dienst der Macht stehende, ersetzen werde.¹⁷³ Diese neue anarchistische Erziehung werde sich gegen die Basis jeder Regierung richten: Militär, Gesetze und Religion, und statt dessen frei, gleich und brüderlich sein. Ohne Revolution könne daher keine neue Erziehung verwirklicht werden, aber damit die Revolution einen guten Ausgang nehme, müsse sie durch die rechte Erziehung gestützt werden.¹⁷⁴

¹⁶⁸ „Min“: „Xu wuzhengfu shuo“ 續無政府說 (Fortsetzung von „Erklärung der Anarchie“) in Nr. 32, S. 3–4.

¹⁶⁹ „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 33, S. 3–4.

¹⁷⁰ „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 34, S. 3–4, bes. S. 4.

¹⁷¹ „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 38, S. 3–4, bes. S. 4.

¹⁷² „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 40, S. 1–2, bes. S. 2, und Nr. 41, S. 2–3, bes. S. 3.

¹⁷³ Chu unterstrich, daß in der modernen Welt die Naturwissenschaften eine große Rolle spielten, sie aber bislang nur zugunsten der Mächtigen eingesetzt würden. (Ibid. Nr. 41, S. 3).

¹⁷⁴ „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 43, 46 und 47, bes. Nr. 47, S. 4.

Chu schwankte, wie hier deutlich wird, bei der Frage, ob der Anarchismus erst nach einer politischen Revolution einsetzen könne, oder ob er die Vorbedingung für ein Gelingen der politischen Revolution sei. Mit dieser Unsicherheit stand er im anarchistischen Lager allerdings nicht allein. In jedem Falle bedeutete für Chu der Anarchismus eine Absage an Macht, Gesetz, gesellschaftliche Klassen, Privateigentum, m.a.W.: er war gerecht und richtig.¹⁷⁵ Wie er später ergänzte, gebe es auch keinerlei Grund anzunehmen, daß China dafür noch zu unreif sei.¹⁷⁶

Mit seinen Beiträgen präsentierte sich Chu als eigentlicher Apologet des Anarchismus unter den Redaktionsmitgliedern, auch wenn heute seine Rolle gern heruntergespielt wird. Wu Zhihui, der Senior der Gruppe und Hauptredakteur, nimmt sich anhand der Zeitschriften-Beiträge dagegen als unter ideologischem Gesichtspunkt zweitrangig aus. Erst relativ spät begann er, sich in seinen Beiträgen direkt zum Anarchismus zu äußern, und auch hier blieb er auf einer sehr allgemeinen Ebene.¹⁷⁷ Sein Hauptanliegen war zu unterstreichen, daß der Anarchismus sich sehr wohl mit der chinesischen revolutionären Bewegung verträge, ja dieser eine festere Basis geben könne. Damit wollte er vor allem deutlich machen, daß der Vorwurf, mit anarchistischen Idealen de facto die Revolution zu lähmen, nicht zutreffe.¹⁷⁸ Immerhin konnte man Liu Shipeis Anarchismus in Tokyo ja so verstehen.

Der Anarchismus diene, so Wu, vor allem auch durch seine erzieherische Funktion der Revolution. Indem er den Menschen eine neue Moral vermittele und die alten Gewohnheiten ausmerze, befähige er sie automatisch zur Revolution.¹⁷⁹ Damit hatte Wu die von Chu nicht ganz geklärte Beziehung von Erziehung und Revolution aufgegriffen und die Erziehung als Primäres definiert.

Der Anarchist selbst war somit quasi ein Prototyp des Menschen der Zukunft, weswegen Wu entschieden jede Argumentation für den Anarchismus mittels der fernen Vergangenheit zurückwies. Da dieser zukünftige Zustand nur schemenhaft im Jetzt faßbar war, eröffnete Wu nebenbei auch eine Diskussion, die in späteren Jahren wieder aufgegriffen werden sollte: wie konnte der Begriff „Anarchie“ im Chinesischen korrekt wiedergegeben

¹⁷⁵ „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 60, S. 5–9, bes. S. 8. (Die Artikelserie brach Chu danach ab).

¹⁷⁶ „Min“: „Bo *Shibao* 'Lun zhongguo jinri buneng tichang gongchanzhuyi'“ 駁時報 “論中國今日不能提倡共產主義“ (Refutation des *Shibao*-Artikels „Man kann heute in China unmöglich den Kommunismus propagieren“) in Nr. 72, S. 7–14. – Hier reklamiert Chu übrigens den „Kommunismus“ ganz für die Anarchisten (bes. S. 8).

¹⁷⁷ Siehe z.B. sein „Tan wuzhengfu zhi xiantian“ 談無政府之閒天 (Geplauder über die Anarchie) in Nr. 49, S. 3–4 (der Artikel ist mit „x 與 x“ gezeichnet – ein fiktives Gespräch –, aber da in *Wu Zhihui quanji*, Shanghai 1927, aufgenommen, wohl von Wu verfaßt); ferner zwei Artikel in Nr. 52 (unter „Yi“: „Wuzhengfuzhuyi jiang budehu“ 無政府主義講不得乎 (Kann man nicht über Anarchismus reden?) (S.3) und (unter „Siwu“) „Wu fu wu jun wu zhi wu tian“ 無父無君無治無天 (Ohne Vater, ohne Fürst, ohne Regierung, ohne Himmel/Gott) (S. 1–2).

Wu wurde später auch oft von anarchistischer Seite als „schwammig“ kritisiert. Lu Zhe (*Zhongguo wuzhengfuzhuyi shigao* S. 91) meint gar, Wu sei immer nur auf der „modischen Welle“ mitgeschwommen.

¹⁷⁸ „Siwu“: „Wuzhengfuzhuyi keyi jianjue gemingdang zhi zerenxin“ 無政府主義可以堅決革命黨之責任心 (Der Anarchismus kann das Verantwortungsbewußtsein der Revolutionäre stärken) in Nr. 58, S. 10–13.

¹⁷⁹ „Ran“: „Wuzhengfuzhuyi yi jiaoyu wei geming shuo“ 無政府主義以教育為革命說 (Der Anarchismus hält die Erziehung für Revolution) in Nr. 65, S. 10–12.

werden, wenn nicht nur eine Negation des Bekannten, sondern eine gänzlich neue Qualität ausgedrückt werden sollte? *Wuzhengfu* war in seinen Augen nur eine Notlösung, weil der radikalere Übersetzung *wuzhengzhi* 無政治 („Politiklosigkeit“) der Beigeschmack des „Barbarischen“, Vorsintflutlichen anhaftete. Sagte man aber nur *xin zhengzhi* 新政治 (Neue Politik), um die neue Qualität auszudrücken, würde das als bloßer Reformismus verstanden werden. Positiv definiert war die Anarchie die Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.¹⁸⁰

Da also der Anarchismus ein umfassendes neues System darstellen sollte, widmete sich *Xin shiji* nicht nur im engeren Sinne politisch-ideologischen Fragen, sondern auch dem gesellschaftlich-kulturellen Bereich. Für die Neugestaltung der Gesellschaft standen dabei die Themen „Familie, Ehe und Rolle der Frau“ im Zentrum, die den Einzelnen ohnehin unmittelbarer tangierten als die abstraktere Frage der Politik, und entsprechend auch besonders große Resonanz bei der Leserschaft fanden.

„Familie/Ehe/Frau“: Hier war es wieder Li Shizeng, der sich besonders engagierte. Bereits in der 2. Nummer von *Xin shiji* rief er zur „Ahnenrevolution“ auf. Die Ahnen waren ja nichts anderes als biologische Vorfahren, doch in China werde durch die Erziehung zur Verehrung der Ahnen bzw. Ahnengeister eine Erziehung zur Unterwerfung praktiziert. Die Ahnenverehrung war – wie die Verehrung eines oder mehrerer Götter – ohnehin unwissenschaftlich, ja ein Substitut für die Wissenschaft. Außerdem sei sie nur ein Instrument, die Menschen kleinzuhalten, ihnen ihre Misere selbst zuzuschreiben und sie auf eine bessere Zukunft zu vertrösten. Entscheidender aber war, daß mit solchem Aberglauben schon im zartesten Alter eine Persönlichkeitsformung erreicht werde, die jedes revolutionäre Potential zu ersticken suche und daher als erstes beseitigt werden müsse.¹⁸¹ Konkret warf Li dem Ahnenkult vor, den Fortschritt des Wissens zu blockieren, den Nachkommen ihr Recht auf Freiheit zu nehmen, Verschwendung von Geld und Gütern zu verursachen und gar dem Volk die Lebensgrundlage z.B. durch Belegung besten Ackerlandes mit Gräbern zu entziehen. Daher forderte er alle Revolutionäre auf, Propaganda gegen den Ahnenkult zu machen, die verschwenderischen Zeremonien abzuschaffen, Gräber einzuebnen, Ahnentafeln zu verfeuern oder ins Museum zu bringen und durch Erziehung der eigenen Kinder dafür Sorge zu tragen, daß man selbst nach dem Tod nicht Gegenstand des üblichen Kultes werde.¹⁸² Wie dieser letzte Punkt zeigt, war Li sich nicht so sicher, daß nicht mancher selbsterklärte Revolutionär doch innerlich an alten Gewohnheiten hing.

War der Ahnenkult gewissermaßen das ideologische Fundament der chinesischen Familienstruktur, so war das praktische die Verbindung von Mann und Frau. Vielen Auslands-

¹⁸⁰ Siehe Wus („Siwu“) Anmerkungen zu seiner Übersetzung „Wuzhengfudang xi ruhe yizhong renwu hu“ 無政府黨係如何一種人物乎 (Was für eine Art Mensch sind die Anarchisten?) in Nr. 77, S. 8–11, bes. 10–11. (Der Autor wird als „H. Morris“ angegeben. Es könnte sich vielleicht um William Morris handeln. Bei Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 3, S. 334, Anm. 309, wird erwähnt, daß ein Polizeispitzel in die englische „Socialist League“, zu der William Morris gehörte, eindrang und später eine Schmähschrift unter dem Titel „Der Anarchismus und seine Träger“ verbreitete. Der obige Artikel könnte eine Reaktion darauf gewesen sein).

¹⁸¹ „Zhen“: „Zuzong geming“ 祖宗革命 (Ahnenrevolution) in Nr. 2, S. 3–4.

¹⁸² „Zhen“: „Xu zuzong geming“ 續祖宗革命 (Fortsetzung von „Ahnenrevolution“) in Nr. 3, S. 4.

studenten erschien offenbar die westliche Form der freien Partnerwahl in Anbetracht der in China üblichen Verheiratung durch die Eltern bzw. Großfamilien verlockend, doch der anarchistischen *Xin shiji* war dies ebenso suspekt. Berechneten nicht auch im Westen die Partner den jeweiligen finanziellen Status des anderen? Und war nicht auch im Westen die Ehe mit religiöser Absegnung oder zumindest rechtlichen Bindungen versehen? Von voller Freiheit könne da wohl kaum die Rede sein.¹⁸³

Es bedürfte vielmehr einer Revidierung der Stellung von Mann und Frau, denn hier sei die gleiche Unterdrückung gegeben wie zwischen Herrschern und Volk, Reichen und Armen. Für eine Unterdrückung der Frau gebe es keinerlei biologische Gründe, sondern dies sei vor allem durch Gesetze oder Gewohnheiten festgelegt worden.¹⁸⁴ Frauen könnten sehr wohl die gleichen Leistungen vollbringen, wie manches Beispiel aus dem Westen eindrucksvoll beweise,¹⁸⁵ nur würden sie in der Ausbildung systematisch benachteiligt, u.a. wegen des Argumentes, daß Bildung ihnen ohnehin nicht anstünde. Hinzu komme die ökonomische Abhängigkeit der Frau, die ein Ausbrechen aus den Bindungen erschwere und es den Männern ermögliche, ihre Frauen als Privatbesitz zu betrachten. Daher erklärte Li, daß die indirekte Unterdrückung durch eine ökonomische und politische Revolution beseitigt würde, die direkte Unterdrückung aber von einer verlogenen Tugendlehre ausgehe, die nur durch adäquate Ausbildung der Frauen beseitigt werden könne.¹⁸⁶

Diese Tugendlehre hatte sich in der chinesischen Moralauffassung der „Drei Leitbeziehungen“ (*san gang* 三綱) niedergeschlagen: der zwischen Herrscher und Untertan, der zwischen Vater und Sohn und der zwischen Mann und Frau.¹⁸⁷ Diese traditionell hierarchisch verstandenen Beziehungen konnten aber einem Vergleich mit den Erkenntnissen moderner Wissenschaft nicht standhalten. Danach waren alle Menschen gleich geboren. Eine „natürliche Hierarchie“ gebe es also nicht. Die Hierarchisierung war daher nichts anderes als eine Sanktionierung von Machtverhältnissen, die dann mittels Erziehung, Gesetzen und Moral abgesichert wurden. In Wahrheit ergebe sich aber aus den natürlichen Beziehungen auch eine natürliche Moral auf der Basis der Gegenseitigkeit. Auf die Familie bezogen brauchen die Kinder zwar erst die Erziehung und Versorgung durch die Eltern, doch später drehe sich das Verhältnis um. Die in China gängige Vorstellung, daß die Jungen auf ewig den Alten untertan seien, die Ehen nicht frei schließbar sein könnten und für die Trauer um die Eltern genaue Regeln einzuhalten seien, verweigere den Jungen ihr natürliches Recht auf Freiheit als Individuen und verbiege noch dazu die natürlichen Gefühle der Liebe oder Trauer. Ähnliches gelte für die Beziehung der Eheleute. Mann und Frau waren schließlich gleichermaßen Menschen, ihre Vereinigung eine primär biologische

¹⁸³ Eingesandter Beitrag: „Xiren zhi jiehun ji chenghun“ 西人之結婚及成婚 (Ehe und Eheschließung der Westler) in Nr. 2, S. 4.

¹⁸⁴ „Zhen“: „Nannü zhi geming“ 男女之革命 (Geschlechterrevolution) in Nr. 7, S. 3–4.

¹⁸⁵ Siehe z.B. Lis kurzen Bericht über Louise Michel als Anarchistin und Marie Curie als Wissenschaftlerin („Nüjie geming“ 女界革命 [Frauenrevolution] in Nr. 5, S. 2–3). Auch der Verweis auf die Rolle der Frauen in der russischen sozialrevolutionären Bewegung fehlte natürlich nicht sowie der auf die Erringung des Wahlrechts – zuerst in Finnland erreicht („Xu nannü geming“ 續男女革命 [Fortsetzung von „Frauenrevolution“] in Nr. 8, S. 1).

¹⁸⁶ „Xu nannü geming“ in Nr. 8, S. 1.

¹⁸⁷ Mit diesen drei Leitbeziehungen hatte Dong Zhongshu 董仲舒 im 2. Jahrhundert v. Chr. die alte konfuzianische Lehre von den „Fünf Beziehungen“ (obige drei plus die zwischen Alt und Jung und die zwischen Freunden) (vgl. *Mengzi* 3/A4) neu gefaßt.

Frage. Daher verdamnte Li die chinesische Rechtspraxis, nach der Väter ihre Kinder straflos zu Tode schinden konnten, aber diesen kein Recht auf Gegenwehr eingeräumt wurde. Ebenso empörte er sich, daß Männer sich mehrere Frauen nehmen oder diese verstoßen bzw. mißhandeln konnten, während die Frauen auf Keuschheit und Duldsamkeit verpflichtet wurden.

Li forderte daher eine Revidierung des gesamten Familiensystems, doch unterstrich er, daß diese Revolution vor allem in den Köpfen ablaufe. Schließlich genüge es, daß die jetzige Elterngeneration sich an die Leiden der eigenen Jugend erinnere und die Erziehung ihrer Kinder entsprechend verändere, um eine neue, freie Generation heranwachsen zu lassen. Diese geistig-moralische Revolution in den Köpfen sei der primäre Faktor für die Veränderung des chinesischen Familiensystems, wohingegen die Abschaffung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse und eine ökonomische Revolution, ohne die die Frauen keine wahre Freiheit erlangen würden, nur sekundär sei.¹⁸⁸ – Hiermit zeigte Li, daß für ihn das Hauptproblem ein geistig-moralisches war.

Die Problematik von Ehe und Familie, die besonders Li in *Xin shiji* anstieß, fand bei der Leserschaft großes Interesse, so daß eine Reihe von Beiträgen eingingen, die z.T. noch über Lis Ziele hinausschossen. So wollte ein Autor die Promiskuität zum Prinzip erheben, weil sie die Evolution fördere, die Art stärke und ihre geistigen und sonstigen Fähigkeiten verbessere. In einer etwas kuriosen Sicht der chinesischen Geschichte versuchte er zu belegen, daß auch in China am Anfang die Promiskuität die Regel gewesen sei. Da mehr Frauen als Männer vorhanden gewesen seien, waren letztere begehrt, worin der Beginn der traditionellen Hochschätzung des Mannes und der Geringschätzung der Frauen zu sehen sei. – Abgesehen von der unbewiesenen Behauptung eines solch ungleichen Zahlenverhältnisses entging dem sich als anarchistisch verstehenden Autor wohl, daß er damit einfach den Frauen bzw. ihrer Gier die Schuld für ihren gesellschaftlich niedrigen Status zuschob und damit im Grunde nur ein altgedientes Argumentationsmuster abwandelte!

Im Laufe der chinesischen Geschichte wurde dann, so der Autor, die Frau immer stärker unterdrückt, was zu einer generellen Rückentwicklung Chinas geführt habe, weswegen es heute auch im Vergleich zu anderen Völkern so schlecht dastehe.

Einen weiteren Beweis für die Vorteile des freien Partnerwechsels sah der Autor darin, daß einige der wichtigsten Gestalten der chinesischen Tradition offenbar aus außerehelichen Verbindungen hervorgegangen waren.¹⁸⁹

Wu Zihui als Vertreter der Redaktion äußerte sich zu diesen Ansichten recht kritisch. Vor allem strich er heraus, daß in einer evolutionären Sicht eine Argumentation mit der grauen Vergangenheit widersinnig sei. Obwohl er die anarchistische Einstellung des Autors grundsätzlich anerkannte, bedauerte er, daß offenbar immer noch viele progressive Chinesen sich nicht von der Fixiertheit auf die eigene Tradition lösen konnten. Zwar sei die Institution der Ehe abzuschaffen, doch gehe es hier allein um die Freiheit der Liebe.¹⁹⁰

Der Autor jedoch sah dies grundsätzlicher. In einem weiteren Beitrag strich er heraus, daß die Familienstruktur radikal beseitigt werden müsse, da sie das Fundament der bestehenden Gesellschaft mit ihren Ungleichheiten bilde. Er schlug als konkrete Maßnahmen

¹⁸⁸ „Zhen“: „Sangang geming“ 三綱革命 (Revolution bezüglich der Drei Leitprinzipien) in Nr. 11, S. 1–2.

¹⁸⁹ „Jupu“ 鞠普: „Nannü zajiao shuo“ 男女雜交說 (Erläuterung der Promiskuität) in Nr. 42, S. 3–4.

¹⁹⁰ Nachbemerkung (unter „Ran“), *ibid.* S. 4.

vor, die Ehe zu verweigern bzw. die eigenen Kinder nicht zur Ehe zu drängen und alle Bedürfnisse, auf die die Ehe normalerweise als Antwort gesehen werde, anders zu befriedigen. So sollten Hotels eingerichtet werden, in denen Männer und Frauen frei miteinander verkehren könnten. Das Argument der ökonomischen Absicherung der Frau sollte durch Erziehungsprogramme und Eingliederung der Frauen in die Arbeitswelt beseitigt werden. Die Fürsorgefunktion der Familie wiederum sollte von entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen übernommen werden. Damit werde im Grunde die Familie gar nicht beseitigt, sondern nur ausgedehnt auf die ganze Gesellschaft. Wer dagegenhalte, daß dies ein freudloses Dasein sein würde, ignoriere die eigene Erfahrung, nach der doch gerade die Familie Quelle zahlreicher Kummer sei. Da der Mensch von Natur aus mit Gefühlen ausgestattet sei, gebe es daher keinen vernünftigen Grund anzunehmen, daß in der Menschheitsfamilie die affektiven Beziehungen zu kurz kämen. Vielmehr seien sie dann gereinigt von jedem Gruppenegoismus und somit prinzipiell für alle offen. Dies sei dann das angestrebte *datong*.¹⁹¹

Ein anderer Leser, Jiang Kanghu 江亢虎,¹⁹² ergänzte in einer späteren Nummer diese Vorschläge mit der Forderung nach Sexualkunde als Pflichtfach an den Schulen, um die Natürlichkeit des Kopulationsvorganges zu verdeutlichen, nach der Schaffung geeigneter Rahmenbedingungen für die freie Vereinigung und für die Aufzucht von Kindern, sowie nach jährlichen Gesundheitskontrollen, um die Ausbreitung von Krankheiten zu verhindern.¹⁹³

Daß solcherlei Gedanken in *Xin shiji* publiziert wurden, erregte allerdings auch den Unmut einiger Leser. Wu Zhihui sah sich genötigt, den Abdruck solcher Beiträge zu rechtfertigen und Stellung zu beziehen. Insbesondere die Propagierung der Promiskuität stieß auf Empörung, obwohl sich Wu ja schon davon distanziert hatte. Er stellte heraus, daß es der Zeitschrift bei der gesamten Problematik nur um die Freiheit und die Beseitigung überholter Moralvorstellungen gehe. Eine allgemeine Permissivität, wie die Gegner des Anarchismus es den Anarchisten gern unterstellten, sei nicht das Ziel.¹⁹⁴ Auch räumte er andernorts ein, daß in der derzeitigen Gesellschaft, die unter dem Diktat des Geldes stehe, die sexuelle Freiheit für die Frau beschränkt sei, da sie durch Schwangerschaft und Kindererziehung in finanzielle Abhängigkeit gerate.¹⁹⁵ – Die „freie Liebe“ war somit ein Fernziel.

In der Tat waren die Mitglieder der *Xin shiji*-Gruppe in ihrem Privatleben recht traditionell, allen voran Wu Zhihui. Er war mit einer Frau verheiratet, die ihm schon als Kind auf das Arrangement seiner Großmutter mütterlicherseits hin, bei der er aufgewachsen war, versprochen worden war.¹⁹⁶ Diese Großmutter verehrte er im übrigen so sehr, daß er sich noch nach deren Tod, obwohl er bereits in England weilte, einen Bart wachsen ließ, da

¹⁹¹ „Jupu“: „Huijiantan“ 毀家譚 (Über die Zerstörung der Familie) in Nr. 49, S. 4.

¹⁹² Daß er hinter dem Pseudonym „Xu Ancheng“ 徐安誠 steckte, gibt er selbst in seinem späteren Werk *Hongshuiji* 洪水集 (Sammlung „Überflutung“) (Vorwort datiert 1913) zu erkennen (dort S. 2–4). Zu Jiang Kanghu, dem späteren Gründer der „Sozialistischen Partei Chinas“, s.u.

¹⁹³ „Wu jiating zhuyi“ 無家庭主義 in Nr. 93, S. 11–13.

¹⁹⁴ „Ran“: „Da moujun“ 答某君 (Antwort an einen gewissen Herrn) in Nr. 56, S. 11–13.

¹⁹⁵ So Wu („Siwu“) in seiner Anmerkung zur Übersetzung von Morris: „Wuzhengfudang xi ruhe yizhong renwu hu“ in Nr. 77, S. 8–14, dort S. 13.

¹⁹⁶ Yang Kailing: ... *Wu Zhihui ... nianpu* S. 10.

diese es gewünscht hatte.¹⁹⁷ Von daher war er alles andere als ein Rebell gegen die Bande der Familie, auch wenn dies genaugenommen noch in die Zeit vor seiner Zuwendung zum Anarchismus fiel. Ganz offensichtlich änderte diese aber nichts für ihn persönlich.¹⁹⁸ Auch von seinen Mitstreitern wurde keinem ein konkretes Auflehnen gegen Ehe und Familie oder Experimente mit „freier Liebe“ nachgesagt. Bestenfalls konnte man bei Li diesbezügliche Anklänge finden. Er lebte insgesamt mit vier Frauen zusammen, die längste Zeit jedoch mit seiner ersten Frau, die er noch nach traditionellem Muster geheiratet hatte (sie war seine Cousine). Nach ihrem Tod 1941 in Frankreich wählte sich Li 1943 eine amerikanische Jüdin zur Partnerin und war damit der einzige der Gruppe, der sich mit einer Nicht-Chinesin verband. Li hatte sich besonders zur Zeit des Ersten Weltkrieges für „gemischt-rassige Ehen“ zur „Artverbesserung“ eingesetzt.¹⁹⁹ Die Verbindung Lis mit dieser Frau beruhte lediglich auf einer „freien Vereinbarung“, die er aber bereits 1945 wieder löste, als er nach China zurückkehrte, seine Partnerin aber ihre amerikanische Staatsbürgerschaft nicht aufgeben wollte. 1947 heiratete er in Shanghai erneut, verlor jedoch auch diese Frau nach wenigen Jahren. Seine letzte Frau ehelichte er schließlich 1957 in Taiwan.²⁰⁰

Insofern blieb die in *Xin shiji* propagierte Revolutionierung der Ehe- und Familienstruktur eine rein theoretische Angelegenheit.²⁰¹ Im Vergleich zu *Tianyi* war das Thema Frau / Ehe / Familie auch weniger prominent, was u.a. daran gelegen haben dürfte, daß es in *Tianyi* eine Frau war, nämlich He Zhen, die diese Problematik in den Vordergrund rückte. Als Frau ging ihr Weg zum Anarchismus über den Feminismus, in *Xin shiji*

¹⁹⁷ Ibid. S. 31.

¹⁹⁸ Dies bestätigt sich u.a. auch in der Beobachtung, die Su Xuelin 蘇雪林, die später berühmt gewordene Schriftstellerin, im Rückblick auf ihr Studium in Frankreich an Wus „Institut Franco-Chinois“ (s.u.) festhielt: Wu sei in seiner Familie sehr streng aufgetreten und habe seinen Töchtern nicht erlaubt, sich selbst ihre Freunde auszusuchen. (Deshalb wurde er von den Studenten als „auf halbem Weg stehen geblieben“ kritisiert). (Su Xuelins Erinnerungen sind aufgenommen in Chen Sanjing 陳三井 [komp.]: *Qingong jianxue yundong* 勤工儉學道動 [Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium], Taipei 1981. Siehe dort S. 466).

¹⁹⁹ Damit stand er in erklärtem Kontrast zur französischen Öffentlichkeit, die Ehen zwischen Französisinnen und Chinesen (man denke an den kriegsbedingten Männermangel sowie die chinesischen Vertragsarbeiter in Frankreich – s.u.) eher ablehnte. (Vgl. Chen Sanjing: *Huagong yu ouzhan* S. 151–152). Nach Li Huang 李璜 Erinnerungen an die gemeinsamen Erfahrungen mit Li in Frankreich ab Ende 1918, war Li bei diesen Vorstellungen stark von Elisée Reclus beeinflusst. (Vgl. bzgl. Reclus die Darstellung bei Fleming S. 49). Lis Ideal sei eine „rassisch durchmischte und homogenisierte Menschheit“ gewesen, weswegen er z.B. alles unternommen habe, um Abtreibungen von Kindern, die Chinesen mit Französisinnen gezeugt hatten, zu verhindern. (Auch Li Huangs Erinnerungen sind enthalten in Chen Sanjing [komp.]: *Qingong jianxue yundong*. Siehe dort S. 125–131). De facto gab es aber auch eine chinesische Parallele zu Lis Vorstellungen: Kang Youweis *Datongshu* (Teil 4, in der deutschen Üb. S. 138–148), worin dieser für eine Rassenvermischung (d.h. allmähliche Angleichung der „Farbigen“ an die „Weißen“) plädiert hatte.

²⁰⁰ Siehe Li Shuhua 李書華: „Li Shizeng xiansheng jiashi ji shaonian shiqi“ 李石曾先生家世及少年時期 (Li Shizengs Familie und Jugendzeit) in *Li Shizeng xiansheng jnianji* S. 196–206, dort S. 198.

²⁰¹ In Nr. 114 argumentierte „Yimin“ 一民, daß schließlich nicht alles sofort praktikierbar sei. („Zhi yu xing“ 知與行 [Wissen und Handeln], S. 1–4).

dagegen näherten sich die durchweg männlichen Autoren dem Anarchismus über seine vermeintliche Wissenschaftlichkeit.²⁰²

„Religion“: Dafür widmete *Xin shiji* aber einem anderen Problem seine Aufmerksamkeit, das in *Tianyi* kaum thematisiert wurde: der Religion.²⁰³ Hier war es wiederum Wu Zihui, der sich besonders engagierte und damit den Atheismus zum wesentlichen Bestandteil des Anarchismus erklärte. Dieses Interesse bzw. sein Fehlen bei der *Tianyi* hing sicherlich auch mit den jeweiligen Umgebungen zusammen. In Japan hatte sich zwar die Gruppe um den erklärten Materialisten Kōtoku von den christlich orientierten Sozialisten abgesetzt, doch war der Atheismus kein besonders prominentes Thema. Kōtoku erhob ihn erst unmittelbar vor seiner Inhaftierung wegen der „Hochverratsaffäre“ zum Gegenstand einer längeren Schrift.²⁰⁴ Allerdings zielte er dabei im Grunde gegen die Überhöhung des Tennō.²⁰⁵ Besonders in Frankreich, aber auch in anderen westeuropäischen Ländern, spielte der Atheismus in der anarchistischen Szene dagegen eine durchaus wichtige Rolle. Bakunin hatte ja bereits die Abschaffung übernatürlicher Autorität zur Vorbedingung für die der weltlichen erklärt.²⁰⁶ Kropotkin wiederum bemühte sich, eine neue Begründung der Moral zu liefern, die ohne religiöse Komponenten auskam. Außerdem wurden die chinesischen Anarchisten in Westeuropa mit dem realen gesellschaftlichen Einfluß der christlichen Kirchen konfrontiert, der weit über das hinausging, was sie von China her kannten. Zudem wurde in Frankreich gerade 1907 die endgültige Trennung von Kirche und Staat auch in der Erziehung durchgesetzt. Es war daher wenig verwunderlich, daß sich *Xin shiji* mit dem Thema auseinandersetzte, zumal – wie sich bereits aus ihren sonstigen Ausführungen ergab – die Herausgeber das Hauptproblem Chinas in seiner geistig-moralischen Retardierung zu erkennen glaubten.

Wu Zihui, der nach seiner Flucht aus China zunächst in England und Schottland gelebt hatte, besuchte dort des öfteren Gottesdienste,²⁰⁷ wie er sich überhaupt für die Lebensgewohnheiten der Briten interessierte. Überzeugen konnten ihn die Predigten offenbar nicht, denn er blieb Zeit seines Lebens ein erklärter Atheist.

Ein Leser in *Xin shiji* war der Meinung, daß nur durch Religion die vielzitierten Tugenden von Selbstlosigkeit und Nächstenliebe erreichbar seien, um die auch in *Xin shiji* stets angeprangerte Selbstsucht zu überwinden. Er bezog sich auf Buddha und Jesus als die wahren Ärzte, die die Krankheit des menschlichen Herzens zu heilen vermöchten. Allein die Religion führe die Moral zu ihrer Vollendung.

Wu widersprach dieser Sicht in seinem Redaktionskommentar entschieden. Zwar sei die heutige Welt weit von den anzustrebenden Tugenden der Selbstlosigkeit und Nächstenliebe entfernt, aber diese hätten Buddha und Jesus schließlich auch nicht erfunden. Eine solche

²⁰² Zu einem ausführlicheren Vergleich zwischen den beiden Zeitschriften zur Problematik Frau/Ehe/Familie siehe Zarrow: *Anarchism ...* Kap. 6.

²⁰³ Dieses Desinteresse wurde *Tianyi* auch vorgeworfen. Siehe *Xin shiji* Nr. 79, S. 9–13: „Dongjing baojie“ 東京報界 (Die Presselandschaft in Tokyo), bes. S. 9.

²⁰⁴ Diese letzte größere Schrift Kōtokus trug den Titel *Kirisuto massatsu ron* 基督抹殺論 (Tilgung Christi), wurde in der Haft vollendet und nach seiner Hinrichtung veröffentlicht.

²⁰⁵ Vgl. die Bemerkung bei Notehelfer S. 183, Anm. 2.

²⁰⁶ So war schließlich auch sein wichtigstes Fragment unter dem Titel *Dieu et l'état* erschienen.

²⁰⁷ Yang Kailing: ... *Wu Zihui ... nianpu* S. 31. Über seine Gründe wird leider nichts ausgesagt.

Sicht ignoriere die Tatsache, daß schon Konfuzius und Mozi Ähnliches gelehrt hätten. Es bestehe daher kein Grund, als Chinese diesbezüglich in der Ferne zu schweifen. Aber die Vorstellung, die all diese Menschheitslehrer von den betreffenden Tugenden hatten, könne längst nicht an das heutige Niveau heranreichen, da die Evolution schließlich voranschreite. Selbstlosigkeit und Nächstenliebe seien vielmehr natürlicherweise im menschlichen Gewissen verankert, eine religiöse Begründung daher überflüssig. In Wahrheit dienten die Religionen nur zum Schutz der Macht. Mehr noch: das menschliche Verhalten bedürfe der Korrektur doch gerade nur, weil es durch Religion „verseucht“ sei. Schließlich führe die Einstellung, daß man ob seiner Fehler stets einen Gott um Vergebung anflehen müsse, doch dazu, sich selbst als unfähig anzusehen. Statt dessen solle man lieber auf das eigene Gewissen bauen.²⁰⁸

Ein anderer Leser, der offenbar in Japan mit christlichem Sozialismus in Berührung gekommen war, wandte daraufhin ein, daß zwar der Rückgriff auf überkommene Religionsformen nicht adäquat sein möge, doch könne es ja auch eine moderne Religiosität geben. Um die Menschen zu zivilisierten Persönlichkeiten zu formen, sei die religiöse Moral sehr hilfreich.

Wu dagegen verneinte dies und behauptete, daß Sozialismus und Religion von vorneherein Gegensätze seien. Was ihnen gemeinsam sei, sei lediglich eine allgemeine Moral-auffassung. Dabei sei jedoch die Religion auf einer frühen Stufe stehengeblieben, während der Sozialismus (in seiner reifsten Ausformung als Anarchismus)²⁰⁹ eine spätere Stufe darstelle und damit viel mehr Moralität verkörpere als die Religion. Im Grunde sei religiöse Moral falsche Moral, weil sie u.a. Klassendenken und Aberglaube beinhalte. Die sozialistische Moral dagegen sei eine relativ vollkommene und in jedem Fall umfassendere Verwirklichung von Selbstlosigkeit und Nächstenliebe. Wenn man schon von Persönlichkeitsformung spreche, dann sei hier ohnehin der Sozialismus überlegen, weil er keine Glaubenssätze voraussetze, sondern die Moral auf den zwischenmenschlichen Bereich gründe. Die Position des Lesers sei daher zu stark von traditionellen chinesischen Denkmustern bestimmt. In Frankreich dagegen seien ohnehin die meisten Menschen Atheisten, doch könne man nicht behaupten, daß sie keine Moral bzw. zivilisierte Persönlichkeit hätten.²¹⁰ Daher schätzte Wu auch die Freimaurerei, in der er eine institutionalisierte Anti-Religions-Gesellschaft sah und sie mit den chinesischen Geheimgesellschaften verglich.²¹¹

Der Leser aus Japan gab sich aber nicht mit Wus Kommentar zufrieden. Ob eine Morallehre wahr oder falsch sei, hänge von der Art der Religion ab, aber nicht alle religiöse Moral sei als falsch zu bezeichnen. Moral entspringe aus der Religion und sei anders nicht

²⁰⁸ Eingesandter Beitrag: „Tuiguang renshu yi yi shijieguan“ 推廣仁術以醫世界觀 (Durch Ausbreitung der Nächstenliebe die Weltanschauung heilen) in Nr. 37, S. 3–4.

²⁰⁹ So Wu (unter „Ran“) in „Xu zongjiao wenti“ 續宗教問題 (Fortsetzung von „Das Religionsproblem“) in Nr. 55, S. 3–10. Dort S. 6.

²¹⁰ „Ran“: „Shu moujun youjian hou“ 書某君郵簡後 (Reaktion auf ein Schreiben eines gewissen Herrn) in Nr. 42, S. 2–3. Der Brief aus Japan war ursprünglich an Chu Minyi gerichtet, doch fühlte sich Wu genötigt, wegen des Bezugs auf seine vorausgegangene Stellungnahme einen Kommentar abzugeben.

²¹¹ Wu lehnte zwar die Riten ab, hielt aber die Geheimgesellschaften für potentiell revolutionär. Im Hintergrund stand die Auffassung, daß bei den chinesischen Geheimgesellschaften ohnehin ihr ursprünglich religiöser Inhalt verblaßt sei. („Tiantang zhi molu“ 天堂之末路 [Sackgasse des Paradieses] in Nr. 48, S. 2–3).

begründbar. Wu hielt dagegen, daß zwar traditionell Moral religiös begründet worden sei, aber das bedeute nicht, daß beides an sich aneinander gekoppelt sei. Die Moral an Lohn und Strafe übernatürlicher Wesen zu binden, sei ohnehin ein Widerspruch zur menschlichen Freiheit und stehe somit gegen den Fortschritt.²¹² Daß die Menschheit früher aufgrund ihres begrenzten Wissens zu religiöser Verehrung griff, sei entschuldbar. Heute aber sei dies schließlich im Zeitalter der Wissenschaft anders.²¹³ Während der Leser auf der persönlichen Moral insistierte, sah Wu diese stets als Teilmenge der gesamten moralischen Verfassung einer historisch gewordenen Gesellschaft.

Daher hob er auch bei seiner Übersetzung eines Čerkezov-Textes über Tolstoj hervor, daß zwar die subjektive Intention Tolstojs – ähnlich der des Lesers –, Religion für die Revolution einzusetzen, löblich sei, aber es ein anarchistisches Christentum per se nicht geben könne.²¹⁴

Wu erhielt allerdings auch unterstützende Leserbriefe. Ein Leser meinte, daß China, da es schließlich Teil der Menschheit sei, seinen Beitrag durch Beseitigung des Aberglaubens leisten müsse, nämlich durch eine „Konfuzius-Revolution“, da dieser die chinesische Kultur vergiftet habe.²¹⁵ Ein anderer (Cai Yuanpei?) erklärte, daß Moral und Wissen eng aneinander gekoppelt seien. Hebe man den Wissensstand, dann hebe man auch die Moral. Religion dagegen blockiere durch Aberglauben den Fortschritt des Wissens. Bildung Sorge daher nicht nur für die Moral des Einzelnen, sondern auch für die der anderen in wechselseitiger Beeinflussung.²¹⁶

Die Persönlichkeitsformung war somit entscheidend, und so war es wenig verwunderlich, daß *Xin shiji* sich ausgiebig mit der Frage nach Bildung, Gewohnheiten, kurz dem kulturellen Bereich befaßte.

„**Kultur**“: Da *Xin shiji* hier gegen die traditionelle Kultur argumentierte, mußten sich die Herausgeber mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Parteigänger des Westens zu sein. War nicht all das, was sie predigten, von westlichen Autoren übernommen bzw. übersetzt? Hätten sie nicht ebensogut für ihre ideologischen Positionen Ahnen in der chinesischen Tradition ausfindig machen können? Und dienten sie mit ihrem Anarchismus nicht letztlich westlichen Expansionsbestrebungen?

²¹² „Zongjiao wenti“ 宗教問題 (Das Religionsproblem) (kommentiert von „Ran“) in Nr. 54, S. 3–7.

²¹³ „Xu zongjiao wenti“ in Nr. 55, S. 4 und S. 7. Vgl. auch den Kommentar zum Leserbrief von Nr. 97 in Nr. 98. „Siwu“: „Da sheijun zongjiaotan“ 答誰君宗教談 (Antwort auf die Erörterung der Religion von Herrn Irgendwie) (S. 10–14, bes. S. 14).

²¹⁴ „Ran“ (üb.): „Xu ‘Wo liangxinshang xihuan ruci’“ 續 “我良心上喜歡如此“ (Fortsetzung von „Ich halte dies für richtig“) (mir ist der Original-Titel nicht bekannt) in Nr. 76, S. 11–14. Der Čerkezov-Text präsentierte die rebellische Seite Tolstojs. Wu beschäftigte sich ja in *Xin shiji* immer wieder mit dem Vergleich der chinesischen Situation mit der des „despotischen“ Rußland. Immerhin gestand er Tolstoj jedoch in einem Bericht über die Verhaftung seines Sekretärs (in Nr. 111, S. 12) zu, „Anarchist“ zu sein, was nur von seiner Religiosität etwas verdeckt werde.

²¹⁵ „Juesheng“ 絕聖 (ein programmatisches Pseudonym: weg mit den Heiligen): „Pai Kong zheng yan“ 排孔徵言 (Plädoyer gegen Konfuzius) in Nr. 52, S. 4.

²¹⁶ „Qianxing“ 前行: „Lun zhishi yiwai wu daode“ 論智識以外無道德 (Es gibt keine Moral außer Wissen) in Nr. 79, S. 6–9. (Meine Vermutung, daß Cai Yuanpei hinter diesem öfters auftauchenden Pseudonym stecken könnte, liegt zum einen in den angeschnittenen Themen und Positionen, zum anderen in der sehr respektvollen Behandlung durch die Redaktion begründet).

Die Herausgeber wiesen dies natürlich entschieden zurück. Es gehe doch um allgemeine Prinzipien, unabhängig von West oder Ost. Suche man nach Autoritäten in der chinesischen Tradition für die Lösung moderner Probleme, so ignoriere man das Fortschreiten der Geschichte. Gleichsetzungen zwischen dem modernen Kommunismus und dem alten Brunnenfeldsystem etwa (wie u.a. von Sun Yatsens Anhängern gern behauptet) seien völlig unsinnig. Daß die Denker des alten China die Erkenntnis heutiger Wissenschaften nicht zur Verfügung hatten, war ja nicht ihre Schuld. Sie lebten eben in einer anderen Zeit. Wie hätten sie da die Verhältnisse von heute vorhersehen können? Wenn sich *Xin shiji* solchermaßen nicht auf sie bezog, habe dies nichts mit kritikloser Verehrung des Westens zu tun. Auch der Vorwurf, dem Westen indirekt bei seiner Expansionspolitik zu helfen, treffe nicht zu, schließlich propagiere man den Anarchismus, der in allen Staaten am meisten verhaßt sei. Was *Xin shiji* tue, sei lediglich, die erkannten allgemeinen Prinzipien auch den Chinesen zugänglich zu machen.²¹⁷

Solchermaßen sah *Xin shiji* auch die klassische Extremform des Protestes, nämlich den Selbstmord, als überholt an. Er entspreche einem kulturellen Muster, das noch ganz im Ehrdenken verhaftet war und die Folgen nicht einkalkulierte. Heute müsse man, wie es in Rußland vorgelebt worden war, den aktiven Weg beschreiten, statt sich nur in pessimistischer Haltung selbst zu vernichten. Daher sei eben ein Attentat viel wirksamer als ein Protestselbstmord.²¹⁸ Dies einzusehen war aber eine Frage der Einstellung, die also geändert werden mußte.

Eine solche Änderung kultureller Muster konnte nur über eine neue Bildung geschehen. Li Shizeng versuchte daher, Gründe und Inhalte der Bildung neu zu definieren. Bislang sei die Ausbildung in China nur daran ausgerichtet gewesen, den Absolventen einen Beamtenposten zu verschaffen. Wissenserwerb war somit an rein egoistische Motive geknüpft. Wenn heute von Bildung für die Stärkung des Vaterlandes gesprochen werde, weswegen ja schließlich auch viele Studenten ins Ausland geschickt wurden, sei dies prinzipiell nicht anders. Die meisten der Auslandsstudenten, die immerhin die Hauptleser von *Xin shiji* waren, erwürben sich doch ihre westliche Bildung auch nur, um Karriere zu machen. Wahre Bildung aber müsse um des Fortschritts willen gesucht werden. Durch besseren Wissensstand helfe man der Wissenschaft und der Welt weiter. In einem Schema ordnete Li entsprechend wahrer Bildung, die die Menschheit weiter bringe, und falscher Bildung, die egoistisch und konservativ sei, auch konkrete Wissenszweige zu. Dabei hielt er Mathematik, Naturwissenschaften und Soziologie für rein der Wahrheit verpflichtet, Politik und Jura, „falsche“ Morallehren und Religion für verlogen. Berufsspezifische Ausbildungen, Kunst und Technik standen in einer Mittelposition. Sie konnten sowohl für den Fortschritt, als auch für den „konservativen“ Egoismus eingesetzt werden.²¹⁹ – Lis Bewertung ist auch insofern interessant, als er später zahlreiche Bildungsinitiativen initiieren sollte (s.u.).

Haupthindernis für die Akzeptanz einer neuen Bildung sah *Xin shiji* in den chinesischen festgefahrenen Gewohnheiten. In mehreren Nummern widmete sich Chu Minyi der tief

²¹⁷ So Li Shizeng („Zhen“): „Da Chee-shi“ 答Chee氏 (Antwort an Herrn Chee) in Nr. 3, S. 2–3.

²¹⁸ Siehe den bereits erwähnten Artikel von „Xing“ 醒: „Lun daohai zhi fei“ 論蹈海之非 (Gegen das Ins-Wasser-Gehen) in Nr. 6, S. 2.

²¹⁹ „Zhen“: „Tan xue“ 談學 (Über das Lernen) in Nr. 21, S. 3–4. Vgl. auch „Qianye zashuo“ 千夜雜說 (Verschiedenes aus 1000 Nächten) in Nr. 21, S. 2–3, und Nr. 24, S. 3–4.

verwurzelten Tradition, Bildung stets unter die Vorgabe der Klassiker zu stellen, und bewies mit diesen Beiträgen einmal mehr, nicht nur ein Juniorpartner der Gruppe zu sein. Ganz im Gegensatz zum Ansatz der *Tianyi* in Tokyo erklärte Chu das Anknüpfen an Lehren vergangener Jahrhunderte, auch wenn sie nonkonformistisch waren, im Hinblick auf das Fortschreiten der Geschichte als sinnlos. Bereits in der ersten *Xin shiji*-Nummer war Konfuzius bzw. seine Verehrung als großer Weiser Chinas angegriffen worden.²²⁰ Chu setzte noch eins drauf: Konfuzius war der eigentliche Übeltäter, weil er der chinesischen Kultur die hemmungslose Verehrung des Alten und die Geringschätzung des Neuen eingepflichtet habe. Damit sei China der Kontakt zur Realität abhanden gekommen, denn die Zeiten wandeln sich schließlich. Außerdem sei damit schon das Ende der Suche nach Wissen vorgegeben gewesen, weil niemand es wagt, aus dem von alters her vordefinierten Rahmen auszuberechnen. Selbst im Heute, wo die Notwendigkeit neuer Bildungsinhalte nach westlichem Muster weithin eingesehen werde, bemühe man sich krampfhaft, die „nationale Essenz“ zu bewahren. – Damit stand Chu²²¹ nun diametral der Position Liu Shipeis entgegen, der ja, zusammen mit Zhang Binglin, jahrelang Artikel für die *Guocui xuebao* schrieb und eine modernisierte Form klassischer Gelehrsamkeit anstrebte.

Chu erklärte rundheraus, daß das Neue dem Alten immer überlegen sei. Wenn im Alten Elemente des Neuen zu finden seien, so könne man nur von teilweiser Übereinstimmung sprechen. Deshalb das Alte als Begründung des Neuen heranzuziehen, sei lächerlich. Damit wischte Chu jeden Versuch, Entsprechungen zwischen modernen westlichen und alten chinesischen Lehren zu suchen, vom Tisch. Der Anarchismus sei der Trend der Zeit. Alle Einwände von chinesischer Seite, sei es von republikanischer oder monarchistischer, trügen dagegen das alte Vorurteil der Liebe zum Alten in sich. Revolution aber bedeute Anpassung an den Fortschritt, und deswegen müsse dieses Denkmuster aus den chinesischen Köpfen getilgt werden.²²²

Diese Fixierung auf das Alte sei der wahre Grund, warum China im internationalen Vergleich so schlecht dastehe. Weshalb aber hatte sich diese Einstellung in China so festgesetzt?

Chu sah dafür mehrere Gründe. Zum einen sei da die Verehrung der Altvorderen. Diese gehe an jeder vernünftigen Wertung vorbei. Gelobt werde in Bezug auf die Geschichte rein nach dem Erfolg, nicht nach der inhärenten Qualität. So werde recht und falsch danach beurteilt, ob jemand mit seinen Taten Erfolg hatte oder nicht. Die Rede vom Willen des Himmels, der sich darin offenbare, sei abergläubisch.²²³ In Wahrheit werde der Gang der Geschichte weder durch den Willen des Himmels noch durch menschliche Großtaten bestimmt, sondern von natürlichen Prozessen. Ein wirklicher Held sei daher auch nicht bewundernswert wegen seiner Fähigkeiten oder moralischen Qualitäten, sondern deswe-

²²⁰ Nr. 1, S. 3: „Ci zhi wei zhongguo shengren“ 此之謂中國聖人 (Das nennt sich ein chinesischer Heiliger). Vgl. auch den bereits erwähnten Leserbeitrag in Nr. 52, S. 4: „Pai Kong zheng yan“, der eine „Konfuzius-Revolution“ forderte.

²²¹ Ähnliches vertrat auch Zhang Ji. Vgl. „Fan“: „Guocui zhi chufen“ 國粹之處分 (Geißelung der „Nationalen Essenz“) in Nr. 44, S. 1.

²²² „Min“: „Hao gu“ 好古 (Liebe zum Alten) in Nr. 24, S. 4.

²²³ Chu spielte hier auf die in der klassischen Geschichtsschreibung übliche Bewertung von Aufständen an. Hatten sie Erfolg, war der Anführer vom Himmel gewollt und somit rechtmäßiger Herrscher, wenn nicht, mußte er als Rebell bestraft werden.

gen, weil er die Zeichen der Zeit erkannte und entsprechend handelte. Die Verehrung der Altvorderen sei ohnehin im Grunde in selbstsüchtigen Motiven begründet: man wolle nur selbst so von der Nachwelt geehrt werden. Und deswegen betreibe man dies mit den Altvorderen.²²⁴

Ein weiterer Grund sei die Verehrung alten Schriftgutes, als ob dieses prinzipiell dem gesprochenen Wort überlegen sei. Dabei sei Schrift doch nur dazu dienlich, das Mündliche zu fixieren, aber kein qualitativer Sprung im Vergleich zum gesprochenen Wort.²²⁵ Die alten Lehren hätten außerdem den Fehler begangen, sich selbst absolut zu setzen, doch der Wahrheit könne man sich immer nur nähern. Was heute als „Wahrheit“ gelte, sei aufgrund des Fortschritts zumindest näher an derselben als die Schriften des Altertums. So wie das schärfste Auge im Dunkeln nichts zu erkennen vermag, bei Tageslicht aber jedermann sehen könne und es lediglich Unterschiede der optischen Wahrnehmung nach Qualität der Augen gebe, so verhalte es sich mit der Wahrheit. Wenn man im Westen vom Mittelalter als finsterner Epoche rede, so habe diese Finsternis in China von Anfang bis jetzt geherrscht, weswegen auch die Wahrnehmung entsprechend behindert gewesen sei.²²⁶

Die Verehrung alten Schriftgutes in China analysierte Chu als auf drei Faktoren beruhend: der schwierigen Schrift, der Autokratie und der Isolation.

Die Schriftzeichen führten – im Gegensatz zum westlichen Alphabet – dazu, daß das geschriebene Wort stets die Domäne der Elite blieb. Große Bevölkerungsteile blieben dagegen ausgeschlossen. Während im Westen das Zeitunglesen verbreitet sei, könne in China nur ein Zehntel (!) lesen und schreiben.²²⁷ Außerdem sei das Drucken chinesischer Zeichen viel aufwendiger. Die einfache Bevölkerung könne sich das Erlernen der Schriftzeichen aufgrund des zeitlichen Aufwandes auch schlicht nicht leisten. Die Elite dagegen verschwende ihre Zeit damit, nutzlose Klassiker philologisch zu durchforsten und brüste sich noch damit.

Die Herrscher wiederum zementierten die Ausrichtung an alten Vorbildern, weil sie diese problemlos instrumentalisieren konnten. So war jeder im alten China, der unkonventionelle Wege beschreiten wollte, in Gefahr, als Häretiker abgestempelt zu werden, weswegen sich alle bemühten, ihr Denken oder Verhalten mit traditionellen Vorbildern zu rechtfertigen. Da solchermaßen seit Qin Shihuangdi die vorher in gewissem Maße vorhandene Meinungsfreiheit autoritär beseitigt worden war, blieb dem Volk auch kein Freiraum, gedanklich in neue Gebiete vorzudringen, weswegen eine allgemeine Stagnation eintrat.²²⁸

Die Isolation schließlich sei zum einen durch den äußeren Mangel an Verkehrsmitteln bedingt gewesen, zum anderen jedoch durch die Selbstzufriedenheit, weswegen man nie nach Austausch von Erfahrungen gestrebt habe. Daher seien die Chinesen xenophobisch geworden, während die Westler aller Herren Länder erkundeten. Diese mangelnde Offen-

²²⁴ „Min“: „Hao gu zhi chengjian“ 好古之成見 (Das Vorurteil der Liebe zum Alten) in Nr. 26, S. 3–4. (Diese Artikelserie zog sich bis Nr. 31 durch).

²²⁵ Die Wertschätzung der Schrift ging in China bekanntlich so weit, daß man zögerte, beschriebenes Papier unbesehen zu vernichten.

²²⁶ „Min“: „Xu hao gu zhi chengjian“ 續好古之成見 (Fortsetzung von „Das Vorurteil der Liebe zum Alten“) in Nr. 28, S. 2–4.

²²⁷ Dies dürfte eine mehr als optimistische Schätzung gewesen sein.

²²⁸ „Xu hao gu zhi chengjian“ in Nr. 30, S. 2–3.

heit für Fremdes war somit der dritte Faktor für die chinesische Verehrung alten Schriftgutes.²²⁹

Chu hatte solchermaßen die Fixierung auf Althergebrachtes als Hemmschuh der Entwicklung charakterisiert. Ein anderer Autor ergänzte, daß die Tugenden wie Untugenden, Riten, Gesetze und Bildungsinhalte letztlich durch Gewohnheiten definiert seien. Somit waren es die Gewohnheiten, die den Fortschritt behinderten. Aber Gewohnheiten könne man, da sie keine unverrückbaren Wahrheiten darstellten, eben auch ändern.²³⁰

Abgesehen von diesen gesellschaftlichen Normen kritisierte *Xin shiji* allerdings auch wiederholt die ganz alltäglichen chinesischen Lebensgewohnheiten wie Kartenspielen, Opiumrauchen, und natürlich Prostitution, und bereitete damit den Ethikkatalog vor, der später sogar institutionalisiert wurde (s.u.). Wu Zhihui verstieg sich gar zu der Behauptung, daß die Chinesen „an sich verkommen“ seien,²³¹ erhoffte sich aber von der Beseitigung der Mandschus einen moralischen Besserungseffekt für die Chinesen.²³² Dann würden sie, so seine Hoffnung, zu respektablen Mitgliedern der Weltgesellschaft und zu eigentlichen Weltbürgern werden.

„Sprache“: Dieses Weltbürgertum, das über konventionelle Staats- und Kulturgrenzen hinausging, erforderte aber auch – wie Chu es in seiner Charakterisierung der chinesischen Kultur im Negativen herausgestellt hatte – eine freie Kommunikation. Daher war es nur konsequent, daß *Xin shiji* sich der Frage einer internationalen Sprache und der Rolle des Chinesischen in Sprache und Schrift (dem Inbegriff chinesischer kultureller Identität) widmete.

Wie bereits erwähnt, hatte sich *Xin shiji* seit der ersten Nummer einen Esperanto-Untertitel beigelegt. Das Esperanto genoß damals in Europa eine gewisse Popularität insbesondere in internationalistisch gesinnten Kreisen, zu denen ja auch die Anarchisten gehörten.²³³ Man erblickte darin zum einen ein praktisches Medium, das leicht erlernbar, konsequent konstruiert und somit logisch war.²³⁴ Außerdem würde so niemandem eine sprach-

²²⁹ „Xu hao gu zhi chengjian“ in Nr. 31, S. 4.

²³⁰ „Jupu“ 勸普: „Lun xiguan zhi ai jin hua“ 論習慣礙進化 (Gewohnheiten behindern die Fortentwicklung) in Nr. 50, S. 3–4.

²³¹ „Ranliao“: „Zhongguoren zhi fubaibing“ 中國人之腐敗病 (Die Verderbtheit der Chinesen) in Nr. 59, S. 11–14.

²³² „Yi“: „Yulun“ 輿論 (Öffentliche Meinung) in Nr. 120, S. 1–6, dort S. 6. Wu Zhihui interessierte sich übrigens stets für die alltäglichen Dinge in westlichen Gesellschaften, in denen er viel an Überlegenheit zu entdecken glaubte. (Vgl. Richard Wang S. 70–71). Wu wurde später gelegentlich mit den Worten zitiert, daß er den Auslandsaufenthalt eines Chinesen schon dann für einen Erfolg halte, wenn sich danach in China zumindest eine Toilette oder eine Küche modernisiert habe.

²³³ Eine allgemeine Geschichte der Esperanto-Bewegung gibt – wie erwähnt – Peter Forster. Bei Lins wird das Verhältnis des Esperanto zu „linken“ politischen Anschauungen und daraus sich ergebende Verfolgungen thematisiert: Ulrich Lins: *La Danĝera Lingvo. Studo pri la persekutoj kontraŭ Esperanto* (Die gefährliche Sprache. Studie zu den Verfolgungen des Esperanto), 2. Aufl. Progreso-Verlag 1990. (Der darin enthaltene Teil zu Ostasien wurde leider in der gekürzten deutschen Fassung ausgelassen: *Die gefährliche Sprache. Die Verfolgung der Esperantisten unter Hitler und Stalin*, Gerlingen 1988).

²³⁴ Das Esperanto war nicht der erste und einzige Versuch, eine künstliche Sprache zu schaffen, aber der bekannteste. Die Grammatik beschränkt sich auf 16 Regeln. Der Wortschatz wird durch regelmäßige Ableitungen vereinfacht und basiert hauptsächlich auf dem Latein unter Hinzunahme des Englischen, Italienischen, Französischen und Russischen. (Zum Esperanto als Sprache siehe Benoît Philippe: *Sprach-*

liche Überlegenheit eingeräumt, wie sie bei einer natürlichen Sprache dem Muttersprachler automatisch zufiele. Zum anderen sah man darin eine dem internationalistischen Gedanken kongeniale Erfindung. Diese beiden damit verbundenen Intentionen, die praktische und die ideelle, blieben stets in einem gewissen Spannungsverhältnis. Zamenhof, ein jüdischer Augenarzt und Erfinder des Esperanto,²³⁵ hatte durchaus über den rein sprachlichen Aspekt hinausgehende Absichten, doch im Rahmen der Herausbildung einer institutionalisierten Esperanto-Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts löste sich diese z.T. von seinen Vorgaben und fand viele Fürsprecher, die sich von jeder quasi-religiösen Besetzung des Esperanto entschieden distanzieren.

Das Esperanto wurde auch von sozialistischer und anarchistischer Seite aufgegriffen, weshalb *Xin shiji* im Gefolge damit in Berührung kam.²³⁶ Doch mußte diese internationale Sprache gerade chinesischen Auslandsstudenten in Europa, wo sie mit einer großen Sprachvielfalt konfrontiert wurden, besonders interessant erscheinen. Ohnehin waren sie, da sie sich an ihrem jeweiligen Studienort in einem fremdsprachigen Umfeld bewegten, für das Sprachproblem und seine Konsequenzen sensibilisiert. Hinzu kam, daß sie als Chinesen nicht selten die Erfahrung machten, daß ihre Sprache im Westen als exotisch, wenn nicht gar merkwürdig galt, was besonders auf die eigentümliche chinesische Schrift bezogen wurde. Die Frage des Esperanto war ja auch in *Tianyi* und *Hengbao* aufgegriffen worden. Liu Shipeis zeitweiliges Interesse dafür war offenbar besonders unter Ōsugis Einfluß zustande gekommen, der seinerseits aus der sprachlichen Isolation Ostasiens ausbrechen wollte. Liu hatte es – wie Ōsugi – überwiegend aus praktischen Gründen geschätzt. *Xin shiji* ging dagegen noch weiter, weil es gerade die Verbindung zur chinesischen Tradition zu kappen galt. Und hier eignete sich das Esperanto natürlich bestens dafür, gegen die chinesische Sprache als Garant der Tradition zu polemisieren.

Der erste Beitrag zum Esperanto erschien in Nr. 6. Darin zeigte sich der Autor beeindruckt von der Bekanntschaft mit einem Esperantisten. Er selbst litt unter der sprachlichen Isolation im Zusammenleben mit anderen Europäern verschiedener Nationen, die ebenfalls jeweils nur ihre Muttersprache beherrschten. Allein der Esperantist war vielsprachig, wies aber auf die Vorteile hin, die aus einer gemeinsamen Kommunikation mittels des Esperanto für den Weltfrieden entstünden. Enthusiastisch berichtete er vom letzten Esperantisten-Weltkongreß in Genf, an dem etwa 2000 Vertreter verschiedenster Nationen zusammengekommen seien, darunter angeblich auch 20 Chinesen,²³⁷ woraus sich die Hoffnung ergab, daß sich das Esperanto bald überall durchsetzen werde.

Der Kommentar fügt an, daß gegen das Esperanto der Vorwurf erhoben werde, unnatürlich und daher inpraktikabel zu sein, wenn schon in Europa, wo jedermann Latein und Griechisch büffeln müsse, sich niemand mit diesen alten aber natürlichen Sprachen ver-

wandel bei einer Plansprache am Beispiel des Esperanto, Konstanz 1991. Siehe auch Detlev Blanke: *Internationale Plansprachen. Eine Einführung*, Berlin [Ost] 1985).

²³⁵ Er war 1887 damit unter dem Pseudonym „Dr. Esperanto“ (der Hoffende) an die Öffentlichkeit getreten, weswegen sich dieser Name als Bezeichnung für die Sprache einbürgerte.

²³⁶ Es gab eine esperantistische revolutionäre Zeitschrift in Paris (*Internacia Socia Revuo*). Auch verfaßten esperantistische Anarchisten eine Broschüre für den Internationalen Anarchistenkongreß 1907 in Amsterdam: E. Chapelier und G. Marin: *Les Anarchistes et la Langue Internationale „Esperanto“*, Paris 1907. (Ich danke Herrn Dr. Lins für die Überlassung einer Kopie).

²³⁷ Ich konnte dafür keine Bestätigung andernorts finden.

ständigen könne. In *Xin shiji* wurde diese Argumentation zwar mit dem etwas fragwürdigen Argument zurückgewiesen, daß das Haupthindernis für die Verständigung mittels der klassischen Sprachen in den unterschiedlichen Aussprachen in den diversen Ländern begründet liege, wohingegen dies beim Esperanto genau vorgegeben sei.²³⁸ Aber es wurde deutlich, daß für *Xin shiji* die „Künstlichkeit“ des Esperanto keinen negativen Beigeschmack besaß.²³⁹

Wenig später erschien ein Bericht über den dritten Esperanto-Weltkongreß in Cambridge, den auch Professoren renommierter Universitäten frequentiert hätten, und die kulturellen Aktivitäten der Esperantisten. Insbesondere Zamenhofs Rede zum Esperanto als Brücke in die Welt eines friedlichen Zusammenlebens der Völker, die mit Hilfe des Esperanto ihre Konflikte nicht mehr kriegerisch zu lösen brauchten, und der konkrete Vorschlag, Esperanto als Pflichtfach in den Grundschulen einzuführen, wurden herausgehoben. Auch wollten die Esperantisten eine Art Feriendorf errichten, wo die Völkerverständigung im Kleinen während des Sommers erlebt werden könne.²⁴⁰

Doch schon bald setzte *Xin shiji* das Esperanto auch in Bezug und Vergleich zum Chinesischen. Li Shizeng hatte im Rahmen seiner Erörterung des Verhältnisses von Evolution und Revolution auch die chinesische Schrift mit einbezogen und einige grundsätzliche Positionen festgeschrieben: So wie alles der Evolution unterworfen sei, sei es natürlich auch die Schrift. Ursprünglich war der Mensch ohne Schrift, dann malte er mit Hand oder Stock auf die Erde. Später entwickelte er Schreibmaterialien (Schnüre, Bambus, Seide, Papier, Druckplatten und schließlich Druckmaschinen), die indirekt eine Fortentwicklung darstellten. Die direkte dagegen war die Art der Schrift selbst. Hier könne man grob in drei Typen einteilen, die die Entwicklung der Schrift belegen: am Anfang stand die Hieroglyphe der Ägypter, denen die „nächstälteste“ chinesische Schrift in gewissem Umfang entspreche, nämlich in den piktographischen Zeichen. Auf der nächsten Stufe wurden nicht mehr Gegenstände nachgezeichnet, sondern man habe den Sinn abstrakter ausgedrückt, was für den Großteil der chinesischen Schriftzeichen gelte. In diese Kategorie faßte Li schlicht alles, was zwischen Piktograph und Alphabet stand. Die dritte Stufe sei das

²³⁸ Hier wird deutlich, daß die *Xin shiji*-Autoren nicht nur über die tatsächliche Aussprachevarianz in Europa uninformiert waren, sondern daß sie in ihrem Urteil offensichtlich von chinesischen Erfahrungen ausgingen: enorme Ausspracheunterschiede bei prinzipiell gleicher Schrift. Daß dies allerdings einen ganz anderen Fall darstellte als bei Verwendung einer Alphabetschrift, entging ihnen.

²³⁹ „Wanguo xinyu“ 萬國新語 (Esperanto) in Nr. 6, S. 3. (Anmerkungen von „Xing“ 醒). (Die Wiedergabe von „Esperanto“ mit *wanguo xinyu* wurde erst später durch das vom Japanischen übernommene *shijieyu* 世界語 verdrängt). Hinter „Xing“, der in *Xin shiji* öfters zum Esperanto, aber nicht nur dazu (s. z.B. o.), schrieb, könnte Hua Nangui 華南圭 stecken, der in *Xin shiji* Nr. 80 für die Gründung einer chinesischen naturwissenschaftlichen Esperanto-Zeitschrift warb, die 1909–1910 erschien (*Hina-Esperanta Scienca Literatura Revuo* bzw. *Kexue wenxue zhongguoyu shijieyu zazhi* 科學文學中國語世界語雜誌. Die Zeitschrift lag mir in einigen Nummern vor). Diese Identifizierung mit Hua Nangui legen auch die Erinnerungen des späteren wichtigen Esperantisten und Anarchisten Huang Zunsheng 黃尊生 nahe. (Siehe sein *Huiyi Shifu* 回憶師復 [Erinnerungen an Shifu], unveröff. Manuskript S. 51. Ich danke Dr. Krebs für eine Kopie).

Zur Frage der „Künstlichkeit“ bzw. der These, daß „natürliche“ Sprachen sich wie Organismen ohne alles Zutun entwickelten, siehe Blanke: *Internationale Plansprachen*, bes. S. 19–22.

²⁴⁰ „Xing“ 醒 (=Hua Nangui?): „Ji wanguo xinyu hui“ 記萬國新語會 (Über den Esperantistenkongreß) in Nr. 10, S. 2.

Alphabet, das sich nur am Laut orientiere und im Westen als jüngster kultureller Einheit gebraucht werde.

Daraus könne gefolgert werden, daß das Alphabet auch für das Chinesische anzustreben sei, schließlich besage das Gesetz der Evolution, daß das Überlegene sich durchsetzt. Schrift sei lediglich zu praktischen Zwecken da, daher gehe es allein um Funktionalität. Diese werde anerkanntermaßen von einem Alphabet besser gewährleistet, weswegen eine „Schrift-Revolution“ des Chinesischen unumgänglich sei. Allerdings bleibe die Evolution natürlich nicht mit dem Alphabet stehen, denn auch in westlichen Sprachen gebe es viele Mängel in der schriftlichen Umsetzung, die in Zukunft durch eine einheitliche Weltchrift beseitigt werden müßten.

In China werde ja bereits die Entwicklung eigener Lautsymbole erprobt. Auch gebe es bereits eine Romanisierungswelle.²⁴¹ Noch weiter gehe die Forderung nach völliger Abschaffung des Chinesischen und dem Gebrauch westlicher Sprachen oder einer internationalen Sprache, womit neben der Schrift auch die Sprache revolutioniert würde.²⁴²

Im praktischen Bereich spreche ebensoviel gegen die chinesische Schrift. Die primitivste Druckmethode sei das Schnitzen der Druckstöcke von Hand, was sich sowohl für chinesische Schriftzeichen wie auch für westliche Schrift eigne, doch sei dieses Verfahren längst überholt. Die nächste Stufe sei der Druck mit beweglichen Lettern, für den die westliche Schrift besser geeignet sei. Bei maschineller Drucktechnik sei die chinesische Schrift endgültig aus dem Rennen, doch dies war ja das modernste Verfahren, und deshalb seien die Schriftzeichen auch aus praktischen Gründen abzuschaffen. Wer hingegen behaupte, hiermit werde die „nationale Essenz“ berührt, übersehe, daß etwas Essentielles nur sein könne, was gut ist. Was aber gut ist, brauche keine besondere Unterstützung, da es sich ja ohnehin im Evolutionsprozeß als überlegen durchsetzen würde.²⁴³

Lis prinzipielle Überlegungen wurden von Chu Minyi aufgegriffen, der ja im Rahmen seiner Kritik an der chinesischen Vernarrtheit in traditionelle Überlieferungen auch die Zeichenschrift angeprangert hatte. Seine Argumentation berücksichtigte neben praktischen auch sozio-ökonomische Faktoren. Seiner Ansicht nach war die Zeichenschrift ein Hindernis für das, was sie als Schrift eigentlich bewirken sollte, nämlich Verständigung. Da ihr Erlernen aufgrund ihrer Komplexität kostbare Zeit beanspruche, war sie ohnehin nur Medium der Elite, denn das einfache Volk konnte sich diesen Luxus aus Geld- und Zeitgründen nicht leisten. Die Folge war eine hohe Analphabetenrate, die die Verbreitung von Wissen blockiere. Ein weiteres Defizit sei, daß den Zeichen ihre Aussprache nicht anzu- sehen ist. Der Vorschlag, eine Lautschrift einzuführen, bringe aber das Problem mit sich,

²⁴¹ Siehe hierzu Ni Haishu 倪海曙: *Qingmo hanyu pinyin yundong* 清末漢語拼音運動 (Die Romanisierungsbewegung für das Chinesische Ende der Qing[-Zeit]), Shanghai 1959, sowie *Qingmo wenzi gaige wenji* 清末文字改革文集 (Textsammlung zur Schriftreform der späten Qing[-Zeit]), Peking 1958. Vgl. auch das noch die Republikzeit mitumfassende Buch von Tuo Mu 拓牧: *Zhongguo wenzi ladinghua quancheng* 中國文字拉丁化全程 (Der gesamte Prozeß der Latinisierung der chinesischen Schrift), Shanghai 1939.

²⁴² Diese ganze Diskussion hatte eine Parallele (und z.T. ein Vorbild) in Japan. (Siehe dazu Anna Maria Thränhardt: *Schriftreform-Diskussion in Japan zwischen 1867 und 1890. Eine Untersuchung ihrer linguistischen und politisch-soziologischen Aspekte*, Hamburg 1978).

²⁴³ „Zhen“: „Jinhua yu geming biao zheng zhi yi“ 進化與革命表証之一 (Erste Verifizierung [des Verhältnisses von] Evolution und Revolution) in Nr. 20, S. 1.

daß erst die dialektalen Unterschiede beseitigt werden müßten, um eine verbindliche Hochsprache zu schaffen. Daher sollte man sich überlegen, ob es nicht sinnvoller sei, das geschriebene Chinesische überhaupt durch eine internationale Sprache zu ersetzen.²⁴⁴

Die bekannteste internationale Sprache aber war das Esperanto, auf dessen Verbreitung *Xin shiji* setzte. Zwar habe es stets den Einwand konservativer Kreise gegeben, daß eine Sprache etwas Natürliches und daher nicht konstruierbar sei, doch habe die Welt eingesehen, daß das Esperanto praktisch und leicht zu lernen sei. Damit entspreche es der wissenschaftlichen Entwicklung und dem Fortschritt menschlichen Wissens, das den internationalen Austausch benötige. Das babylonische Sprachgewirr war da nur hinderlich.²⁴⁵

Daher breite sich das Esperanto auch immer weiter aus. Seine Vorteile gegenüber anderen Sprachen wurden in fünf Punkten zusammengefaßt: 1. In vielen Sprachen weiche das Schriftbild von der tatsächlichen Aussprache ab, nicht so im ganz regelmäßigen Esperanto. 2. Der Akzent ist eindeutig festgelegt auf die zweitletzte Silbe. 3. Im Esperanto ist jedes Wort sofort einer Wortart zurechenbar. 4. Mehrfachbedeutungen sind ausgeschlossen und damit kein Interpretationsbedarf gegeben. 5. Per Wörterbuch kann jedes Wort gefunden werden, wobei die simple Gesamtkonstruktion des Satzes keine zusätzliche Verständnishürde bringt. Im Vergleich dazu stelle z.B. das Deutsche dem unkundigen Leser selbst nach Konsultation des Wörterbuches oft ein Buch mit sieben Siegeln dar.²⁴⁶

Xin shiji faßte daher die Grundregeln des Esperanto zusammen und propagierte sogar den generellen Gebrauch des Esperanto in China. Dies habe nichts mit Mangel an Vaterlandsliebe zu tun, im Gegenteil: China sei kulturell retardiert, deswegen müsse man dies zu beheben suchen. Das Alphabet sei gerade auch in den Naturwissenschaften bzw. der Mathematik nützlich, was zeige, daß es im Gegensatz zu den chinesischen Schriftzeichen den Erfordernissen der Moderne entspreche. Die Schriftzeichen dagegen behinderten die Chinesen in der akkuraten Aufnahme neuen Wissens. Müsse nicht jeder fremde Name oder Begriff aufgrund des Fehlens einer Alphabetschrift in die dafür ungeeignete chinesische Zeichenschrift umgegossen werden, wobei wiederum die Homophonie vieler Zeichen für Verwirrung Sorge oder die dialektalen Aussprachevarianten das Original bis zur Unkenntlichkeit entstellten? Es genüge, einen Blick in ein chinesisches Wörterbuch zu werfen, um zu begreifen, daß diese Schrift untauglich sei. Selbst die Japaner, die immerhin eigene Silbenalphabete entwickelt hatten, hätten es nicht geschafft, vernünftige Nachschlagsysteme zu kreieren. Wie einfach dagegen sei das Nachschlagen in einem alphabetischen Wörterbuch! Wenn China also nicht zum Englischen oder anderen natürlichen Sprachen

²⁴⁴ „Min“: „Xu haogu zhi chengjian“ in Nr. 30, S. 2. Die Festlegung einer verbindlichen Aussprache wurde erst in der Republikzeit getroffen. (Zur gesamten Sprachproblematik siehe das sehr ausführliche Werk von Li Jinxi 黎錦熙: *Guoyu yundong shigang* 國語運動史綱 [Historischer Abriss der Bewegung für eine Nationalsprache], Shanghai, Vorwort datiert 1934).

²⁴⁵ „Xing“ 醒 (=Hua Nanguì?): „Wanguo xinyu zhi jinbu“ 萬國新語之進步 (Das Fortschreiten des Esperanto) in Nr. 34, S. 3.

²⁴⁶ „Xing“ (=Hua Nanguì?): „Xu wanguo xinyu zhi jinbu“ 續萬國新語之進步 (Fortsetzung von „Das Fortschreiten des Esperanto“) in Nr. 35, S. 4.

wechselfen wolle, solle es eben das Esperanto wählen, das ohnehin den natürlichen Sprachen überlegen sei. Die „barbarische“ chinesische Schrift dagegen gehöre radikal beseitigt.²⁴⁷

Diese Maximalforderung blieb jedoch nicht unwidersprochen. Ein Leser (Cai Yuanpei?) wandte ein, daß zwar die chinesische Schrift sehr zu wünschen übrig lasse und das Esperanto eine hervorragende Sache sei, seine Einführung in China aber nicht von heute auf morgen realisierbar sein würde. Vielmehr sollte als Vorstufe das Chinesische reformiert werden. Dafür könne man zum einen durch Partikel die Wortarten kennzeichnen, die Schriftzeichen vereinfachen, wozu der redaktionelle Kommentar Wu Zhihuis noch ergänzte, daß in diesem Rahmen am besten die Zahl der Zeichen begrenzt würde, wie es die Japaner schon getan hatten,²⁴⁸ und die Vereinfachungen sich an den handschriftlichen Kurzformen orientieren sollten.

Eine dritte Neuerung läge in einer systematischen 1:1-Übersetzung eines Esperanto-Wortes mit einem chinesischen Wort, eine weitere im horizontalen Schreiben von links nach rechts statt des traditionellen vertikalen von rechts nach links. Als fünftes schließlich solle der chinesische Satzbau dem Westlichen angeglichen werden, da die Europäer klar zu denken vermögen, während die Chinesen dazu nicht in der Lage seien, was z.T. auch am chinesischen Satzbau liege!

Wenn mit diesen Kriterien ein reformiertes Chinesisch geschaffen worden sei, werde dann auch das Erlernen des Esperanto innerhalb von drei Monaten möglich, und damit würde seine Verbreitung in China einfacher. Um dies zu unterstützen, regte der Leser eine gesonderte Zeitschrift und das Erstellen eines Wörterbuches an.²⁴⁹

Dieser Artikel provozierte offenbar eine größere Flut von Zuschriften, weshalb sich Wu Zhihui genötigt sah, sie summarisch zu behandeln. Tenor der Beiträge war, daß das Esperanto die eigentliche Lösung des Schriftproblems sei. Hätten es sich erst einmal alle Chinesen angeeignet (wobei Wu in seinem Kommentar die veranschlagten drei Monate vorsichtshalber relativierte), würde niemand mehr daran vorbeikommen. Ein Leser kritisierte auch direkt den Vorschlag, als Vorstufe das Chinesische reformieren zu wollen, als überflüssig und riet, das Esperanto einfach selbst zu erlernen und dann anderen beizubringen.²⁵⁰ Wu schlug seinerseits vor, eine Esperanto-Gesellschaft zu gründen und in Europa Esperanto-Kurse zu frequentieren. In China solle Esperanto schon in der Grundschule eingeführt werden, allerdings sei dabei mit Widerstand der Patrioten zu rechnen. Es mute doch absurd an, daß man in chinesischen Grundschulen Fremdsprachenunterricht verbiete, wo doch die Untauglichkeit des Chinesischen für das Erlernen neuen Wissens offensichtlich sei. In der Tat benutze man hauptsächlich japanische Neologismen, um das Defizit auszugleichen. Warum also setzte man statt des Japanischen nicht gleich die Originalsprache ein? Die Japaner selbst favorisierten ja auch als Fremdsprache das Englische und drängten das traditionell gepflegte Chinesische zurück. Am besten sei, gleich zum Esperanto als vollkommenster Sprache überzugehen. Über Regierungsverbote oder die

²⁴⁷ „Xing“ (=Hua Nanguì?): „Xu wanguo xinyu zhi jinbu“ in Nr. 36, S. 1–2. (Falls „Xing“ Hua Nanguì war, so ist bemerkenswert, daß diese Forderung aus der Feder eines Naturwissenschaftlers stammte).

²⁴⁸ Siehe dazu Thränhardt: *Schriftreform-Diskussion ...* Kap. 5.

²⁴⁹ „Qianxing“ 前行: „Bianzao zhongguo xinyu fanli“ 編造中國新語凡例 (Allgemeine Regeln für die Konstruktion eines neuen Chinesisch) in Nr. 40, S. 3–4.

²⁵⁰ „Ran“: „Xinyu wenti zhi zada“ 新語問題之雜答 (Vermischte Antworten zum Problem der neuen Sprache) in Nr. 44, S. 2–3.

Meinung der selbsternannten Patrioten könne man getrost hinwegsehen. Diese Generation „über 30“ sei ohnehin verkommen. Hoffnung aber bestehe für die Jugendlichen, die zu neuen Persönlichkeiten reifen könnten und auf die man daher auch mit der Verbreitung des Esperanto zielen sollte.²⁵¹

Diese vehemente Fürsprache für das Esperanto in *Xin shiji* provozierte Zhang Binglin in Tokyo, der sich noch nicht einmal mit Plänen abfinden wollte, den Gebrauch der Schriftzeichen in den verschiedenen Ländern Ostasiens zu vereinheitlichen.²⁵² Liu Shiwei hatte sich zwar auch für das Esperanto engagiert, doch nie davon gesprochen, die chinesische Schrift deswegen zu beseitigen, so daß Zhang nicht weiter darauf reagiert hatte. Zhang empfand die *Xin shiji*-Position jedoch als Angriff auf die nationale Identität und polemisierte entsprechend in *Minbao* und *Guocui xuebao* dagegen. Seiner Meinung nach war das Esperanto gar nicht wirklich international, da es auf westlichen Sprachen beruhte. In der Tat bildete vor allem das Latein, aber auch das Englische, Deutsche, Französische und Russische die Basis für den Wortschatz.²⁵³ Es sei daher eine Sprache „der Weißen“ und somit nichts für Chinesen. Ohne die chinesische Sprache und Schrift verlöre China seine kulturelle Identität und damit auch seine Zukunft. Vielmehr würde es dann, nach politischer Demütigung, auch noch dem Sprachimperialismus unterworfen. Da solle sich *Xin shiji* doch schämen, auch noch Helfershelfer zu spielen.

Die Klagen über das Chinesische seien ebenso haltlos. Die Beherrschung der Schriftzeichen sei eine bloße Frage der Erziehung. Gebe es nicht in Rußland mehr Analphabeten als in China, und kämen nicht andererseits die Japaner gut mit den Zeichen zurecht? Die Behauptung, daß ein Alphabet an sich schon kulturelle Überlegenheit demonstriere, sei lächerlich, schließlich hätten ja auch Völker wie die Mongolen eine Lautschrift. Der große Vorteil der Schriftzeichen sei ja eben, daß sie nicht direkt an die Aussprache gekoppelt seien, weswegen sie über Dialektgrenzen wie historische Ausspracheverschiebungen hinaus gelten. Daher seien gerade die Chinesen in der beneidenswerten Lage, problemlos Zugang zu alten Texten zu haben, was bei einer Lautschrift nicht der Fall wäre.

Auch die oft angeführte Vielfalt der Dialekte des Chinesischen sei wenig problematisch, wenn man bedenke, daß sie ja auf den gleichen genetischen Wurzeln beruhten. Auf dieser Basis könne man eine standardisierte Aussprache schaffen.

Sprache war für Zhang vornehmlich ein natürlich gewachsenes Gebilde, an dem man nicht beliebig herumdoktern durfte. An sie seien Emotionen geknüpft, daher war für ihn eine rein pragmatisch-funktionale Erörterung der Sprache verwerflich. Zeigte nicht gerade die Übersetzung von Dichtung aus anderen Sprachen, daß dabei die ganze Atmosphäre

²⁵¹ „Ran“: „Xu xinyu wenti zhi zada“ 續新語問題之雜答 (Fortsetzung von „Vermischte Antworten zum Problem der neuen Sprache“) in Nr. 45, S. 2–3.

²⁵² Siehe Zhangs Artikel anlässlich einer diesbezüglichen Konferenz in Japan in *Minbao* Nr. 17, Okt. 1907: „Hanzi tongyihui zhi huanglou“ 漢字統一會之荒陋 (Die öde Vulgarität der Schriftzeichen-Vereinlichungskonferenz), im Nachdruck S. 2789–2794. Den Japanern als Importeuren der chinesischen Schrift sprach er ohnehin das Recht ab, über chinesische Schriftzeichen zu entscheiden. Zhang fürchtete, durch Manipulationen an der Schrift würde der Zugang zur Tradition gekappt. Bezüglich der gesprochenen Sprache plädierte er für den Erhalt der Dialekte, zumal diese für eine Rekonstruktion älterer Sprachstufen des Chinesischen wichtig sein könnten.

²⁵³ Die Anteile der jeweiligen Nationalsprachen verschoben sich im Laufe der Zeit, und es kamen auch Einflüsse aus anderen Sprachen hinzu, da das Esperanto prinzipiell ein offenes System darstellt. (Siehe dazu die erwähnten Studien von Philippe und Blanke).

verlorenging? Und wie wolle man einen Begriff wie *dao* 道 übersetzen? Sprache sei doch auch ein ästhetisches Gebilde. Im übrigen war Zhang überzeugt, daß eine Sprachmanipulation, wie sie *Xin shiji* vorschlug, vom Volk ohnehin abgelehnt werde.

Zhang sah in der Forderung nach Abschaffung der Schriftzeichen und Einführung des Esperanto-Alphabets²⁵⁴ in China zwei grundsätzliche Fehler: Zum einen kopiere man etwas, was in Europa sinnvoll sein könne, da die Sprachen dort eng zusammenhängen, und übertrage es auf die völlig andere Situation des Chinesischen. Zum anderen würde das Esperanto-Alphabet mit seiner simplen Lautstruktur eine Differenzierung erschweren.

Dennoch bemühte sich Zhang, selbst einen Beitrag zur Festlegung von Lauten im Chinesischen zu leisten und entwickelte (auf Basis archaischer Zeichen) ein eigenes System von Lautzeichen, die er nach der Tang-Aussprache definieren wollte.²⁵⁵ Dieses System wurde übrigens das Vorbild für das später eingeführte und heute noch in Taiwan gebräuchliche phonetische Alphabet („Bopomofo“), als dessen „Vater“ ausgerechnet Wu Zhihui gilt – eine kleine Ironie der Geschichte.

Zhang hatte somit das Problem anerkannt, eine standardisierte Aussprache des Chinesischen zu schaffen, lehnte aber sonstige Änderungen wie etwa die in *Xin shiji* vorgeschlagenen grammatikalischen Angleichungen des Chinesischen an europäische Sprachen, z.B. durch Kenntlichmachung des Plurals, als überflüssig ab, da doch schon Grundschüler Han-zeitliche Texte verstünden. Wozu sich also der Tradition entfremden?

Überhaupt war Zhang der Meinung, daß die stete Behauptung in *Xin shiji*, Europa sei China evolutionär überlegen, falsch war. Mit Spott bezeichnete er diese Bewunderer des Westens als der Faszination des „Barbarischen“ Erlegene, die die Höhen der eigenen Zivilisation noch nicht einmal kannten.²⁵⁶

Wu ließ diese Attacke seines Intimfeindes natürlich nicht auf sich sitzen. Hier gehe es um keine Mystifizierung von Sprache, sondern um den Nutzen. Sprache sei nichts mehr und nichts weniger als ein Kommunikationsmittel. Die Sprachen- und Schriftvielfalt sei für die Menschheit hinderlich, also setze man auf das Esperanto. Dennoch hatte sich Wu offensichtlich von den moderaten Vorschlägen des Lesers (Cai Yuanpei?) überzeugen lassen, der erst ein „neues Chinesisch“ gefordert hatte. Er schlug daher jetzt ein Drei-Stufen-Modell vor: In einem ersten Schritt wolle man eine Standardaussprache des Chinesischen schaffen, so wie es die Japaner mit dem Tokyo-Dialekt getan hätten. Auch den zweiten Schritt könne man sich von den Japanern anschauen: obligatorischer Unterricht in einer westlichen Fremdsprache für die Aufnahme an eine Oberschule, die Beherrschung von zwei Fremdsprachen für die Universität. In einem dritten Schritt sollten dann nach der

²⁵⁴ Dieses weicht etwas vom lateinischen Alphabet ab.

²⁵⁵ Das System umfaßte 36 Initiale und 22 Finale. Eine kurze Erörterung dazu findet sich in Dorothea Wippermann: *Das phonetische Alphabet Zhuyin Zimu: Entstehung und Verbreitung im Zuge der Nationalsprachlichen Bewegung in der Republik China 1912–1949*, Bochum 1985, S. 14 und Tabelle X, S. 102–103.

²⁵⁶ „Bo zhongguo yong wanguo xinyu shuo“ 駁中國用萬國新語說 (Refutation [der Meinung], daß China zum Esperanto übergehen solle) in *Minbao* Nr. 21 (10. 6. 1908), im Nachdruck S. 3341–3364 (gezeichnet mit „Taiyan“ 太炎, Zhangs hao 號 bzw. Beiname), sowie als zwei Folgen in *Guocui xuebao* Nr. 41 und 42 (20. 5. und 18. 6. 1908), im 20-bändigen Taiwan-Nachdruck 1974 S. 5403–5411 und S. 5543–5560 (gezeichnet mit Zhang Jiang 章絳, seinem eigentlichen Namen [ming]).

Ausbildung von Esperanto-Lehrkräften die westlichen Fremdsprachen durch das Esperanto ersetzt werden.

Zhang dagegen wolle vorsintflutliche museale Sprachstufen kultivieren und übersehe, daß dies zum einen den Chinesen den Zugang zu neuem Wissen verbaue und damit de facto die Überlegenheit des Westens zementiere (womit Wu den Helfershelfer-Spieß herumgedreht hatte). Zum anderen sei es eine egoistische Einstellung, dem Westen den chinesischen Beitrag zur Weltkultur vorenthalten zu wollen bzw. zu hoffen, daß vielmehr der Westen sich das Chinesische aneignen werde. Wissen sei – so oder so – ein Gemeingut aller. Im übrigen könne man doch gerade daran, daß chinesische traditionelle Begriffe wie z.B. *dao* 道 sehr unscharf und daher schwer zu übersetzen seien, sehen, daß das Chinesische als Sprache nicht den Erfordernissen der Zeit entspreche. Jeder, der einmal Original mit Übersetzung verglich, wisse natürlich, daß durch das Übersetzen viel verloren gehe. Deshalb sei es eben besser, eine internationale Sprache einzuführen, die dies überflüssig machen würde.²⁵⁷

Bei aller Rhetorik schien sich aber in *Xin shiji* die Esperanto-Euphorie allmählich zu legen. Zwar druckte man weiter Berichte z.B. über den jährlichen Esperanto-Weltkongreß²⁵⁸ oder den Aufruf zu einer naturwissenschaftlichen Zeitschrift für China auf Esperanto,²⁵⁹ doch hatte sich offensichtlich die Einstellung durchgesetzt, daß das Esperanto erst ein Fernziel sein könne – ähnlich dem Anarchismus. So wurde dem Brief eines Lesers aus Schottland, der weiter die Abschaffung des Chinesischen innerhalb von 20 Jahren verfocht und *Xin shiji* um mehr Engagement dafür bat, beschieden, daß man im Prinzip zwar zustimme und ohnehin gegen jeden Anflug von *guocui*-Gedanken gefeit sei, aber daß das Chinesische erst mittelfristig abgeschafft werden könne. Der Redaktionskommentar führte das Beispiel der Missionierung an, die nicht möglich sei, ohne vorher die Sprache der zu Missionierenden zu beherrschen. Wenn man also in China etwas erreichen wolle, müsse dies zunächst über das Chinesische laufen. Ohnehin solle man sich nicht weiter sorgen, da der Evolutionsprozeß auf natürliche Weise dafür sorgen werde, daß das Beste sich durchsetzt. Gegenwärtig jedoch sei schon die Reformierung des Chinesischen ein erster Schritt nach vorn.²⁶⁰

Damit hatte man sich also ganz auf die Linie des Lesers (Cai Yuanpei?) begeben, der die Reform des Chinesischen als Vorstufe propagiert hatte. Das Esperanto war somit weniger dringlich geworden. Äußerlich spiegelte sich dies in der Tatsache, daß *Xin shiji* ab der

²⁵⁷ „Ranliao“ 燃料: „Shu Bo zhongguo yong wanguo xinyu shuo hou“ 書駁中國用萬國新語說後 (Reaktion auf „Refutation [der Meinung], daß China zum Esperanto übergehen solle“) in *Xin shiji* Nr. 57, S. 11–15.

²⁵⁸ Ungezeichneter Artikel, vermutlich von „Xing“ (Hua Nanguì?), der schon im Vorjahr darüber geschrieben hatte: „Wanguo xinyu disici dahui“ 萬國新語第四次大會 (Der vierte Esperanto-Großkongreß) in Nr. 62, S. 7–8.

²⁵⁹ Nr. 80, S. 1. Der Verantwortliche war Hua Nanguì. Die Unterzeichner waren erste chinesische Esperantisten in Paris. Sie publizierten die Zeitschrift *Hina-Esperanta Scienca Literatura Revuo* schließlich als überhaupt erste chinesische Esperanto-Zeitschrift. (Nach der Darstellung des später einflußreichen Esperantisten Sun Guozhang 孫國璋 in *Beijing daxue rikan* 北京大學日刊 [Tageszeitung der Peking-Universität], 27. 4. 1918, S. 5–6, erschienen davon insgesamt 5 Nummern, die mir – außer Nr. 2 – vorlagen).

²⁶⁰ „Sugelan-jun“ 蘇格蘭君 (Ein Herr aus Schottland): „Feichu hanwen yi“ 廢除漢文議 (Zur Abschaffung des Chinesischen) in Nr. 69, S. 10–12 und Nr. 71, S. 11–15.

Nr. 81 den Esperanto-Untertitel „La Novaj Tempoj“ kommentarlos gegen den französischen „Le Siècle Nouveau“ austauschte.²⁶¹

Ironischerweise war es gerade derjenige Leser (Cai Yuanpei?), der zuvor *Xin shijis* Esperanto-Enthusiasmus gedämpft hatte, der nun in eben dieser Nr. 81 selbst eine Lanze für die Einführung des Esperanto und die Abschaffung des Chinesischen brach, so daß sich gewissermaßen die Positionen vertauscht hatten. Im Gespräch mit einem Schotten habe dieser sich erstaunt gezeigt, daß er die Ersetzung des Chinesischen durch das Esperanto gefordert habe, doch habe nicht gerade der Fall Schottlands gezeigt, daß die freiwillige Übernahme des Englischen als Muttersprache die Schotten in keiner Weise das Gefühl ihrer Eigenständigkeit gekostet habe, obwohl der Rest der Welt sie nun für einen Teil Englands hält? Wieso sollte es da den Chinesen mit dem Esperanto anders ergehen, zumal dieses noch nicht einmal an eine konkrete Nation gebunden sei?²⁶² Wu Zhihuis Kommentar dazu war ungewohnt skeptisch. Auf absehbare Zeit sah er keine Chance, die Abschaffung des Chinesischen durchzusetzen. Nicht nur seien viele Konservative dagegen, sondern auch viele Revolutionäre könne man dafür nicht begeistern. So bliebe dies wohl der Nachwelt überlassen.

Dennoch beschäftigte Wu die Problematik weiter, wobei sich jedoch der Akzent der Überlegungen auf die im Vergleich zur radikalen Abschaffung des Chinesischen realisierbaren Schritte verlagerte. Zu regelrecht Sprachreform-feindlichen Positionen ging er jedoch dezidiert auf Distanz. In Reaktion auf einen aus dem Japanischen übersetzten Artikel in der Shanghaier Tageszeitung *Shenzhou ribao* 神州日報, der die Meinung eines japanischen Sinologen wiedergab, daß immer mehr Leute im Westen Chinesisch lernten und daher die japanische Rōmaji-Bewegung zur Latinisierung des Japanischen gegen den Zeittrend sei (was dem chinesischen Übersetzer des Artikels Wasser auf die Mühlen leitete), betonte Wu, daß hier wohl ein Mißverständnis vorliege. Zwar gebe es im Westen durchaus an Traditionen interessierte Gemüter, aber dies sei nicht mit der chinesischen Vernarrtheit ins Altertum zu vergleichen, die nur zum Kopieren derselben führe. Das westliche Interesse am Chinesischen sei nur Mittel zum Zweck, mehr über die östlichen Kulturen zu erfahren, doch nicht, um sich die Schrift anzueignen. Der japanische Sinologe hege mit dieser Ansicht, daß der Westen nun Gefolgsmann des Ostens werde, letztlich nur die Hoffnung, daß sich die historischen Gegebenheiten auf den Kopf stellen möchten, so daß nicht der Osten sich verwestliche, sondern der Westen sich veröstliche. Ohnehin überbewerte man die Rolle der Schrift, wo sie doch nur Mittel zum Zweck sei. Sowenig der Buddhismus durch das Umgießen von indischen Alphabeten in das chinesische Schriftsystem an Substanz verloren habe, sowenig werde dies bei einer Umgießung des Chinesischen in eine andere Schrift passieren. Schließlich sei Schrift nur Symbol zum Ausdruck jeweiliger Inhalte. – Der japanische Autor des in der *Shenzhou ribao* übersetzten Artikels war ein bekannter Buddhist, daher die Anspielung.

²⁶¹ Gleichzeitig wechselte auch die Druckerei und der französische Garant. Über die Gründe ist mir leider nichts bekannt. Die Anschrift der Zeitschrift selbst, nämlich die Adresse der französischen Zeitschrift *Les temps nouveaux*, blieb dagegen unverändert.

²⁶² „Qianxings“ 前行 Beitrag in der Rubrik „Linlin zhaozhao“ 鱗鱗爪爪 (Kleinigkeiten) in Nr. 81, S. 13. Da auch hier das Beispiel „Schottland“ auftauchte, könnte der zuvor erwähnte Brief eines „Herrn aus Schottland“ theoretisch auch von ihm stammen. Dies würde dann bedeuten, daß Cai seine Ansichten gewandelt hatte.

Wu verglich die Rolle des alten chinesischen Wörterbuches *Shuowen* 說文 mit der des Latein in Europa und empfahl, es entsprechend nur in der höheren Ausbildung zu lehren. Für den Normalbürger sei dies hingegen unnötig. Wer in China dagegen für die traditionelle Schrift kämpfte, vergesse, daß sie ihm selbst, bevor er sie erlernte, durchaus überflüssig war.²⁶³ Bei den in China diskutierten Vorschlägen, ein Alphabet einzuführen, müsse man bedenken, daß bei jeder Art von Lautschrift die landesweite Standardisierung der Aussprache die Vorbedingung sei, um Verständlichkeit zu erreichen. Ansonsten bringe eine Romanisierung nichts.²⁶⁴ Den Verfechtern der Zeichenschrift hielt Wu wiederum entgegen, daß ihr Bezug aufs Altertum durchaus zweischneidig sei. Weise das *Shuowen* denn nicht nur gut 9000 Zeichen nach, wohingegen ein neueres Wörterbuch über 40.000 aufführe? Dies zeige doch, daß erst spätere Generationen den Zeichenschatz erweiterten, weil die überlieferte Schrift sich als ungenügend herausstellte. War da nicht die Konsequenz, daß die heutige Welt ihr eigenes Medium schaffen müsse? Die moderne Welt der Wissenschaft und die alte vorwissenschaftliche seien zwei Welten. Daher brauche man eine adäquate Sprache zum Ausdruck der neuen Inhalte. Am besten eigne sich dazu international ein Medium wie das Esperanto, und im eigenen Land eine weitverbreitete Sprachform. In jedem Falle brauche man sich nicht wegen Sprachentfremdung und eventuell politischer Folgen zu sorgen, schließlich seien die Englisch sprechenden Amerikaner sowenig Sklaven Englands wie die Französisch sprechenden Belgier Sklaven Frankreichs oder die Mandschus Sklaven der Chinesen, nur weil sie Chinesisch benutzten. Im Gegenteil: diejenigen, die so für das chinesische Erbe stritten, waren doch auf den Gehaltslisten der Mandschus. Der wahre Patriot war somit der, der für die Abschaffung der Zeichenschrift kämpfte!²⁶⁵

Die Sprachdebatte flammte gegen Ende der *Xin shiji* nochmals auf, da Zhang Binglin in der *Minbao* eine Attacke gegen die Grundeinstellung der *Xin shiji* insgesamt ritt, wie auch gegen die Propagierung einer sprachlichen Revolution, wobei er die Refutation seiner früheren Argumente durch *Xin shiji* aufgriff. Er warf der Pariser Gruppe vor, zum einen Sklave der Weißen zu sein, zum anderen die eigene Inkompetenz bezüglich der chinesischen Tradition kaschieren zu wollen. Wenn es um eine Verkehrssprache zwischen verschiedenen Nationen gehe, könnten schließlich die Asiaten für ihre Zwecke ebenfalls eine schaffen, was z.B. für das Postwesen nützlich sein würde. Argumentiere man mit der Perfektheit des Esperanto, so müsse doch gesagt werden, daß z.B. auf dem Feld der Verwandtschaftsterminologie schon die Unterlegenheit im Vergleich zum differenzierteren Chinesischen evident sei. Wie alle europäischen Sprachen werde auch im Esperanto der gleiche Terminus mehreren Personen zuerkannt. Außerdem bedinge die Künstlichkeit des Esperanto, daß die Sprache nicht beliebig verändert und damit auch nicht für chinesische Bedürfnisse angepaßt werden könne. Wie *Xin shiji* selbst eingestanden habe, werde das Esperanto sich erst in der Zukunft in einer anarchistischen Weltgesellschaft durchsetzen. Dann werde auch u.a. das Familiensystem aufgehoben sein (weswegen Verwandtschaftsbezeich-

²⁶³ „Ran“ 燃: „Shu *Shenzhou ribao* Dongxue xijian pian hou“ 書神洲日報東學西漸篇後 (Reaktion auf den *Shenzhou ribao*-Artikel „Östliche Lehren dringen nach Westen vor“) in Nr. 101, S. 5–11.

²⁶⁴ „Ran“: „Xu Shu *Shenzhou ribao* Dongxue xijian pian hou“ 續書神洲日報東學西漸篇後 (Fortsetzung von „Reaktion auf den *Shenzhou ribao*-Artikel ‘Östliche Lehren dringen nach Westen vor‘“) in Nr. 103, S. 6–10.

²⁶⁵ Ibid.

nungen auch nicht mehr interessierten). In dieser zukünftigen Welt könne das Esperanto sich vielleicht wirklich zu einer Weltsprache entwickeln.

Vorerst aber gelte es, das Chinesische zu pflegen. Die Zeichenschrift habe – über die rein praktische Funktion hinaus – auch eine ästhetische Dimension. Außerdem sei sie eben überkommen und daher „natürlich“. Jede Sprache entwickle sich anhand von Erfahrungen einer Gesellschaft, was bedeute, daß jede Sprache sich kulturspezifisch ausprägen würde. Würde man da eine andere Sprache einführen, wäre dies Sprachimperialismus, wie es etwa die Russen in Polen praktizierten.²⁶⁶ Doch habe die Zeitschrift *Xin shiji* ohnehin hinlänglich bewiesen, daß ihr das Ergehen des Vaterlandes egal sei. Mit ihrem Anarchismus billige sie offensichtlich nur den kultivierten Weißen den Erhalt ihrer „nationalen Essenz“ zu. China und der Westen hätten nun einmal verschiedene Wurzeln, und das solle man respektieren. Die Argumentation, daß das Esperanto eben praktisch sei, sei ohnehin ein Verstoß gegen das, was *Xin shiji* für sich beanspruche: wissenschaftlich zu sein. Denn Wissenschaft sucht nach Wahrheit, nicht danach, was praktisch ist.²⁶⁷

Diese Attacke Zhangs war in der Nr. 24 der *Minbao* erschienen, also der Nummer, mit der *Minbao* in Japan verboten wurde. Aufgrund des Publikationsverbotes hatte *Xin shiji* nicht gleich Zugang dazu.²⁶⁸ Verspätet ging die verbotene Nummer aber doch noch ein,²⁶⁹ und Zhang, der inzwischen nach Shanghai zurückgekehrt war, hatte noch einen zusätzlichen Brief verfaßt, der mit Kommentar in *Xin shiji* gedruckt wurde.²⁷⁰ Darin beklagt er, daß in Shanghai das Esperanto zu florieren begonnen habe.²⁷¹ Er wiederholte seine Anklage, daß das Esperanto als „Weltsprache“ im Grunde die „Welt“ auf Europa reduziere. Außerdem fügte er hier hinzu, daß das Esperanto aufgrund seiner 1:1-Festlegung von Ding zu Wort nicht so kreativ sei wie das Chinesische, das aus 3000 häufig verwendeten Zeichen einen immensen Wortschatz konstruieren könne. Esperanto sei wie eine Übersetzung, die sich an die fremde Vorlage klammere, Chinesisch dagegen wie die selbstbestimmte Aussage der Person.

Was die Behauptung mangelnder Präzision des Chinesischen angehe, so könne man ja bei Unklarheiten einer Übersetzung das Originalwort lautlich wiedergeben bzw. Erklä-

²⁶⁶ Dies war auch eine Anspielung auf den Esperanto-Erfinder Zamenhof, der im russisch besetzten Polen aufgewachsen war und diese persönliche Erfahrung als Hintergrund seiner Erfindung betrachtete.

²⁶⁷ „Taiyan“ 太炎: „Gui *Xin shiji*“ 規新世紀 (Zurechtweisung der *Xin shiji*) in *Minbao* Nr. 24, S. 41–65 (bzw. im Nachdruck S. 3787–3811). Der zweite Teil des Artikels ist der Sprachproblematik gewidmet (ab S. 49 bzw. S. 3795).

²⁶⁸ Siehe *Xin shiji* Nr. 117, S. 10 (Schlußbemerkung in „Ran“: „Xin shiji dangren“).

²⁶⁹ Siehe *Xin shiji* Nr. 118, S. 1.

²⁷⁰ Der Autor des Briefes wird nicht genannt. Aus dem Inhalt geht hervor, daß es sich um Zhang handelte.

²⁷¹ In Shanghai hatten die ersten Chinesen das Esperanto von Ausländern erlernt. Ab 1908 existierte dort eine Esperantoschule. (Die gelegentlich aufgestellte Behauptung, daß Liu Shipei nach seiner Rückkehr nach China eine solche errichtet habe, konnte ich nicht verifizieren. Es scheint mir aber wenig wahrscheinlich). (Nach Hou Zhiping: *Shijieyu yundong* ... S. 20, soll es bereits 1906 eine Esperantoschule in Shanghai gegeben haben, doch ist Hous Überblick zumindest für die frühe Zeit nicht immer verlässlich. Möglicherweise liegt hier eine Verwechslung mit 1908 vor. Jedenfalls ist aus einer späteren revidierten Fassung der Regeln der Shanghaier Schule für Esperanto-Fernunterricht aufgrund der Aussagen und u.a. durch Stempel ersichtlich, daß diese 1908 gegründet wurde wie auch die Shanghaier Esperanto-Gesellschaft. Siehe *1908-nian chuangshi Shanghai shijieyu xuehui fushu shijieyu hanshou xuexiao guicheng* 1908年創始上海世界語學會附設世界語函授學校規程 [Regeln der 1908 gegründeten, der Shanghaier Esperanto-Gesellschaft angegliederten Schule für Esperanto-Fernunterricht], Nachwort datiert 1933).

rungen einfügen, wie man es in buddhistischen Texten gemacht habe. Bezüglich der nicht ersichtlichen Aussprache solle man eben für Kinder das Lernen durch Beifügung von Aussprachehilfen, die sich an den Reimregeln der Tang-Zeit zu orientieren hätten, erleichtern.²⁷² Eine reine Lautschrift sei da überflüssig.

Zhang ärgerte sich besonders über die seiner Meinung nach arrogante Attitüde, mit der die Auslandsstudenten in Europa auf die in Japan herabblickten und meinten, nur der Westen habe etwas zu bieten. In Wahrheit seien doch die einzigen eigenständigen Kulturen der Welt China, Indien und Griechenland. Alles andere sei purer Abklatsch.

Xin shiji faßte nun die Gelegenheit beim Schopf und wies Zhangs Kritiken insgesamt zurück. Zhang sei dermaßen fixiert auf China und das Chinesische, daß er offenbar keinen Millimeter über diesen Horizont hinauszublicken fähig war. Aber das Gesetz der Evolution schere sich nicht darum. Was sinnvoll und praktisch ist, setzt sich durch, ob es einem gefalle oder nicht. Die heutigen Anforderungen an die Ausbildung seien so gewachsen, daß niemand es sich mehr leisten könne, kostbare Jahre mit dem Erlernen einer so komplizierten Schrift zu vergeuden. Sei nicht gerade die Popularität des Esperanto in Shanghai, die Zhang beklage, ein Zeichen, wohin der Trend gehe?

Wenn Zhang dem Esperanto vorwerfe, nur auf europäischen Sprachen zu basieren, dann beweise er nur, daß sein Horizont auf die eigene Rasse beschränkt sei. Wen interessiere schon in der Einen Welt, was „gelb“ oder „weiß“ sei? Die Wahl europäischer Sprachen als Vorlage habe auch den Grund, daß diese alphabetisch geschrieben würden, während die „östlichen Sprachen“ graphisch geprägt seien. Außerdem habe das Chinesische noch Töne, was ohnehin unpraktisch sei.²⁷³

Die Unterlegenheit des Esperanto etwa an der Verwandtschaftsterminologie festmachen zu wollen, sei doch lächerlich, schließlich sei diese in China nur Ausdruck der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Familiensystems, das bis in die Bezeichnungen hinein seine Ungerechtigkeiten offenbare. Die Differenzierung (z.B. nach väterlicher / mütterlicher Seite der Verwandtschaftsbeziehung) sei doch nichts anderes als die Abwertung des weiblichen Familienanteils.²⁷⁴ Die westlichen Gleichbezeichnungen dagegen demonstrieren die gleichberechtigte Stellung der männlichen und weiblichen Seite. Die Sprache folge immer der Realität, daher sei das Problem keines der Sprache, sondern eines der Gesellschaft. Könne man nicht genauso gut argumentieren, daß das Chinesische mangelhaft sei, weil es keine Fälle differenziere und sogar „Frau“ und „Tochter“ dasselbe Wort (*nü* 女) seien? Ohnehin wurden Zweifel an Zhangs Kompetenz bezüglich der diskutierten Fremdsprachen laut, was auch nicht aus der Luft gegriffen war. Jeder, der einmal westliche Sprachen erlernt habe, wisse, daß man für das Erlernen des Englischen mindestens fünf, für das des Französischen sieben Jahre veranschlagen müsse. Das Esperanto, das in einem Jahr erlernbar sei, würde somit vier bzw. sechs Jahre einsparen, die man sinnvoll nutzen könne. Wer also das zeitintensive Chinesisch favorisiere, mindere den chinesischen Bildungsstand; wer das Esperanto favorisiere, mehre ihn. Außerdem sei die chinesische Schrift

²⁷² Zhang wollte hier das alte *fanqie* 反切-System einsetzen: ein Zeichen gibt den Anlaut, ein zweites den Ablaut an. Die verbindliche Aussprache wollte er historisch durch Bezug auf die Reimbücher festlegen und hatte – wie erwähnt – ein eigenes Darstellungssystem geschaffen.

²⁷³ „Pi miu“ 關謬 (Klärung eines Irrtums) in *Xin shiji* Nr. 118, S. 10–14. Der Autor des Kommentars wird als „Shanghai Mu-jun“ 上海沐君 bezeichnet.

²⁷⁴ Hier war natürlich primär die patrilineare Deszendenzrechnung gemeint.

ohnehin nur ein Medium der Elite, die sich eine solche zeit- und kostenintensive Ausbildung leisten könne, aber kein Gemeingut des chinesischen Volkes. Deshalb werde sie untergehen.²⁷⁵

Damit brach die Debatte zwischen *Xin shiji* und Zhang Binglin ab. Zhang hatte sein Publikationsforum *Minbao* nicht mehr zur Verfügung, und auch *Xin shiji* stellte kurz danach ihr Erscheinen ein.

Immerhin widmete sich auch die letzte Nummer der *Xin shiji* noch dem Esperanto. So wurde Tolstoj herangezogen, um das Engagement für das Esperanto zu stützen. Dieser hatte sich selbst einmal mit Esperanto beschäftigt und hoffte, daß durch die weltweite Verbreitung eines solchen internationalen Mediums die Menschheit dem Paradies näherkommen werde. Der Kommentar zog daraus mehrere Schlüsse: 1. daß es also der ganzen Menschheit förderlich sei, wenn man die chinesische Schrift abschaffe; 2. daß man sich persönlich für das Esperanto engagieren müsse, statt nur auf andere Länder zu warten; 3. daß China sich mit der Einführung des Esperanto statt der chinesischen Schrift Ansehen erwürbe; 4. daß jedermann sich engagieren könne; 5. auch Ausländer helfen werden, in China das Esperanto zu verbreiten; 6. daß die Abschaffung der chinesischen Schrift auch die anderen ostasiatischen Länder mitziehen werde und somit der Tag des *datong* näher rücke.²⁷⁶ Insofern war *Xin shiji* den eigenen Idealen bis zum Schluß treu geblieben, auch wenn sie allmählich etwas in die Ferne gerückt waren.

Betrachtet man die gesamte Esperanto- und Sprachdebatte,²⁷⁷ so fällt auf, daß *Xin shiji* bzw. der Hauptwortführer in diesem Bereich, Wu Zhihui, vor allem mit praktischen Gründen argumentierte. In der evolutionistischen Perspektive war das künstliche Esperanto die Krönung menschlicher Konstruktionsfähigkeit, die die Defekte aller natürlichen Sprachen abgelegt hatte. Zhang Binglin dagegen bekämpfte diese funktionalistische Sicht, da für ihn Sprache historisch geworden und somit Identifikationsmoment war. Aus der Genese folgte für ihn der kulturspezifische Charakter, weshalb er hinter jeder Manipulation der Sprache außerlinguistische Intentionen vermutete. Sein Bild von Sprache war ein organisches, das Wu Zhihuis ein mechanistisches, auch wenn beide Autoren häufig ungenau argumentierten. Hauptproblem bei diesen Debatten besonders bezüglich des Chinesischen war die mangelnde Trennung zwischen Schrift und Sprache,²⁷⁸ geschriebenem und gesprochenem Wort.²⁷⁹ So ist häufig nur schwer zu entscheiden, was genau gemeint war. Vornehmlich ging es um die Zeichenschrift, aber auch die sprachliche Struktur des Chinesischen inklusive der Tonalität sowie die Dialektproblematik wurden themati-

²⁷⁵ „Xu Pi miu“ 續關謬 (Fortsetzung von „Klärung eines Irrtums“) in Nr. 119, S. 14–15.

²⁷⁶ „Mu-jun“ 木君 (möglicherweise identisch mit „Shanghai Mu-jun“, wenn auch mit etwas anderem Schriftzeichen): „Taosidao-jun zhi jingjiaoshi shu“ 陶斯道君致景教士書 (Tolstoj's Brief an einen Pastoren) in Nr. 121, S. 12–14. Der Tolstoj-Brief soll ursprünglich in der Shanghaier christlichen Esperanto-Zeitschrift *Hina* (sic!) *Esperantisto* abgedruckt gewesen sein, doch hier wurde er erklärtermaßen aus dem Englischen übersetzt. (Da der Tolstoj-Brief auch das Volapük, eine alternative Kunst-sprache, erörterte, wurde hier das Esperanto der Klarheit wegen lautlich wiedergegeben als *aishiboluandao* 愛世撥亂道, wörtlich: Weg, der aus Liebe zur Welt die Unordnung beseitigt!) (Diese christliche Esperanto-Zeitschrift taucht in der Chronologie Hou Zhipings in diesen letzten Jahren der Qing-Zeit nicht auf).

²⁷⁷ Zur Problematik der chinesischen Sprache hatten sich gerade auch in der Kolumne „Linlin zhaozhao“ 鱗鱗爪爪 (Kleinigkeiten) immer wieder Leser zu Wort gemeldet.

²⁷⁸ So wurden die Begriffe „wen“ 文 und „yu“ 語 nicht präzise auseinandergelassen.

²⁷⁹ Siehe dazu John DeFrancis: *The Chinese Language*, Honolulu 1984, besonders Kap. 1.

siert. Auch die Frage von Schrift- versus Umgangssprache stand im Hintergrund. Darüber hinaus wurde nicht deutlich, ob das Esperanto nur für den internationalen Verkehr (anstelle des Englischen), oder als landesinterne Schrift- und Bildungssprache (wie etwa das Englische in Indien) gedacht war. Die Idee, daß jedermann in China sich auch mündlich in seinen vier Wänden nur noch auf Esperanto unterhalten sollte, hegte wohl kaum jemand, doch war die Schwammigkeit der Argumentation ein limitierender Faktor für eine praktische Auswirkung der Diskussion.

Die Diskussion zeigte aber auch, daß das Sprachproblem in Wahrheit nur von nachrangiger Bedeutung war. Das Hauptaugenmerk lag auf den ideologischen Positionen. Zhang etwa offenbarte im Rahmen seiner Ausführungen ganz offensichtliche Unkenntnis des Esperanto, wie im übrigen auch westlicher Sprachen.²⁸⁰ Damit bot er der *Xin shiji*-Gruppe in Frankreich natürlich offene Flanken.

Andererseits ist auch fraglich, inwieweit diese selbst das Esperanto beherrschten. Allein für Cai Yuanpei ist sicher, daß er sich in Deutschland damit eingehend beschäftigte, so daß er hinter einigen Esperanto-Beiträgen zu vermuten ist.²⁸¹ Auch die Beiträge Wu Zhihuis zeigen, daß er eine gewisse Ahnung vom Esperanto hatte. Dennoch erweckt die ganze Diskussion den Eindruck, daß man damit weitgehend wie mit einer festen aber unbekanntenen Größe operierte. Es war daher wohl mehr die Idee einer internationalen Sprache als das konkrete linguistische Gebilde „Esperanto“, das sie interessierte.

Zwar engagierten sich Wu Zhihui, Li Shizeng und Cai Yuanpei auch später weiter für Sprachthemen, doch geschah dies besonders in Bezug auf das Chinesische. Aktive Esperantisten wurden sie nicht.²⁸²

Wie der Brief Zhangs bezüglich der Situation in Shanghai jedoch zeigte, gab es bereits auch innerhalb Chinas esperantistische Aktivitäten, so daß *Xin shiji* bzw. in Tokyo die *Tianyi* und *Hengbao* mit ihrer Esperanto-Diskussion nicht alleine standen. Der erste Kontakt von Chinesen innerhalb Chinas mit dem Esperanto dürfte über russische Kaufleute zustande gekommen sein.²⁸³ Die wichtigste Stadt war zunächst Shanghai, bis sich dann Kanton und Peking hinzugesellten.

²⁸⁰ Seine wohl einzige Fremdsprache war das Japanische, das er aber als „Mischmasch“ betrachtete. Er hatte sich auch etwas mit Sanskrit beschäftigt. Die Behauptung, daß er Esperanto „gelernt“ habe (so z.B. Hou Zhiping S. 21), scheint mir aufgrund seiner Artikel kaum zutreffen zu können.

²⁸¹ Wie gesagt, vermute ich ihn hinter dem Pseudonym „Qianxing“ 前行. Daß er sich mit Esperanto in Deutschland beschäftigt hatte, geht u.a. aus Cais eigenen Aussagen hervor. (Siehe z.B. seine Rede vor dem chinesischen Esperantoverband, die u.a. in der *Dongfang zazhi* 1912 abgedruckt wurde). (Dort Bd. 9, Nr. 5, S. 18–20, bzw. im Nachdruck S. 22338–22340).

²⁸² Cai und besonders Wu engagierten sich in den Versuchen zu Anfang der Republikzeit, ein standardisiertes Hochchinesisch zu kreieren. Li Shizeng, der ja eifrig übersetzte, beschäftigte sich unter diesem Aspekt mit dem Chinesischen und schlug eine Art Mischung zwischen Schriftzeichen und Alphabet für die Wiedergabe fremder Begriffe und Namen vor, um das Original klar ersichtlich zu machen. Die äußere Struktur von Schriftzeichen blieb, aber die Funktion war quasi alphabetisch. (Siehe dazu seine Ausführungen in „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, bes. S. 80–83). Diese Vorstellungen entwickelte Li allerdings erst im Alter, doch hatte er bereits in den ersten Jahren der Republik daran mit Cai gearbeitet. (Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 38–41).

²⁸³ Im Adressenverzeichnis der ersten 1000 Esperantisten von Zamenhof aus dem Jahre 1889 wird zwar ein Brite im konsularischen Dienst mit Posten in China angeführt, doch ist nicht bekannt, daß er das Esperanto einem Chinesen beigebracht hätte. (Siehe L. Zamenhof: *Adresaro de la personoj kiuj ellernis la lingvon „Esperanto“*, *Serio 1, N^o N^o 1 ĝis 1000*. Warschau 1889, S. 6. Ich danke Herrn Dr. Lins für die

Aber auch in Paris gab es chinesische Esperantisten, wie die erwähnte, in *Xin shiji* angekündigte naturwissenschaftliche Esperanto-Zeitschrift zeigte. Als im Zuge der Xinhai-Revolution 1911 viele Chinesen nach Hause strömten, gab dies der Esperanto-Bewegung in China natürlich weiteren Auftrieb, und eine Reihe später prominenter chinesischer Anarchisten war darin involviert. Die frühen Advokaten der *Xin shiji* bzw. *Tianyi* und *Hengbao* gehörten allerdings nicht direkt dazu.

Aktivitäten vor der Revolution von 1911

Während des Erscheinens der Zeitschrift *Xin shiji* betrieb Li Shizeng seine eigene Doufu-Fabrik, für die schubweise chinesische Arbeiter aus China anreisten. Hierin kann man den Anfang der später vielfältigen Programme zur Verbindung von Arbeit und Studium sehen. Wu Zhihui hatte Li ja 1902 bei ihrem ersten Treffen bereits ans Herz gelegt, möglichst vielen Chinesen ein Studium im Westen zu ermöglichen. Nachdem Li in seinen agrarbiologischen Forschungen an der Sojabohne verschiedene neue Einsatzmöglichkeiten derselben getestet hatte, versuchte er, 1908 auf einem ersten Heimaturlaub finanzielle Unterstützung dafür zu bekommen, wobei er sich als erklärter Anarchist allerdings auch nicht scheute, hohe Beamte darum anzugehen.²⁸⁴ Li hatte schließlich aufgrund seines Vaters vielerlei Beziehungen zur Funktionärsschicht und nutzte diese Zeit seines Lebens, ohne dies als merkwürdig zu empfinden. Dies zeigt im übrigen, daß das Verhältnis einiger Anarchisten in China nicht nur mit ideologischen Motiven erklärt werden kann. Vielmehr zählten auch hier persönliche Verbindungen (*guanxi* 關係) viel.

Li kehrte schließlich mit einer ersten Gruppe von fünf jungen Chinesen, die dann in der neuen Doufu-Fabrik arbeiteten, und Qi Zhushan 齊竺山 über Land nach Frankreich zurück. Qi Zhushan war einer von drei Söhnen des von Li verehrten einstigen Lehrers und Familienfreundes Qi Lingzhen. Die Söhne unterhielten alle mehr oder weniger Kontakt zu Li und der *Xin shiji*. Qi Zhushan wurde der Manager der Fabrik,²⁸⁵ während sein Bruder Qi Rushan 齊如山, später ein berühmter Dramatiker und Stückeschreiber für den Peking-Opernstar Mei Lanfang 梅蘭芳, immer wieder neue Arbeiter aus China nach Frankreich begleitete.²⁸⁶ So waren es schließlich über 30 Arbeiter, die alle aus Lis und Qis ursprüng-

Überlassung einer Kopie). Hou Zhiping (S. 20) führt Lu Shikai 陸式楷 als ersten chinesischen Esperantisten an, der es von einem Russen in Shanghai erlernt habe und dann die erste chinesische Esperanto-Gesellschaft gründete.

²⁸⁴ Li erwähnt das pikante Detail, daß er beim Besuch eines hohen Beamten, der selbst einmal Schüler von Lis Vater gewesen war, im Büro des Sekretärs (einem Verwandten Lis) den von ihm handgeschriebenen Broschürenband *Xin shiji congshu* liegen sah. Li fragte sich, ob seinem Gesprächspartner wohl klar war, daß dies von ihm stammte, hatte aber offenbar keinerlei Angst, daß ihm etwas geschehen könnte. Jedenfalls bekam er die gewünschte Unterstützung. („Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 99).

²⁸⁵ Er war offenbar ein fähiger Manager. Allerdings beklagte Li später, daß er „zu ökonomisch profit-orientiert“ denke. Li dagegen verstand seine Fabrik als „soziale Einrichtung“. (Siehe seinen Brief vom 5. 6. 1915 an Wu Zhihui, abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 305–311, bes. S. 308–309). In einem weiteren Brief an Wu (vom 3. 7. 1919) bot er an, die Fabrik zu verkaufen bzw. umzuwidmen, falls nötig, schließlich habe er sie nur zur Unterstützung der Publikationen gegründet! (Ibid. S. 343).

²⁸⁶ Der dritte Bruder, Qi Shoushan 齊壽山, studierte mit Cai Yuanpei in Deutschland.

licher Heimatgegend (Hebei) kamen. Nach der Arbeit wurde ihnen in Abendkursen Unterricht in Chinesisch, Französisch und Allgemeinbildung gegeben. Andererseits war ihnen aber – im Sinne der *Xin shiji*-Programmatis – zur Beseitigung unguter chinesischer Gewohnheiten Rauchen, Trinken und Spielen verboten. Diese Aspekte fanden sich später in anderen Studien- und Werkstudienprogrammen wieder.²⁸⁷

Li verknüpfte mit seinen Studien zur Sojabohne aber auch ein weitergehendes Ideal: den Vegetarismus. Dieser spielte in der Zeitschrift *Xin shiji* bemerkenswerterweise kaum eine Rolle, doch Li sah den Ersatz von Fleisch durch Sojabohnenprodukte als prinzipielle Frage. Während seines Heimaturlaubs 1908 hatte er bereits mitgeholfen, in China einen Vegetarierclub zu gründen. Natürlich wurde ihm dabei schnell unterstellt, buddhistische Anwendungen zu haben, doch Li wollte seinen Vegetarismus anders verstanden wissen: er sei aus moralischen, hygienischen und wissenschaftlichen Gründen geboten. Dies habe nichts mit Verzicht im Sinne von Fasten (wie etwa bei den Katholiken) oder mit dem Wiedergeburtsgedanken (wie bei den Buddhisten) zu tun.²⁸⁸ Vegetarische Kost verhindere, daß man durch das Töten von Tieren die eigene Art schädige, denn der Mensch sei schließlich auch nur ein Tier. Zudem sei dies nichts anderes als die Umsetzung des Prinzips, wonach der Stärkere siegt, und somit wie ein zur Gewohnheit gewordener Despotismus. Aus diesen Gründen sei der Vegetarismus moralisch geboten. Außerdem sei vegetarische Kost leicht und rein und daher aus hygienischen Gründen zu empfehlen. Schließlich biete sie wichtige Stoffe, die bei einer Ernährung mit Fleisch nur unzureichend zugeführt würden, weshalb sie auch unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten richtig sei. Gerade die Sojabohne bilde durch ihren hohen Einweißgehalt eine ideale Ernährung. Zudem habe vegetarische Kost den wirtschaftlichen Vorteil, im Vergleich zu Fleisch wesentlich billiger zu sein.²⁸⁹

Diese Bemerkungen Lis entstammen seinen späteren Schriften. In *Xin shiji* hatte er sich nicht weiter zum Vegetarismus geäußert, doch hatte er für den chinesischen Vegetarierclub eine Abhandlung verfaßt (1908?), die allerdings erst 1930 publiziert wurde. Interessanterweise fehlen hier die moralischen Bezüge auf die anarchistische Zurückweisung des „Rechts des Stärkeren“ u.ä. Er beschränkte sich dagegen auf die Darstellung der Formen des Vegetarismus, seine Geschichte, die beweise, daß viele berühmte Gestalten der Vergangenheit Vegetarier gewesen seien, den ernährungswissenschaftlichen Vergleich, die

²⁸⁷ Li äußerte sich zur Doufu-Fabrik und der Arbeiterbildung später ausführlicher in dem bereits erwähnten Brief an Wu Zihui vom 5. 6. 1915 (*Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 305–311, siehe bes. S. 306–307).

Ein interessanter Lagebericht 1919 gibt Einblicke in die spätere Entwicklung der Fabrik. Nach dem Ersten Weltkrieg hatte sie Gelegenheit zu expandieren und stellt auch französische Arbeiter ein. (Siehe „Bali huaren doufu gongsi canganji“ 巴黎華人豆腐公司參觀記 [Bericht über den Besuch der chinesischen Doufu-Fabrik in Paris] in *Chenbao* 晨報 [Morgenzeitung], 21. 7. 1919, S. 3, auch abgedruckt in *Fufa qingong jianxue yundong shiliao* 赴法勤工儉學運動史料 [Historische Materialien zur Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium in Frankreich], 3 Bde., Peking 1979–1981, Bd. 1, S. 221–222). Wenig später – im Rahmen der allgemeinen ökonomischen Krise in Frankreich – schien auch die Fabrik in Schwierigkeiten geraten zu sein. (Vergleiche die pessimistischen Bemerkungen 1921 über die Zukunft der Fabrik, abgedruckt in *Fufa* ... S. 154).

²⁸⁸ Vgl. seine Bemerkungen in „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 220.

²⁸⁹ *Ibid.* S. 173–175, sowie in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 357.

Nachteile des Fleisches und die Vorteile des Vegetarismus. Unter den „Nachteilen“ gilt ihm allein die „sexuelle Stimulierung durch Fleischgenuß“ als moralisch relevant.²⁹⁰

Li war es mit der Propagierung des Vegetarismus stets sehr ernst, wohingegen er die Frage von Alkohol und Zigaretten etwas weniger streng sah, da diese immerhin kein moralisches Problem darstellten, sondern nur eines der Hygiene und Sparsamkeit.²⁹¹ Lis Freunde hatten jedoch einige Schwierigkeiten, diesen neuen Lebensstil zu praktizieren. Zhang Jingjiang immerhin wurde weitgehend zum Vegetarier,²⁹² und Cai Yuanpei blieb es ebenfalls längere Zeit. Unter dem Eindruck von Lis Argumenten, von denen Cai zuerst über den dritten der Qi-Brüder, Qi Shoushan 齊壽山, erfuhr, und der Lektüre von einer grausamen Jagdszene bei Tolstoj, entschloß er sich, vegetarisch zu leben. Hauptmotiv war für ihn das Töten von Tieren, das er aus moralischen Gründen für nicht vertretbar hielt. Im Gegensatz zu Li betonte er jedoch, daß der Vegetarismus keine verstandesmäßige Entscheidung sei, sondern eine des Gefühls.²⁹³

Wu Zhihui wiederum mochte sich mit diesen Gepflogenheiten nicht so recht anfreunden,²⁹⁴ blieb aber in anderer Hinsicht abstinert: im Vergleich zu Cai oder Zhang Ji hielt er sich zunächst prinzipiell von öffentlichen Posten fern und war damit unter anarchistischem Gesichtspunkt konsequenter.

Zhang Ji wiederum war der einzige, der konkret einen neuen Lebensstil in Form einer Kommune erprobte.²⁹⁵ 1908 hielt er sich – wie erwähnt – einige Monate in einer solchen in Nordwest-Frankreich auf. Als 1911 die *Xin shiji*-Gruppe, wie viele Chinesen, erwartungsvoll nach China zurückkehrte,²⁹⁶ war auch Zhang Ji dabei. Zusammen mit Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ (s.u.) plante er, eine Kommune in China zu gründen, was aber nicht gelang. Damit war er der einzige der Gruppe, der sich in dieser Hinsicht engagierte. Die anderen legten den Akzent mehr auf Erziehungs- und Bildungsprogramme.

²⁹⁰ Siehe *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1: „Rou shi lun“ 肉食論 (Über Fleischgenuß), S. 263–278. Möglicherweise veranlaßte ihn das chinesische Ambiente, seine Argumentation – im Gegensatz zu Paris – ganz wissenschaftlich-neutral zu halten.

²⁹¹ *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 170–173.

²⁹² Li berichtete, daß Zhang offenbar seine Schwierigkeiten damit hatte. Erst im Rahmen des japanischen Angriffskrieges in China habe er sich endgültig darauf verpflichtet mit der Begründung, daß Fleischessen Aggression bedeute und daher niemandem gut anstehe, der gegen die Aggression anderer kämpfen wolle! (Siehe *ibid.* S. 121). (Man kann hier anfügen, daß Zhang Jingjiang auf seine alten Tage dem Buddhismus näher rückte. In jedem Fall ist diese Betonung moralischer Integrität ein herausragendes Merkmal).

²⁹³ Zitiert in Tao Yinghui 陶英惠: *Cai Yuanpei nianpu* 蔡元培年譜 (Chronologische Biographie Cai Yuanpeis), Taipei 1976, Bd. 1, S. 193. Cai gab den Vegetarismus 1921 aus Gesundheitsgründen wieder auf. Es muß aber hier ergänzt werden, daß Cai ursprünglich durchaus auch verstandesmäßige Begründungen anführte. (Siehe sein „Shijieguan yu renshengguan“ 世界觀與人生觀 [Weltanschauung und Lebensanschauung], verfaßt für die geplante Zeitschrift *Minde zazhi* 民德雜誌 [Volkstugend], abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 14–18, dort S. 16).

²⁹⁴ Immerhin versuchte er es offensichtlich, wie aus den Erinnerungen Su Xuelins für die Jahre 1921/22 hervorgeht. (Siehe ihr „Wo jiyizhong de Wu Zhihui xiansheng“ 我記憶中的吳稚暉先生 [meine Erinnerungen an Wu Zhihui], abgedruckt in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 459).

²⁹⁵ Solche Kommuneversuche waren seit Ende des 19. Jahrhunderts besonders im französischen Anarchismus populär. (Vgl. Maitron S. 359 ff.).

²⁹⁶ Li Shizeng war bereits Mitte des Jahres nach China zurückgekehrt, die übrigen folgten auf die Nachricht der Wuchang-Revolution hin.

Rückkehr nach China und die Gründung von Moralgesellschaften

Der Einschnitt durch die Rückkehr nach China 1911/12 war im Grunde nur ein relativer, wie überhaupt solchen geschichtlichen Zäsuren oft etwas Künstliches anhaftet. Gewiß fielen durch die Errichtung der Republik einige Probleme für dissidente Chinesen wie die potentielle staatliche Verfolgung zunächst weg. Dennoch änderte sich de facto in China nicht so viel, wie gewöhnlich suggeriert wird. Die Jahre 1912 und 1913 sahen die mit der Revolution verknüpften kühnen Erwartungen rasch schwinden, so daß aufgrund der gescheiterten sogenannten „Zweiten Revolution“ gegen den Aufstieg Yuan Shikais sich viele Dissidenten einmal mehr im Ausland wiederfanden.

Li Shizeng war 1911 noch vor Ausbruch der Wuchang-Revolte nach China gefahren. In den letzten Tagen vor dem endgültigen Sieg der Republikaner beteiligte er sich an der Organisation von Attentaten u.a. auf Yuan Shikai, der als Gegner der Republik galt, und zeigte damit, daß er durchaus auch zu konkreten revolutionären Aktivitäten beizutragen gewillt war.²⁹⁷ Seiner Ansicht nach wurde durch die gezielte Beseitigung einiger Schlüsselfiguren unnötiges größeres Blutvergießen vermieden.²⁹⁸ Damit aber endete in seinen Augen auch die Zeit der gewalttätigen Methoden.²⁹⁹

Mit Errichtung der Republik gab es nun eine Menge neuer Posten an Mitstreiter Sun Yatsens zu verteilen, und die Mitglieder der *Xin shiji*-Gruppe wurden ebenfalls berücksichtigt. Damit kamen sie in den Zwiespalt zwischen erklärtem Anarchismus einerseits, der Bitte um konkrete Mithilfe am Aufbau eines neuen China andererseits. Cai Yuanpei, der ohnehin am losesten mit dem Anarchismus verbunden war, wurde Erziehungsminister. Zhang Ji wurde Abgeordneter und schließlich Präsident des provisorischen Parlamentes. Er übernahm auch GMD-interne Posten. Zhang Jingjiang lehnte zunächst den Posten als Finanzminister ab, engagierte sich aber bald doch innerhalb der GMD. Auch Chu Minyi war in Parteiorganisationen tätig. Wu beschränkte seine Mitarbeit auf die von Cai initiierte Kommission zur Schaffung einer chinesischen Standard-Hochsprache und Li lehnte den von Sun angebotenen Posten als Botschafter in Paris ab.

Hintergrund dieses unterschiedlichen Verhaltens³⁰⁰ war die jeweilige Selbstverpflichtung, die die einzelnen eingegangen waren. 1912 hatten Wu Zihui, Zhang Ji, Wang Jingwei und Li Shizeng die „Vereinigung zur Förderung der Moral“ („Jindehui“ 進德會) gegründet, die oft auch als „Acht-Nein-Gesellschaft“ („Babuhui“ 八不會) bezeichnet

²⁹⁷ Die Ausführenden der Attentate starben bzw. wurden hingerichtet. (Siehe Li Shuhua 李書華: „Xinhai geming qianhou de Li Shizeng xiansheng“ 辛亥革命前後的李石曾先 [Herr Li Shizeng in der Zeit der Xinhai-Revolution] in *Li Shizeng xiansheng jinianji*, S. 194). Eine Beschreibung aus Sicht einer Beteiligten gibt Zheng Yuxiu 鄭毓秀 (=Madame Wei Daoming) in ihrer Autobiographie *My Revolutionary Years. The Autobiography of Madame Wei Tao-ming*, New York 1943, S. 54–71.

²⁹⁸ [Zheng Yuxiu]: *My Revolutionary Years* S. 54. Sie erwähnt, daß Li an sich friedfertig gewesen sei. Das Selbstopfer der Ausführenden habe ihn „zu Tränen gerührt“. (Ibid. S. 69).

²⁹⁹ Ibid. S. 73.

³⁰⁰ Genauer dazu Saga Takashi: „Minkoku shonen ni okeru anakizumu: daiichi sedai o chūshin ni“ 民國初年におけるアナキズム：第一世代を中心に (Anarchismus in den ersten Jahren der Republik unter besonderer Berücksichtigung der ersten Generation) in *Ajia kenkyū* アジア研究 (Asiatische Studien) Bd. 37, Nr. 1, Dez. 1990, S. 35–71.

wurde.³⁰¹ In der Begründung hieß es, daß die Verkommenheit der nun abgesetzten Qing ihre Wurzeln in der Verkommenheit der Gesellschaft gehabt habe – ein Thema, das besonders Wu Zhihui ja schon in *Xin shiji* aufgegriffen hatte. Daher sei eine moralische Verbesserung dringend vonnöten. In anarchistischer Manier sollte die Gesellschaft keinen Vorsitzenden oder andere Posten haben, ebenso keine Satzung, Mitgliedsbeiträge oder Sanktionen. Der Beitritt beschränke sich auf die Empfehlung eines Mitgliedes und die Aufnahme des Namens in die Mitgliederliste. Wenn sich ein Mitglied Verfehlungen zuschulden kommen lasse, sollten die anderen nur durch gemeinsames Abnehmen der Hüte schweigend ihre Mißbilligung ausdrücken, da es schließlich allein um moralische Fragen gehe.

Ein Vollmitglied solle sich darauf verpflichten, keine Bordelle zu besuchen, nicht um Glück zu spielen und keine (neue) Konkubine zu nehmen. Wer letzteres nicht einhalten wolle, könne als Förder-Mitglied geführt werden. Aufbauend auf diese drei Grundverpflichtungen sollte es noch mehrere Grade besonderer Mitgliedschaft geben: Grad A verpflichtete zusätzlich zur Abstinenz von Beamtenposten. – Dieser Punkt ist insofern interessant, als er – trotz des anarchistischen ersten Anscheins – gar nicht anarchistisch begründet wurde: Beamte seien an sich als Diener am Gemeinwohl von der Gesellschaft zu schätzen. Doch sei die Moral durch die bisherige Praxis so korrumpiert, daß man sich davon nur schwer würde absetzen können! Außerdem bedürfe es auch der Überwachung der Beamten, weswegen man dafür Leute brauche, die selbst keine solchen seien.

Grad B verpflichtete obendrein dazu, nicht Abgeordneter zu werden und auch nicht zu rauchen. Die Argumentation für die parlamentarische Abstinenz glich der für die Beamtenposition. (Zur etwas unvermittelt erscheinenden Kombination mit dem Nichtrauchen gab es keine Erklärung. Man sollte allerdings nicht vergessen, daß es beim Rauchen auch um das Opium-Problem ging, nicht nur um Zigaretten).

Grad C schließlich verpflichtete noch zum Verzicht auf Alkohol und Fleisch. Damit wolle man einen besonderen Beitrag zur Verbesserung der Gesellschaft leisten.³⁰²

Die Gesellschaft konnte eine Reihe von Mitgliedern gewinnen. Vom einstigen *Xin shiji*-Zirkel und seinen engsten Freunden wurde Cai Yuanpei, der ja bereit war, Posten zu übernehmen, normales Mitglied. Zhang Ji und Zhang Jingjiang wählten Grad A, Wang Jingwei und Chu Minyi Grad B. Nur Wu Zhihui und Li Shizeng verpflichteten sich auf Grad C.³⁰³

Obwohl die Initiatoren dieser Vereinigung jede Verbindung zum Religiösen entschieden ablehnten, erinnerte dieses Vorgehen natürlich stark an den buddhistischen Brauch, als Laie einzelne Gelübde zu übernehmen.

Eine nur wenig später konzipierte ähnliche Vereinigung war die zur „Verbesserung der Gesellschaft“ („Shehui gailianghui“ 社會改良會). Sie begründete ihre Existenz mit der Tatsache, daß die chinesische Gesellschaft und ihre Gewohnheiten durch mehrtausendjährige Despotie und religiösen Aberglauben so verdorben sei, daß man eine neue Gesell-

³⁰¹ Li erklärte explizit, daß diese beiden Gesellschaften identisch waren, was auch einsichtig ist, da es maximal acht Regeln einzuhalten gab. (Siehe „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 86). Das Programm habe Wu Zhihui entworfen. (Ibid. S. 87). Obwohl heute häufig Cai Yuanpei als Initiator genannt wird, taucht er in der Veröffentlichung der Statuten nicht auf. Er wurde aber dann Mitglied.

³⁰² Diese Statuten wurden ursprünglich in der Zeitung *Minlibao* 民立報 (Das Volk steht auf) Anfang 1912 veröffentlicht. Sie sind auch abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 175–178 bzw. in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 336–338. (Vgl. auch Scalapino/Yu: S. 37).

³⁰³ Siehe Scalapino/Yu S. 71, Anm. 102.

schaft formen müsse. Dazu sollten vor allem die Propagierung von Humanismus (gegen die Despotie) und Wissenschaft (gegen die Religion bzw. den Aberglauben) dienen, damit China sich weiterentwickle und diese üblen Traditionen überwinde.

Diese Vereinigung wollte Zweigstellen errichten, Mitgliedsbeiträge erheben und ein Publikationsorgan herausbringen. Bei Vergehen von Mitgliedern gegen die Satzung sollte ein Verweis darin abgedruckt werden. Damit erwies sich diese Vereinigung im Verhältnis zur „Jindehui“ als straffer organisiert. Obgleich sie z.T. von den gleichen Personen unterstützt wurde, haftete ihr nichts explizit Anarchistisches an.³⁰⁴ Ihr Programm war vermutlich im Wesentlichen von Cai Yuanpei entworfen worden und entsprach dem Wunsch, eine zwar der „Jindehui“ ähnliche, aber nicht deren Absage an Beamten- und Abgeordnetentätigkeit beinhaltende Gesellschaft zu gründen,³⁰⁵ zumal Cai nun als Erziehungsminister fungieren sollte. Als Regeln wurden insgesamt 36 aufgestellt, die eine interessante Zusammenstellung dessen geben, was als „moralisch verkommen“ angesehen wurde. Dazu zählten neben Prostitution und Spielsucht auch viele mit dem Familiensystem zusammenhängende Gepflogenheiten, die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern und zwischen den sozialen Status, Verschwendungssucht und Mangel an täglicher Hygiene.³⁰⁶ In vielem fanden sich hier bereits Vorschläge, die später in China von den Kommunisten umgesetzt wurden und daher nicht einfach nur als „kommunistische Moral“ betrachtet werden können.

Zu den Unterzeichnern dieser „Gesellschaft für die Verbesserung der Gesellschaft“ gehörten neben Cai Yuanpei u.a. Li Shizeng, Wang Jingwei und der GMD-Führer Song Jiaoren 宋教仁.³⁰⁷ Cai kam später in seiner Zeit als Rektor der Peking-Universität auf dieses Programm zurück.

³⁰⁴ Wie Saga („Minkoku shonen ...“ S. 49 ff.) hervorhebt, machten allerdings auch die Initiatoren der „Jindehui“ keine Anstalten, den anarchistischen Hintergrund ihrer Gründung hervorzuheben, weswegen sie von verschiedensten Seiten begrüßt wurde.

³⁰⁵ Siehe Li in „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 86–87. Entsprechend sprach man zwischenzeitlich auch von einer „Sechs-Nein-Gesellschaft“, also der „Acht Nein“ minus der beiden zur politischen Betätigung.

³⁰⁶ Die Regeln lauteten in geraffter Form: 1. Keine Prostituierten frequentieren; 2. Keine Konkubinen nehmen; 3. Jedem Erwachsenen das Recht auf finanzielle Unabhängigkeit gewähren; 4. Autonomie des Individuums anstreben; 5. Gleichheit zwischen den Geschlechtern praktizieren; 6. Mindestheiratsalter von 19 Jahren für Männer, von 17 Jahren für Frauen; 7. Freie Wahl des Ehepartners; 8. Recht auf Scheidung; 9. Recht auf Wiederverheiratung; 10. Keine Diskriminierung zwischen leiblichen Kindern; 11. Weniger Kinder zeugen; 12. Keine Körperstrafen für Kinder; 13. Keine schlechte Behandlung von Dienstboten; 14. Keine wechselseitigen Patenschaften (zwecks späterer Verheiratung); 15. Keine Adoptionen (zur Fortführung der Linie); 16. Keine (zeremoniellen) Niederwerfungen und Verneigungen; 17. Keine Ehrbezeichnungen, sondern alle mit „Herr“ anreden; 18. Keine gebundenen Füße, kein Durchstechen der Ohren, keine Schminke; 19. Kein Glücksspiel; 20. Als Beamter sich nicht bestechen lassen; 21. Gesellschaftliche Verpflichtungen ohne Luxus ausführen; 22. Keine Geschenke zu den „üblichen besonderen Anlässen“; 23. Mit Privatvermögen oder Erbe der Allgemeinheit helfen; 24. Hochzeiten und Begräbnisse einfach und ohne abergläubische Praktiken ausführen; 25. Innere Trauer statt äußerer Trauervorschriften; 26. Keine religiös-abergläubischen Praktiken; 27. Keine Opfer an Statuen oder Ahnentafeln; 28. Keine Geomantik; 29. Keine schädlichen und verschwenderischen Gewohnheiten wie Opiumrauchen u.ä.; 30. Einfache Kleidung; 31. Reinlichkeit; 32. Täglich Sport und keine unhygienischen Gewohnheiten wie Spucken u.ä.; 33. Kein grobes Benehmen; 34. Friedhöfe zusammen für alle; 35. Verbesserung von Theater und sonstigen Vorführungen (zur populären Unterhaltung); 36. Keine Werbung für Anstößiges und keine obszönen Druckerzeugnisse.

³⁰⁷ Die Regeln dieser Gesellschaft sind abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 178–182.

Mit diesen beiden Gesellschaften wurde vieles von dem aufgegriffen, was in *Xin shiji* schon theoretisch erörtert worden war. Neben Cai und Li engagierte sich besonders auch Wang Jingwei, der schon zu Zeiten der *Xin shiji* engeren Kontakt zur Gruppe gehabt hatte, aber aufgrund seiner zahlreichen Ortswechsel kein konstanter Mitarbeiter gewesen war. Auch er, der später als Leiter des „linken GMD-Flügels“ und schließlich als von den Japanern eingesetzter Premier im okkupierten Teil Chinas in die Geschichtsbücher einging, hatte also damals anarchistische Neigungen. Wang beteiligte sich vor allem an den Publikationen, die die Intentionen der Gruppe formulierten. So verfaßte er das Editorial für eine eigens für die „Hebung der Volksmoral“ konzipierte Zeitschrift, die zwar scheiterte, aber einen wichtigen Einblick in die Motivation gewährt, die hinter all diesen Aktivitäten stand. Darin legte er dar, daß die Xinhai-Revolution zwar der Form nach eine gelungene sei, aber nicht dem Inhalt nach. Die kleine Gruppe revolutionärer Aktivisten habe zwar das alte Regime hinweggefegt, aber das Volk als ganzes habe sich nicht verändert. Um zu verhindern, daß diese wenigen nun eine neue Form von Despotie ausübten, müsse das Volk insgesamt einbezogen werden, zumal außer der politischen Revolution auf keiner weiteren Ebene, etwa der ökonomischen, Neues erreicht worden sei. Primär bedürfe es daher der Hebung der Volksmoral, wozu der Humanismus mit seinen Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit allein geeignet sei. Da die Hebung der Moral aber nur gelinge, wenn auch mehr Kenntnisse vermittelt würden, sei die wissenschaftliche Bildung unverzichtbare Ergänzung.³⁰⁸

Li Shizeng fügte dem noch eine interessante Erläuterung des Moralbegriffes bei. Moral sei nicht von der Wissenschaft zu trennen, vielmehr sei sie – wie alle Phänomene – wissenschaftlich qualifizierbar und quantifizierbar. Moral sei ebenso dinglich wie Wissenschaft, nur behandle sie die Beziehung von Mensch zu Mensch, während die Wissenschaft sich mit der Beziehung vom Menschen zu den Dingen beschäftige. Wenn heute viele Naturwissenschaftler Moral als unwissenschaftlich ablehnten, so lägen dem zwei Fehlmeinungen zugrunde: zum einen die Auffassung, daß Wissenschaft objektiv, Moral subjektiv und daher nicht einheitlich sei. Li dagegen behauptete, daß Moral auch nur in einer objektiven Form existiere: in der Tendenz zum Guten und zum Glück. Die zweite Meinung besage, daß nur die Wissenschaft quantifizierbar sei, nicht aber die Moral. Li aber hielt die Moral für ebenso quantifizierbar. Schließlich sei die allgemeine Moral nur die Summe der Moral der Einzelnen. Insofern seien die persönliche Moral und die moralische Verfassung der Gesamtgesellschaft unausweichlich miteinander verbunden, weswegen die Hebung der Moral jedes Einzelnen die Summe steigere. Dazu zählten, wie es die „Jindehui“ schon klargelegt hatte, „materielle“ Tugenden (wie keine Verschwendung von Zeit, Kraft oder Geld etwa durch Glücksspiel, Huren, Trinken, Rauchen, Fleischgenuß oder Beamtenposten) und „geistige“ Tugend Aspekte (niemand demütigen durch Huren und Konkubinat, niemand einschränken durch Beamten- oder Abgeordnetenfunktion, nichts verletzen durch Fleischgenuß). Diese beiden Teilaspekte, der materielle und der geistige, bildeten zusammen die Moralverfassung und müßten daher gleichermaßen berücksichtigt werden. Wenn China

³⁰⁸ Das Editorial ist wiedergegeben in *Lüou jiaoyu yundong* S. 7–13.

heute nach materiellem Glück strebe, dann müsse eben auch das geistige Glück durch Brüderlichkeit, Gleichheit und gegenseitige Hilfe gefördert werden.³⁰⁹

Hier zeigt sich sehr deutlich, daß Li Shizeng zwar von naturwissenschaftlicher Basis aus argumentierte, aber auf die den chinesischen Intellektuellen stets teure moralische Seite abzielte, wofür ihm gerade Kropotkin mit seinem ebenso ethischen Impetus die ideale Vorlage lieferte.

³⁰⁹ „Zhenmin“ 眞民: „Shi de“ 釋德 (Erläuterung der Tugend), abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 19–24.