

## 7. DIE SUCHE NACH NEUEN BILDUNGSIDEALEN UND LEBENSFORMEN ALS HINTERGRUND DER POPULARITÄT DES ANARCHISMUS IN DER ZEIT DES VIERTEN MAI

### *Die Frankreich-Studienprogramme der ehemaligen Xin shiji-Gruppe*

„**Sparsames Studium**“: Während Shifu den Samen für die Entwicklung der anarchistischen Bewegung innerhalb Chinas gelegt und dabei besonders die Verbindung des Anarchismus mit dem Esperanto wie der Frage der Arbeit herausgestellt hatte, verfolgte die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe, namentlich Li Shizeng, den Bildungsansatz weiter. Wie Li in seinem Brief an Shifu deutlich gemacht hatte, sah er die aktuelle Aufgabe in der Hebung des allgemeinen Bildungsstandes wie der der moralischen Verfaßtheit der Gesellschaft. Entsprechend engagierte sich die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe für Erziehungsprojekte, wobei wiederum – nach Wu Zhihuis Devise der „Heilsamkeit“ von Auslandserfahrung – ein Frankreich-Aufenthalt als besonders vielversprechend anvisiert wurde.

Die einzelnen Mitarbeiter an der einstigen *Xin shiji* übten nach der Xinhai-Revolution unterschiedliche Funktionen aus – was ihre je verschiedene Übernahme von Verpflichtungen in den erwähnten Moralgesellschaften bedingte –, doch nutzte man die Vorteile, die aus der politischen „Kompromißlinie“ einiger Mitglieder erwachsen, durchaus. So profitierten z.B. die damals in ihrer anarchistischen Haltung politischer Abstinenz Striktesten, Li und Wu, sehr wohl von Cais vorübergehender Position als Erziehungsminister. Sie organisierten mit seiner Hilfe 1912 in Peking eine Vorbereitungsschule für ein Studium in Frankreich im Rahmen ihrer neuen „Gesellschaft für ein sparsames Studium“ („Jianxuehui“ 儉學會), die wiederum in anarchistischer Manier keinen Vorsitzenden, keine Mitgliedsbeiträge o.ä. kannte. Die Idee war, durch effektive Bündelung der Ressourcen auch weniger reichen jungen Leuten ein Frankreich-Studium zu ermöglichen und so die Zahl potentieller Auslandsstudenten zu erhöhen. Außerdem wurde ein analoges Programm speziell für Frauen und eines für Leute mit Familie angeregt.<sup>1</sup> Wu engagierte sich übrigens parallel für ein entsprechendes Projekt in Japan<sup>2</sup> sowie in England. Letzteres trug der Tatsache Rechnung, daß in China Englisch als Fremdsprache verbreiteter war. Zwar wurde zumindest das England-Programm auch realiter umgesetzt und aktiv von Wu Zhihui betreut, doch nahmen nur gut 20 Studenten daran teil, so daß das Hauptaugenmerk auf Frankreich blieb. Die Pekinger Vorbereitungsschule wurde wiederum von Qi Rushan, dem Bruder des Managers der Doufu-Fabrik Qi Zhushan, geleitet. Ein Ableger der Schule entstand kurz darauf in Sichuan, wo sich besonders Wu Yuzhang 吳玉章 engagierte, selbst ein frühes

---

<sup>1</sup> Siehe „Beijing liufa jianxuehui jianzhang“ 北京留法儉學會簡章 (Generelle Regeln der Pekinger Vereinigung für ein sparsames Studium in Frankreich) in *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) Bd. 3, Nr. 2, April 1917, 1. Seite.

<sup>2</sup> Yang Kailing: ... *Wu Zhihui ... nianpu* S. 45.

Tongmenghui-Mitglied und bald einer der führenden Köpfe der chinesischen Esperanto-Bewegung, der von nun an mit der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe kooperierte.<sup>3</sup>

Die Vorbereitungsschule in Peking war in mehrerer Hinsicht ungewöhnlich. Zum einen war sie die erste von Chinesen geführte koedukative Einrichtung. (Nur die von Missionaren geleitete Lingnan 嶺南-Universität in Kanton praktizierte bereits Koedukation). Dies war ein bemerkenswerter Schritt, vergleicht man die damaligen Verhältnisse an „progressiven“ Mädchenschulen, wo männliche Lehrer sogar während des Unterrichts von den Schülerinnen durch einen Vorhang getrennt wurden!<sup>4</sup> Somit ging die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe in der Praxis unkonventionellere Wege als etwa Shifu oder Jiang Kanghu je anvisierten. (Letzterer hatte sich zwar wiederholt für Frauenbildung stark gemacht, blieb aber sogar gegenüber dem Einsatz männlicher Lehrer an Mädchenschulen skeptisch). De facto absolvierten aber an der Pekinger Vorbereitungsschule nur zwei Frauen einen gesamten Kurs, und nur eine, nämlich „Chinas erste Juristin“ Zheng Yuxiu 鄭毓秀, die Li Shizeng von der Organisation von Attentaten in den letzten Tagen der Qing her kannte, studierte dann auch in Frankreich.

Zum anderen wichen die Lehrinhalte der Vorbereitungsschule vom in China üblichen Schema ab. Entsprechend der Zielsetzung der Schule, in sechs Monaten den angehenden Frankreich-Studenten Sprachkenntnisse und etwas Allgemeinbildung (im westlichen Sinne) zu vermitteln, wurde natürlich das in China sonst zweitrangige Französisch besonders gepflegt, doch sollten die Studenten auch moralisch „belehrt“ werden. Moralunterricht war zwar auch in anderen chinesischen Schulen üblich, doch an der Vorbereitungsschule orientierte man sich am Ideal einer im anarchistischen Sinne tugendhaften Persönlichkeit. Im Laufe der Jahre 1912 und 1913 wurden insgesamt vier Klassen in der Schule betreut, die dann 1913 alle in Frankreich ankamen und so insgesamt eine Gruppe von über 100 Studenten bildeten.

Wie die Regeln der „Jianxuehui“ besagten, konnten die Studenten nach einer Einstiegsphase beliebige Fächer in Frankreich studieren, nicht aber der Intention der Gesellschaft zuwiderlaufende Sparten wie Administration oder Militärwesen. Dagegen waren Naturwissenschaften und „praktische Studiengänge“, etwa Agrarwissenschaft, Medizin oder Technik, gern gesehen. Die Gesellschaft bot die Organisation von Unterkunft und Verpflegung zu garantierten günstigen Preisen an, erwartete aber von den Studenten die Einhaltung der moralischen Grundregeln, die in Anlehnung an das „Jindehui“-Programm auf „nicht Huren, kein Glücksspiel, nicht Rauchen, kein Alkohol, keine Verletzung von Leben, keine Verschwendung“ festgeschrieben wurden.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Wu Yuzhang hatte sich in den letzten Jahren der Qing u.a. an Attentatsvorbereitungen beteiligt, zumal er in Japan den Umgang mit Sprengstoffen erlernt hatte. (Siehe Wu Yuzhang 吳玉章: *Xinhai geming* 辛亥革命 [Die Xinhai-Revolution], Peking 1963, bes. S. 97–104). Nach einer „anarchistischen Phase“ wandte er sich dann der KPCh zu und wurde später in der VR China einflussreich. Er war einer der führenden Esperantisten und Sprachwissenschaftler und als solcher aktiv im Komitee zur Vereinfachung der Schriftzeichen.

<sup>4</sup> Dies ergibt sich beispielsweise aus der Biographie der später bekannten Kommunistin Xiang Jingyu, die Anfang der Republikzeit in der als „progressiv“ geltenden Zhounan- 周南-Mädchenschule in Changsha studierte. (Dai Xugong 戴緒恭: *Xiang Jingyu zhuan* 向警予傳 [Biographie Xiang Jingyu], Peking 1981, S. 12).

<sup>5</sup> Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 50–54.

Cai Yuanpei sah in dem Programm, wie er im Editorial der Zeitschrift *Xuefeng* 學風 (Weise des Lernens) – einem Publikationsprojekt, daß dann dem Ersten Weltkrieg zum Opfer fiel – darlegte, die Einordnung Chinas in die Weltkultur. Um den eigenen Stellenwert zu begreifen, sei gerade das Auslandsstudium in Europa für Chinesen von Vorteil. Er beklagte, daß im Vergleich zu Japan nur sehr wenige Chinesen in Europa studierten, was er – neben dem Kostenfaktor – vor allem auch dem verbreiteten Vorurteil zuschrieb, daß Europa nur auf technischem Gebiet etwas zu bieten habe. In Moral und Literatur halte man China für überlegen. Cai, der ja selbst in Deutschland ein sehr vielseitiges Studium der Geisteswissenschaften betrieben hatte,<sup>6</sup> hielt diese Ignoranz und Überheblichkeit für geradezu gefährlich.<sup>7</sup>

Wang Jingwei wiederum unterstrich, daß die Ermöglichung eines Studiums in Europa durch die geschaffenen Institutionen jedoch nicht so verstanden werden solle, als wolle man hier nur neue Kader ausbilden. Die Bezeichnung „sparsames Studium“ solle aussagen, daß es um keine nur zweckbestimmte Sparsamkeit gehe mit Blick auf eine künftige Karriere. Vielmehr sei Sparsamkeit eine Tugend, die die Hintanstellung persönlicher Interessen für das Allgemeinwohl aus Freiwilligkeit pflege.<sup>8</sup> – Damit stellt Wang sehr deutlich die idealistische Komponente dieser Studienprogramme heraus.

Frankreich blieb das „gelobte Land“, was auch den Hintergrund hatte, daß die frühere *Xin shiji*-Gruppe hier – im Gegensatz zu anderen westlichen Nationen – die idealen Erziehungsmöglichkeiten sah. „Ideal“ bedeutete vor allem, daß aufgrund der strikten Trennung zwischen Kirche und Staat in Frankreich das Christentum keinen direkten Einfluß mehr auf das Erziehungswesen hatte.<sup>9</sup> Wie Li Shizeng 1915 Wang Jingwei zitierte, sei der Einfluß des angelsächsischen Bildungssystems ohnehin zu stark, so daß es einer Balance bedürfe. Dabei charakterisierte er das angelsächsische System als u.a. „pro Religion, König und Gentry“, das französische als „frei von Religion und Autorität“.<sup>10</sup>

Da 1913 nach dem von Yuan Shikai veranlaßten Attentat auf den GMD-Führer Song Jiaoren die Revolutionäre ein zweites Mal zu den Waffen griffen, aber scheiterten, flohen die führenden Köpfe wieder aus China. Cai Yuanpei, Wang Jingwei, Zhang Jingjiang und auch Li Shizeng fanden sich schließlich in Frankreich wieder. Wu Zhihui kam öfters von England her dazu. Zhang Ji dagegen, der als einziger aktiv die „Zweite Revolution“ unterstützt hatte, blieb zunächst in Japan und reiste dann durch den Westen, um Unterstützung gegen Yuan Shikai zu organisieren. Sein Verhältnis zum Anarchismus wurde zunehmend loser.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Seine Schwerpunkte waren Philosophie, Psychologie, Kulturgeschichte, Kunstgeschichte und Literaturgeschichte. (Eine Zusammenstellung der von ihm belegten Lehrveranstaltungen an der Univ. Leipzig von 1908–1911 findet sich in Cai Jianguo S. 106–110).

<sup>7</sup> Das Editorial ist abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 25–31.

<sup>8</sup> „Jingwei“ 精衛: „Shuo jianxue“ 說儉學 (Erläuterung von „sparsamem Studieren“), abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 32–35.

<sup>9</sup> Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 63. Hinzu kam das Argument, Frankreich sei verhältnismäßig billig und biete in fast allen Fachbereichen exzellente Bildungsmöglichkeiten.

<sup>10</sup> Siehe Lis Brief an Wu Zhihui von 1915, abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 315–319, dort S. 318.

<sup>11</sup> Besonders greifbar wurde dies dann nach seiner Rückkehr nach China. So hielt er etwa nach dem Ende des Ersten Weltkrieges Vorträge, in denen er ganz unanarchistische Ideen vertrat. Siehe z.B. die Vortragsmitschrift von Luo Dunwei 羅敦偉, dem Herausgeber der kurzlebigen Zeitschrift *Piping* 批評 [Kritik]

Die chinesischen Frankreich-Studenten waren fast alle in Montargis eingetroffen, was Li Shizeng dank seiner guten Kontakte vermittelt hatte. Durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges waren ohnehin Mittel- und Südwest-Frankreich die sichereren Orte, wo die chinesischen Studenten dann auch blieben.

Die Reaktionen auf den Ersten Weltkrieg waren geteilt. Offenbar hatten einige Studenten vor, das Handtuch zu werfen. Die Initiatoren der Erziehungsprogramme dagegen hielten dies für unnötig. Wie Cai Yuanpei formulierte, versinke Europa zwar momentan im Kugelhagel, doch sei dies auf die gesellschaftliche Organisation und die Psychologie der Völker zurückzuführen. Das aber solle die Chinesen nicht hindern, ihre Ausbildung in den vom Krieg nicht erfaßten Gebieten weiterzuführen. Sie hätten zuviel zu verlieren. Zudem sei auch die Heimreise gefährlich, so man überhaupt die Mittel dafür aufreiben könne. Er bat daher, die Heimkehrwilligen möchten nochmals ihre Position überdenken.<sup>12</sup>

Dieser Appell Cais zeigt, daß die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe – im Gegensatz zu der in China wegen des Ersten Weltkrieges aufkommenden und durch den Versailler Friedensvertrag endgültig sich breit machenden tiefen Enttäuschung über den vermeintlich so fortschrittlichen Westen – im Krieg keine Infragestellung der westlichen Bildung sah. Cai war vielmehr der Ansicht, daß dies die Chinesen anspornen müsse, tiefer nach den Ursachen zu fragen. Er und seine Mitstreiter kannten Europa offensichtlich gut genug, um zwischen verschiedenen Faktoren zu differenzieren, wohingegen in China das eindimensionale Bild vom „fortschrittlichen Westen“ durch den Ersten Weltkrieg früher oder später zusammenbrechen mußte.<sup>13</sup>

Allerdings sei hier angemerkt, daß Cai gegen Ende des Krieges eine sehr gewagte Darstellung desselben vorstellte. In einem Artikel in der einflußreichen Zeitschrift *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) charakterisierte er den gesamten Krieg als einen Widerstreit verschiedener Philosophien. So verkörpere Deutschland diejenige von Nietzsche, Lenins SU mit ihrer Verweigerung einer Beteiligung an der Allianz die Umsetzung der Gedanken Tolstojs (!), während die Alliierten in Anwendung des Prinzips der „gegenseitigen Hilfe“ Kropotkin folgten (!). Nietzsche, Tolstoj und Kropotkin seien ja alle Anarchisten, was bedeutete, daß somit der gesamte Krieg in anarchistischen Kategorien zu erklären war!<sup>14</sup> Da sich zur Abfassungszeit des Artikels der Sieg der Alliierten abzeichnete, sah Cai dies als Beweis, daß die „gegenseitige Hilfe“ das Mittel der Zukunft sei.<sup>15</sup>

---

(1920/21): „Xin sichao di piping“ 新思潮底批評 [Kritik der neuen Gedankenströmungen] in *Piping* Nr. 6, 11. 1. 1921, S. 3–4. Zhang beschwor hier u.a. die Vaterlandsliebe und plädierte für eine Aufrüstung Chinas!

<sup>12</sup> Der Appell von Cai ist abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 69–70.

<sup>13</sup> Exemplarisch für diese Enttäuschung steht Liang Qichaos Bericht über seine Europareise nach Kriegsende „Ouyou xinyinglu jielu“ 歐遊心影錄節錄 (Gegliederte Aufzeichnungen über die Eindrücke auf einer Europareise) in *Yinbingshi heji* 飲冰室合集 (Sammlung aus der Eistrinker-Klausen), Bd. 5, Shanghai 1941. (Der Text ist von 1919).

<sup>14</sup> Cai Yuanpei: „Ouzhan yu zhexue“ 歐戰與哲學 (Der Erste Weltkrieg und die Philosophie) (die Chinesen bezeichneten den Ersten Weltkrieg gern mit „Europäischem Krieg“, was er ja eigentlich auch war) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 5, 15. 10. 1918, S. 459–464. Nietzsche galt Cai als Erbe Stirners, Lenins Kommunismus stimme in etwa mit Tolstojs Lehren überein (!) und Kropotkin habe mit dem „aufgeklärten Teil der Anarchisten“ ja selbst für den Kampf gegen Deutschland plädiert.

<sup>15</sup> *Ibid.* Er wies darauf hin, daß ja auch China mit seinen Arbeitskräften in Frankreich mithilfe (s.u.). Der Versailler Vertrag dürfte diese Euphorie empfindlich gedämpft haben!

„Arbeit und Studium“: Durch den Krieg kamen die chinesischen Studenten mit ihren ursprünglichen Vorhaben jedoch in Schwierigkeiten. Die Preise stiegen, und durch den Rückzug in den Südwesten Frankreichs mußten sich manche neue Studienplätze suchen. Die finanzielle Situation zwang sie häufig, nebenher ihr Brot zu verdienen. Da sich der Arbeitskräftemangel durch die Mobilisierung in den französischen Fabriken stark verschärfte, war dies eine Gelegenheit für chinesische Studenten und Arbeiter, als Ersatz einzuspringen.<sup>16</sup>

Li Shizeng gründete daraufhin zusammen mit Cai Yuanpei, Wu Zhihui und Zhang Jingjiang 1915 die „Gesellschaft für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren“ („Qingong jianxuehui“ 勤工儉學會), um für die bereits in Frankreich lebenden Chinesen Studium und Arbeit enger aneinander zu binden. Auch brachten sie eigene Publikationen in Chinesisch und Französisch heraus. Eigentliche Bedeutung erlangte diese neue Initiative mit der Ankunft chinesischer Arbeiter, die Frankreich (und später auch England) in China rekrutiert hatte.

Ziel der „Qingong jianxuehui“ war – in Abwandlung der früheren Aktivitäten, die hauptsächlich auf Studenten ausgerichtet waren –, nun auch den Fabrikarbeitern eine zusätzliche Ausbildung zukommen zu lassen. Cai Yuanpei unterstrich, daß Arbeit in irgendeiner Form für jeden Menschen verpflichtend sei. Das Studium helfe der Ausübung des Berufes, andererseits gebe die Praxis auch Anregungen für neue Erfindungen. Arbeit und Studium seien daher miteinander verbunden. Doch sei das Studium auch ein Wert in sich, selbst wenn es sich nicht direkt praktisch auszahle. Daher wollte Cai die Arbeiter motivieren, sich außer der Arbeit mit noch anderem zu befassen und nicht nur einfach den Lohn zu verprassen. Umgekehrt tröstete er die Studenten, die nebenher arbeiten mußten, daß es viele berühmte Leute gegeben habe, die sich nur in ihrer Freizeit dem widmen konnten, was sie wirklich interessierte. Zwar sei die primäre Zielsetzung von Arbeitern und jobbenden Studenten verschieden, doch ihre Tätigkeiten seien die gleichen, weswegen man sie auch gemeinsam organisieren könne.<sup>17</sup>

Daß der Akzent aber weiterhin auf der Notwendigkeit der Bildung lag, machte Li Shizeng klar: zwar sei es falsch, zwischen Hand- und Kopfarbeit zu differenzieren, doch könne der daraus resultierende Klassenunterschied nur durch Bildung überwunden werden.<sup>18</sup> M.a.W.: die Arbeiter sollten sich den Intellektuellen annähern, nicht umgekehrt!

Wu Zhihui reicherte die Diskussion mit Bezügen auf die chinesische Tradition an. Ähnlich der einstigen Argumentation Liu Shipeis zog er eine Linie von der Arbeitsteilung über die Differenzierung zwischen Hand- und Kopfarbeit hin zur Klasse der Beherrschten und der Herrschenden bzw. der Armen und der Reichen, wobei Wu jedoch die Arbeitsteilung

<sup>16</sup> Nach Chen Sanjings Studie zu den chinesischen Arbeitern in Europa während des Ersten Weltkrieges bestand der Arbeitskräftemangel schon in geringerem Maße vor dem Krieg. (Siehe Chen Sanjing: *Huogong yu ouzhan*, S. 6).

<sup>17</sup> Cai Yuanpei 蔡元培: „Qingong jianxuezhuan xu“ 勤工儉學傳序 (Vorwort zur „Darstellung des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens“), abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 72–75. Die Tatsache, daß die „Qingong jianxuehui“ hier unter der Rubrik „Erziehung chinesischer Arbeiter“ aufgeführt wird, zeigt, daß die Hauptadressaten chinesische Arbeiter waren. (Später sollte sich das auf Studenten verlagern. Auch waren dies noch nicht die von Frankreich gezielt angeworbenen chinesischen Arbeiter). – Die explizite Rechtfertigung Cais für die gemeinsame Organisation läßt darauf schließen, daß sich Studenten und Arbeiter an sich als nicht zusammengehörig empfanden.

<sup>18</sup> Li Yuying 李煜瀛: „Qingong jianxuezhuan yinyan“ 勤工儉學傳引言 (Einleitung zur „Darstellung des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens“) in *Lüou jiaoyu yundong* S. 75.

an sich nicht ablehnte, sondern nur die „falschen“ Konsequenzen.<sup>19</sup> Vor den sogenannten „Heiligen des Altertums“ habe es diese Differenzierungen nicht gegeben. Jede Arbeit erfordere, so Wu, den Einsatz von Kraft und Intelligenz, weshalb beides zusammengehöre. Setze man dagegen Bildung dafür ein, sich eine Machtposition zu verschaffen, so sei dies eine Zweckentfremdung derselben.

Wu kritisierte außerdem die im traditionellen China weit verbreitete Auffassung, daß unter den „arbeitenden Berufen“ allein der „produktiven“ Landarbeit Hochschätzung zuteil werden dürfe. Arbeit gebe es in vielen Formen, weshalb kein qualitativer Unterschied etwa zwischen Landwirtschaft, Handwerk und Handel gemacht werden sollte. Obwohl er sich als Argumentationshilfe auf „nichtkonformistische“ Ansätze im alten China bezog, blieb Wu doch einem modernen Begriff von Arbeit bzw. Werkätigkeit verbunden.<sup>20</sup> – Die Bezugnahme auf traditionelle, wenn auch „unorthodoxe“ Vorbilder mag zunächst erstaunen, da Wu ja in *Xin shiji* dagegen polemisiert hatte, doch erklärt sich dies wohl aus den intendierten Adressaten: den chinesischen Arbeitern, die als tendentiell kulturell „konservativ“ galten.

Nachdem nun Frankreich verstärkt chinesische Arbeitskräfte in China selbst rekrutieren wollte, sah die frühere *Xin shiji*-Gruppe darin die Gelegenheit, organisatorisch einzugreifen und damit auch ihre eigenen Vorstellungen und Erfahrungen einzubringen. Zuvor lief die Rekrutierung über eine chinesische Firma in Tianjin. Diese verfolgte rein kommerzielle Interessen und stand unter der Ägide von Liang Shiyi 梁士詒, einem Günstling Yuan Shikais, der mehrere Posten in der Regierung und Administration bekleidete, vornehmlich im Finanzsektor. China, das bis 1917 neutral blieb, konnte – so hoffte der Politiker Liang Shiyi außerdem – durch diesen Beitrag nach Kriegsende auf Gegenleistungen hoffen. (Obwohl China 1917 sich sogar explizit auf die Seite der Alliierten stellte, erfüllten sich diese Hoffnungen nicht, wie der Versailler Friedensvertrag zur Genüge demonstrierte). Dennoch ließ sich die Firma pro angeheuertem Arbeiter bezahlen und war zuständig für alle finanziellen Transaktionen. Wie Beschwerden zeigen,<sup>21</sup> zweigte sie dabei öfters einiges in die eigenen Taschen ab.<sup>22</sup> Chinesische Kritiker schrieben den Firmennamen „Huimin gongsi“ 惠民公司 (Firma, die dem Volk nützt) entsprechend um in das homophone „Guimin gongsi“ (Firma, die das Volk ruiniert).<sup>23</sup>

Li Shizeng wollte daher mit den französischen Behörden eine Alternative entwickeln.<sup>24</sup> Sein Ziel war, den chinesischen Arbeitern eine Gleichbehandlung mit französischen Kollegen sowie Bildungsmöglichkeiten vertraglich garantieren zu lassen.

<sup>19</sup> Im Hintergrund stand natürlich Mengzis berühmter Disput mit Xu Xing.

<sup>20</sup> Wu Jingheng 吳敬恆: „Qingong jianxuezhuan shuhou“ 勤工儉學傳書後 (Nachbemerkenngen zur „Darstellung des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens“), abgedruckt in *Liou jiaoyu yundong* S. 76–80.

<sup>21</sup> Vgl. *Fufa qingong jianxue ...* Bd. 1, bes. S. 235–237, und die kritischen Kommentare bei Michael Summerskill: *China on the Western Front*, London 1982, S. 50.

<sup>22</sup> Chen Sanjing charakterisiert ausführlich und positiv Liangs Aktivitäten und die Rekrutierung der Firma (*Huagong yu ouzhan* S. 6–31), erwähnt aber diese weniger rühmlichen Seiten nicht explizit.

<sup>23</sup> Siehe z.B. in *Fufa qingong jianxue ...* Bd. 1, S. 267.

<sup>24</sup> John Leung erwähnt, daß die französische Regierung anfangs wegen des anarchistischen Hintergrundes von Li Shizeng und seinen Freunden skeptisch war, sie aber dann als „harmlose Utopisten“ einstufte und zustimmte. (Siehe Leung, John Kong-cheong: *The Chinese Work Study Movement*, unveröff. Diss., Brown Univ. 1982, S. 106).

Mit den französischen Behörden wurde vereinbart, daß die chinesischen Arbeiter in allen Bereichen (Lohn, Urlaub, Sozialversicherung, gewerkschaftliche Organisation) ihren französischen Kollegen gleichgestellt würden. Essen und Wohnstatt sowie eine Grundausstattung mit westlicher Kleidung<sup>25</sup> sollten in den zugewiesenen Fabriken bereitgestellt werden, ebenso Abendkurse mit Schwerpunkt auf Französisch.<sup>26</sup> Der Vertrag hatte eine Laufzeit von vier Jahren. Der Arbeiter seinerseits mußte sich vor der Ausreise aus China einer medizinischen Untersuchung unterziehen und hatte kein Recht, sich die Fabrik auszusuchen bzw. zu wechseln.<sup>27</sup>

Mit dieser Vereinbarung wollte Li Shizeng<sup>28</sup> die Nachteile verhindern, die häufig in anderen Ländern bei chinesischen Vertragsarbeitern zu beobachten waren und die z.B. auch die Verträge der Tianjiner Firma kennzeichneten,<sup>29</sup> z.B. geringere Entlohnung. Über diese Firma waren im August 1916 bereits 1700 Chinesen angereist. Insgesamt sollte ihre Zahl auf 40.000 steigen. Ab 1917 begannen im übrigen auch die Briten mit Anwerbungen und erreichten fast 100.000 Mann, die ebenfalls in Frankreich hinter der Front eingesetzt wurden.<sup>30</sup> Li vereinbarte, daß vorerst beide Rekrutierungsweisen gleichrangig für je 5000 Arbeiter durchgeführt werden sollten.<sup>31</sup> Da Li sich ja in Frankreich aufhielt, versuchte er die Rekrutierung in China über seine Vertrauten zu organisieren<sup>32</sup> und schickte im Namen der frisch gegründeten „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ (s.u.) Briefe an regionale Verwaltungen und Schulen. Darin warb er für die Arbeit in Frankreich als unter drei Gesichtspunkten für Chinesen attraktiv: Zum einen gab es in China viele Arbeitssuchende, so daß ihnen und auch dem chinesischen Staat (!) durch ihre Vermittlung nach Frankreich geholfen werde. Zum zweiten erlange man berufliche Kenntnisse, die dann in China nutzbringend eingesetzt werden könnten. Zum dritten verbessere man die Gesellschaft, weil die Franzosen ein Beispiel für freies Denken ohne Autoritätshörigkeit oder Aberglauben abgäben, Schlichtheit und Ästhetik liebten und dabei fleißig und sparsam

<sup>25</sup> Diese bestand in zweifacher Unterwäsche, einem Paar Schuhe, einem Anzug und – typisch für die Zeit – einem Hut!

<sup>26</sup> Zuvor und parallel zu Li Shizeng heuerten übrigens auch Qi Rushan und Qi Zhushan mit ähnlicher Zielsetzung einige Arbeiter für eine Kunstseidefabrik an. (Siehe Lis Brief an Wu Zhihui vom 4. 1. 1916 in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 334).

<sup>27</sup> Die Vertragsbestimmungen sind abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 94–97.

<sup>28</sup> Er war der Hauptverhandlungsführer, auch wenn Cai Yuanpei und Wang Jingwei kooperierten.

<sup>29</sup> Einige Beschreibungen und Kritiken dazu sind in *Fufa qingong jianxue ...* Bd. 1, S. 227 ff. zu finden. Chen Sanjing hat im Anhang von *Huangong yu ouzhan* mehrere Vertragstexte für die Rekrutierung chinesischer Arbeiter in Europa zusammengestellt.

<sup>30</sup> Zu den britischen Rekrutierungen anhand westlicher Materialien siehe das interessante Buch von Summer-skill: *China on the Western Front*. Durch den Einsatz der chinesischen Arbeiter in Frankreich konnten englische Arbeiter von dort zurückgeholt werden. Außerdem standen einem Einsatz chinesischer Arbeiter in England selbst die Interessen der englischen Gewerkschaften im Wege. Im Gegensatz zu den Franzosen unterwarfen die Briten die chinesischen Arbeiter dem Kriegsrecht (!) und schifften sie nach Kriegsende umgehend zurück. Im übrigen hatte auch Rußland vor den Revolutionen 1917 chinesische Arbeiter angeheuert. Die USA wiederum „mieteten“ einige von Frankreich. Chen Sanjing vergleicht die verschiedenen Zahlen und schätzt, daß alles in allem ca. 175.000 bis 200.000 chinesische Arbeiter während des Ersten Weltkriegs in Europa eingesetzt wurden. (Siehe sein *Huangong yu ouzhan* S. 34–35).

<sup>31</sup> *Lüou jiaoyu yundong* S. 93–94.

<sup>32</sup> Die Hoffnung war dabei, „verlässliche“ Kräfte anzuheuern. Wie Ergebnisse späterer Unternehmungen zeigen sollten, war diese Sorge Lis um „sorgsame Auswahl“ nicht unbegründet.

seien. Auch stellte er die Franzosen als prinzipiell Fremden gegenüber aufgeschlossen dar. Um jedoch zu verhindern, daß sich, wie in vielen Ländern etwa Südost-Asiens und in Nordamerika geschehen, eine Geringschätzung bis hin zu direkter Diskriminierung der chinesischen Arbeiter herausbilde, müsse bei der Auswahl der Arbeiter von vorneherein auf fachliche wie menschliche Qualität geachtet werden. Daher sollten als Auswahlkriterien gelten: körperliche Leistungsfähigkeit, ordentliches Verhalten und Grundbildung. Wer rauhe oder spiele, unreinlich oder gewalttätig sei, müsse als absolut ungeeignet gelten, denn der Eindruck, den die ersten ankommenden Arbeiter machen würden, werde das Ergehen der nachfolgenden bestimmen.<sup>33</sup>

Li und Cai organisierten für die Arbeiter in Frankreich eine eigene Schule, in der besonders Französisch, Chinesisch, Rechnen und andere allgemeinbildende Fächer angeboten wurden. Französische Lehrer engagierten sich im Sprachunterricht, Cai übernahm die Verantwortung für den ethischen Unterricht, Li für den in Hygiene u.ä. Mit der Schule sollte den Arbeitern geholfen werden, sich mit der neuen Sprache und den fremden Gewohnheiten anzufreunden und den neuen beruflichen Anforderungen gewachsen zu sein, bevor sie in die Fabriken gingen. Außerdem sollten sie sich in einer eigenen Gewerkschaft organisieren, um ihre spezifischen Interessen zu vertreten.

Ganz offensichtlich wollten Li und Cai damit auch die chinesischen Arbeiter auffangen, die über die Tianjiner Firma geschickt wurden, und ihnen eine gewisse Absicherung zukommen lassen. Auch die übrigen Chinesen, die in Frankreich lebten, versuchten sie im Krieg durch eine Kooperative der Überseechinesen zu organisieren, die u.a. Sammelbestellungen übernahm oder chinesische Zeitungen und Bücher zentral bereitstellte.<sup>34</sup> Wie Li unterstrich, sahen sie ihre Aktivitäten als „Pflicht“ ihren Landsleuten gegenüber an.<sup>35</sup>

Eine wichtige Hilfe für diese gesamten Aktivitäten war die Gründung einer „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ („Huafa jiaoyuhui“ 華法教育會) 1916, für die eine Reihe z.T. namhafter Franzosen als Mitarbeiter gewonnen werden konnte. Auf französischer Seite waren der Universitätsprofessor Aulard und Marius Moutet (Abgeordneter!) Vorsitzender bzw. Vize-Vorsitzender, auf der chinesischen Cai Yuanpei und Wang Jingwei. Li Shizeng fungierte als Sekretär.<sup>36</sup>

Damit war allerdings auch klar, daß die früheren Advokaten des Anarchismus in *Xin shiji* nun keinerlei Scheu mehr hatten, auch mit französischen Politikern zusammenzuarbeiten. Moutet war sogar einer der Initiatoren der neuen Gesellschaft gewesen.

Betrachtet man die von Cai Yuanpei formulierten Erwartungen der chinesischen Seite an diese Erziehungsgesellschaft, so fällt einem eine zunehmende Identifizierung mit der konfuzianischen Tradition ins Auge, die sich von der früher in *Xin shiji* bezogenen Position abhebt. Nach Cai war Frankreich zwar im Politischen durch seine revolutionäre Tradition sowie im Erziehungsbereich durch seine konsequente Trennung von Staat und Kirche vorbildlich, doch sei dies in ähnlicher Weise auch für China zu konstatieren. Seit Konfuzius gebe es die Tendenz, dem Volk gegenüber dem Herrscher Priorität einzuräumen,<sup>37</sup> und im Erziehungsbereich habe der „ethische Konfuzianismus“ dominiert, der zwar Riten kenne,

<sup>33</sup> *Lüou jiaoyu yundong* S. 81–84.

<sup>34</sup> *Ibid.* S. 85–92.

<sup>35</sup> *Ibid.* S. 93.

<sup>36</sup> *Ibid.* S. 110.

<sup>37</sup> Dies war de facto wohl eher die Interpretation Mengzis.

aber nicht eigentlich religiös sei. Cai räumte zwar ein, daß in modernen Schulen auch der Konfuzianismus nicht mehr adäquat sei, doch würdigte er ihn als dem französischen Humanismus vergleichbar. Konfuzius und Comte seien einander doch ähnlich! Cai meinte sogar, daß die französischen Stärken, d.h. „naturwissenschaftliche Philosophie“ (gemeint war wohl der Positivismus) sowie bildende und darstellende Kunst, ebenso in der traditionellen chinesischen Erziehung angelegt gewesen seien, nur sei etwa die Naturwissenschaft in alter Zeit noch nicht systematisiert worden.<sup>38</sup>

Diese Ehrung konfuzianischer Tradition mutet in Anbetracht der früheren Positionen in *Xin shiji* erstaunlich an, auch wenn man annehmen darf, daß der Rahmen dieser „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ und der Wunsch, als gleichberechtigter Partner dazustehen, diese kulturelle Identifikation vor westlichen Zuhörern erleichtert haben dürfte. Auch war Cai ohnehin der am stärksten von der *Xin shiji*-Gruppe in der Tradition Versierte, dennoch wirft die neue Wertschätzung der traditionellen Kultur den Schatten voraus auf spätere Entwicklungen.

Die französische Seite jedenfalls war von dieser verkündeten Koinzidenz alter chinesischer und neuer französischer Moral angetan.<sup>39</sup> Sie erhoffte sich wohl auch gewisse Vorteile etwa im bilateralen Handel,<sup>40</sup> dennoch zeigte schon die offizielle Zielsetzung, daß die Gesellschaft de facto fast nur der chinesischen Seite diene.<sup>41</sup>

All diese verschiedenen Aktivitäten der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe zeigen, daß ihr Hauptanliegen darin bestand, durch intensive Kontakte mit Frankreich den Chinesen Zugang zu neuem Wissen zu vermitteln und sie dabei auch moralisch zu formen. Dies bedeutete im Grunde nur die Umsetzung der oben geschilderten Programme der 1912 in China gegründeten Moral- und Bildungs-Vereinigungen.

1916 gelang mit der *Lüou zazhi* 旅歐雜誌 (Zeitschrift für in Europa weilende [Chinesen]) wieder die Schaffung eines Organs für die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe. Technischer Hintergrund war die möglich gewordene Zusammenarbeit mit einer großen Druckerei in Tours, wohin nun die chinesische Druckpresse verfrachtet worden war.<sup>42</sup> Die *Lüou zazhi* sollte sich an sämtliche Chinesen wenden, die in Europa (de facto in England oder Frankreich) lebten, sei es als Kaufleute, Arbeiter oder Studenten.<sup>43</sup> 1917 gesellte sich speziell für die chinesischen Vertragsarbeiter die Zeitschrift *Huagong zazhi* 華工雜誌 (Zeitschrift für chinesische Arbeiter) hinzu. Beide Zeitschriften erhielten später „Ableger“ (*Lüou zhoukan* 旅歐週刊 [Wochenzeitschrift für in Europa weilende {Chinesen}] bzw. *Huagong xunkan* 華工旬刊 [Zehntägliche Zeitung für chinesische Arbeiter]) oder Neuauflagen.<sup>44</sup> Inhaltlich überschritten sie sich, doch wurde bei der *Huagong zazhi* auf den bescheidenen Bildungshintergrund der Leser Rücksicht genommen. So wurde etwa die im Rahmen der Sprachreform des Chinesischen entwickelte Lautschrift, die vor allem auf Grundlage von Zhang Binglins Vorschlägen erstellt und 1913 offiziell abgesehenet worden war, benutzt, um Lese-

<sup>38</sup> Cais Rede zur Eröffnung der Erziehungsgesellschaft ist wiedergegeben in *ibid.* S. 106–108.

<sup>39</sup> Vgl. die Rede von Prof. Aulard, wiedergegeben in *ibid.* S. 111–113.

<sup>40</sup> So spendete die Industrie- und Handelsgesellschaft für die unter der „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ laufende Schule für chinesische Arbeiter.

<sup>41</sup> *Lüou jiaoyu yundong* S. 115–119.

<sup>42</sup> Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 44. Fotos aus der Druckerei sind beigelegt.

<sup>43</sup> Die Ankündigung der Zeitschrift mit ihrer Zielsetzung in *ibid.* S. 45–47.

<sup>44</sup> Die *Lüou zazhi* wurde 1928 dann wiederbelebt.

anfängern den Einstieg in die Schriftzeichentexte zu erleichtern. Die Lautschrift wurde allerdings nicht – wie heute für Kinder üblich – neben die Zeichen gesetzt, sondern eine Art Übungstext wurde erst komplett in Schriftzeichen, dann in Lautschrift gegeben. Wie die erste Nummer der Zeitschrift darlegte, wollte man durch parallelen Gebrauch von Lautschrift, Schriftzeichentexten in Umgangssprache und in Schriftsprache sowie westlichen Einsprengeln der Weiterbildung dienen.<sup>45</sup> Für die, die bereits mit Schriftzeichen umgehen konnten, wurden Texte in chinesischer Schriftsprache anschließend in Umgangssprache übertragen, wobei interessant ist zu vermerken, daß sich französische Zensoren (es war ja Krieg) offenbar nur für letztere interessierten.<sup>46</sup>

So druckte die zweite Nummer eine Rede Cai Yuanpeis an der „Schule für chinesische Arbeiter“ über das Opfern des Ich für die Allgemeinheit ab. Darin betonte Cai, daß dies aus zwei Gründen eine Pflicht des Einzelnen sei: zum einen sei der Einzelne Teil des Ganzen, weswegen es auch ihm nur gut gehen könne, wenn er für das Wohlergehen des Ganzen Sorge. Zum anderen sei der Einzelne nur einer von vielen, weswegen es richtig sei, lieber einen zu opfern als die vielen. Als konkrete Beispiele nannte er 1. den Wehrdienst, der Pflicht sei, wenn man einen Verteidigungskrieg führe (!), 2. die Revolution, die immer blutig sei, aber ohne die eine schlechte Regierung nicht beseitigt werden könne, 3. Attentate, die ein einfaches revolutionäres Mittel seien, und 4. die Selbstopferung für die Wahrheit (etwa Sokrates oder Bakunin, die für ihre Überzeugungen ins Gefängnis kamen).

In der umgangssprachlichen Fassung wurden u.a. aus dem Beispiel 2 (Revolution) von der französischen Zensur Teile gestrichen, Beispiel 3 (Attentate) fehlte komplett.<sup>47</sup>

Obwohl die französische Zensur sich also genötigt sah einzugreifen, muß auf der anderen Seite aber festgestellt werden, daß Cai sich ganz offensichtlich inzwischen schon recht weit von anarchistischen Positionen entfernt hatte, auch wenn seine obige Argumentation, daß ein Verteidigungskrieg rechtens sei, ja auch von Kropotkin und einigen seiner Freunde in Anbetracht des Ersten Weltkrieges geteilt wurde. Cai bejahte auch längst den Staat, obwohl er ihn „nicht liebe“. So erklärte er vor einer Gesellschaft französischer Freidenker, deren Vorsitzender der besagte Professor Aulard war, daß er aus einem schwachen Land komme und daher zunächst der Aufbau eines Staatswesens wichtig sei. Wenn dieses geschafft sei, könne man nach Höherem streben.<sup>48</sup>

Ein wichtiges Thema in der *Liou zazhi* wie auch in der *Huagong zazhi* war das „richtige Verhalten“, das man von den Chinesen erwarte, und somit waren diese Zeitschriften auch Ausdruck der steten Versuche der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe, die Chinesen als Persönlichkeiten zu formen. Cai etwa hob hervor, daß man das Ideal der „gegenseitigen Hilfe“

<sup>45</sup> „Huagong zazhi‘ shuoming“ „華工雜誌“ 說明 (Erläuterungen zur Zeitschrift „Chinesischer Arbeiter“), abgedruckt in Zhang Yunhou 張允侯 et al. (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue yundong* 留法勤工儉學運動 (Die Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), 2 Bde., Shanghai 1980 und 1986, Bd. 1, S. 104.

<sup>46</sup> Leider ist mit nichts darüber bekannt, auf welchem Wege dies geschah, wer in der französischen Armee dafür eingesetzt wurde – schließlich benötigte man ja Chinesisch-Kenntnisse – und was die Hintergründe der französischen Eingriffe waren.

<sup>47</sup> Siehe „Jiemin“ 子民: „Sheji wei qun“ 舍己爲群 (Das Ich für die Gesellschaft opfern) *Huagong zazhi* Nr. 2, 25. 1. 1917, S. 3–4 bzw. in Umgangssprache S. 5–8. (Letztere war keine genaue Übertragung der schriftsprachlichen Version, sondern eine Vortragsmitschrift).

<sup>48</sup> Die Rede Cais ist abgedruckt in *Liou zazhi* Nr. 15 und 16 (15. 4. und 1. 5. 1917). Siehe bes. Nr. 16.

nicht falsch verstehen dürfe im Sinne von mangelnder Selbständigkeit und Verantwortung. Vielmehr sei es eine chinesische Unsitte, sich immer auf andere zu verlassen bzw. Beziehungen spielen zu lassen. „Gegenseitige Hilfe“ dagegen erfordere pflichtbewußtes Handeln, denn nur wer seine Pflicht tue, habe auch ein Recht auf Hilfe.<sup>49</sup>

Andere bemängelten „typisch chinesische Laster“, die es auszumerzen gelte, wolle man nicht von der französischen Umgebung marginalisiert werden. Dies zeigt im übrigen, daß Li Shizengs Bemühungen, ein harmonisches Zusammenleben von Franzosen und Chinesen zu fördern, nur mäßiger Erfolg beschieden war. Man stellte besonders für die Arbeiter Benimmregeln auf<sup>50</sup> und diskutierte die konkreten interkulturellen Probleme, die zu einer Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Franzosen und Chinesen geführt hatten. So strich etwa ein Arbeiter heraus, daß die chinesischen Arbeiter im Vergleich zu anderen Arbeitern zwar selten dem Alkohol ergeben seien, dafür aber dem Glücksspiel frönten und sich deswegen oft Schlägereien lieferten. Außerdem seien sie unreinlich, was die Franzosen schockiere. Stünde nicht in den Wohnheimen der Nachtopf neben der Reisschale? Es werde nicht geputzt und gewaschen, die Kleidung sei schlampig, so daß die Leute auf der Straße sich naserümpfend abwendeten. Außerdem schrieten die Chinesen auf der Straße herum und machten anstößige Bemerkungen, wenn sie einen Mann und eine Frau irgendwo zusammen sahen. Was wunder, daß sie da niemand leiden mochte?<sup>51</sup>

Offensichtlich fiel es im Laufe der Zeit den chinesischen Arbeitern immer schwerer, in Frankreich weiter beschäftigt zu werden. Die Anwerbung wurde 1918 noch während des Krieges beendet, so daß mit Kriegsende viele ihre Zukunft gefährdet sahen.<sup>52</sup>

Die ursprünglichen Organisatoren der chinesisch-französischen Projekte waren seit Ende 1916, dem Jahr also, in dem Yuan Shikais Diktatur durch seinen Tod jäh endete, allmählich wieder nach China zurückgekehrt. Der erste war Wu Zhihui, der London verließ und in China neue Zeitschriften herausbrachte. Dann ging Cai Yuanpei, dem der Posten als Rektor der Peking-Universität angeboten worden war. Nach Yuan Shikais Tod konnten sich die Dissidenten nun wieder freier in China bewegen. Die Herrschaft war inzwischen endgültig in den Händen der Warlords, die durchaus nicht immer „liberal“ mit ihrer Ansicht nach Unbotmäßigen umgingen, dennoch war für das intellektuelle Leben der Tod Yuan Shikais in vieler Hinsicht ein Startschuß, zumal er die konkrete Möglichkeit einer Neuaufgabe des Kaiserreichs beseitigte.

Cai versuchte, nach und nach seine Mitstreiter nach Peking zu holen. Li Shizeng wurde Professor für Biologie und Soziologie, hielt aber de facto sein Engagement an der Universität auf Sparflamme. Wu, der ja bereits in China war, lehnte den ihm angetragenen Posten als Professor für Sprachwissenschaft ab, übernahm aber die Herausgabe eines neuen Wörterbuches, in dem die Aussprache der Schriftzeichen definiert wurde anhand der Beschlüsse der Sprachkommission von 1913. Zhang Jingjiang kehrte aus Gesundheitsgründen 1917 nach China zurück. Wang Jingwei seinerseits schloß sich Sun Yatsens Aktivitäten in Kanton an. Nur Chu Minyi blieb in Europa, um selbst Medizin zu studieren.

<sup>49</sup> „Jiemin“ 子民: „Huzhu yu yilai“ 互助與倚賴 (Gegenseitige Hilfe und Unselbständigkeit) in *Luou zazhi* Nr. 10 (1. 1. 1917), S. 1–2.

<sup>50</sup> Vgl. etwa *Huagong zazhi* Nr. 6 (25. 4. 1917) S. 7–8, wo die Unsitte der Streiterei kritisiert und darum gebeten wird, sich doch in zivilisierter Form zu entschuldigen.

<sup>51</sup> *Huagong zazhi* Nr. 26, 25. 9. 1918, S. 3–4.

<sup>52</sup> Vgl. *ibid.*

Von China aus betrieb die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe aber die chinesisch-französischen Erziehungsprojekte weiter. In Wiederbelebung der „Jianxuehui“ von 1912 und der „Qingong jianxuehui“ von 1915 wurden in China ab 1917 Vorbereitungsschulen eingerichtet, die dann Werkstudenten nach einer bis zu einjährigen Ausbildung nach Frankreich entsandten.<sup>53</sup> Diese sollten sich dort durch Arbeit ihr Studium selbst finanzieren. Die Organisatoren und besonders die „Chinesisch-Französische Erziehungsgesellschaft“ wollten nur die Arbeits- und Studienplätze vermitteln. Im übrigen setzte man auf die Praktizierung der „gegenseitigen Hilfe“ unter den Teilnehmern. Von der Verbindung von Arbeit und Studium erhofften sich die Initiatoren auch einen Schub für die berufliche und technische Ausbildung in China.<sup>54</sup> Da die Vorbereitungsschulen z.T. Werkräume oder gar angeschlossene

<sup>53</sup> Zu diesem Werkstudenten-Programm, aus dem eine Reihe der führenden Kommunisten Chinas hervorging, gibt es inzwischen eine zunehmende Zahl von Materialsammlungen und Studien.

Grundlegende Materialsammlungen aus der VR China sind: *Fufa qingong jianxue yundong shiliao* 赴法勤工儉學運動史料 (Historische Materialien zur Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), 3 Bde., Peking 1979–1981 (herausgegeben von der Forschungsgruppe zur Geschichte der KPCh der Qinghua-Universität) (diese Sammlung ist zeitlich relativ weit gefaßt, d.h. reicht bis in die Mitte der 20er Jahre); sowie Zhang Yunhou 張允侯 et al. (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue yundong* 留法勤工儉學運動 (Die Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), 2 Bde., Shanghai 1980 und 1986 (zeitlich enger gefaßt, d.h. bis 1921). Diese Materialsammlungen stellen bes. Zhou Enlais 周恩來 Rolle in den Vordergrund (Hintergrund der Publikationen sei – so das Vorwort von *Liufa qingong jianxue yundong* Bd. 1, S. 1 – vor allem dessen Tod 1976 gewesen) und zielen natürlich auf die späteren KP-Führer ab.

In Taiwan erschien Chen Sanjing 陳三井 (komp.): *Qingong jianxue yundong* 勤工儉學運動 (Die Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren), Taipei 1981, wo mehr Gewicht auf die später GMD-nahen Initiatoren des Programms und KP-kritische Stimmen gelegt wird.

Diese Materialsammlungen werden ergänzt durch Erinnerungen von Teilnehmern. Besonders einflußreich und für spätere Darstellungen der Bewegung prägend wurde He Changgong 何長工: *Qingong jianxue shenghuo huiyi* 勤工儉學生活回憶 (Erinnerungen an das Leben als Werkstudent), Peking 1958.

Überblicks-Darstellungen erschienen in China ab Ende der 70er Jahre. Genannt seien die Monographien von Zhang Hongxiang 張洪祥 und Wang Yongxiang 王永祥: *Liufa qingong jianxue yundong jianshi* 留法勤工儉學運動簡史 (Kurze Geschichte der Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), Harbin 1982; sowie Huang Liqun 黃利群 (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue jianshi* 留法勤工儉學簡史 (Kurze Geschichte des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens in Frankreich), Peking 1982. Letztere Arbeit zog bereits die VR-Materialsammlungen (soweit damals erschienen) heran. Huang bietet im Anhang eine nützliche Chronologie sowie Hinweise auf frühere chinesische Sekundärliteratur.

In westlichen Sprachen liegen neben der unveröffentlichten Dissertation von John Kong-cheong Leung: *The Chinese Work Study Movement*, Diss. Brown Univ. 1982, der allerdings die Materialsammlungen noch nicht vorliegen hatte, an neueren Arbeiten die von Marilyn Levine und Paul Bailey vor. Marilyn Levine: „The Diligent-Work, Frugal-Study Movement and the New Culture Movement“ in *Republican China* Bd. XII, Nr. 1, Nov. 1986, S. 67–88; dies.: „ECCO Studies: Overview of an Emerging Field“ in *Republican China* Bd. XIII (April 1988), S. 4–23. (Dort wird die bis dato erschienene Literatur ausführlich dargestellt); und schließlich die Monographie von Levine: *The Found Generation*, Seattle und London 1993. Von Paul Bailey: „The Chinese Work-Study Movement in France“ in *The China Quarterly* Nr. 115, Sept. 1988, S. 441–461; ders.: „The Sino-French Connection. The Chinese Worker-Student Movement in France 1902–1928“ in David Goodman (Hrsg.): *China and the West: Ideas and Activities*, Manchester und New York 1990, S. 72–102.

<sup>54</sup> Dies wird besonders aus der Zielsetzung einiger Vorbereitungsschulen deutlich. Vgl. z.B. die Satzung der Schule in Baoding in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 63 ff.

Produktionsstätten boten, in denen die praktische Ausbildung abgehalten wurde, hatten in der Tat allein diese Kurse für Chinas Ausbildungssystem einen Innovationswert.<sup>55</sup>

Die Werkstudenten erreichten Frankreich ab Ende 1919 in größeren Scharen, doch zeigte sich bald, daß Li Shizeng und seine Mitstreiter<sup>56</sup> die ökonomische Lage in Frankreich falsch eingeschätzt hatten.<sup>57</sup> Bis 1921 war die Zahl der Werkstudenten auf 1600 angeschwollen, so daß die versprochenen Jobs nicht in genügendem Umfang zur Verfügung standen, vielmehr durchlebte das Nachkriegs-Frankreich eine schwere wirtschaftliche Krise mit Inflation und Arbeitslosigkeit. Von den chinesischen Vertragsarbeitern in Frankreich aus dem Ersten Weltkrieg wollten zudem viele weiter bleiben. Dabei gingen einige chinesische Arbeiter auch Ehen mit Französischen ein, was für die französische wie chinesische Regierung Probleme aufwarf.<sup>58</sup> Außerdem war die Rückkehr in das China der Warlords, wo die Arbeiter eventuell als Soldaten rekrutiert worden wären, nicht sehr attraktiv.<sup>59</sup> Die Konkurrenz um die Arbeitsplätze für die neuangekommenen Chinesen wurde dadurch noch weiter verschärft.<sup>60</sup> Hinzu kam, daß Frankreich seine Kriegsheimkehrer integrieren mußte. Die Werkstudenten fühlten sich oft weder im Stande, mit ihren mageren Französischkenntnissen die versprochenen Bildungsmöglichkeiten zu realisieren, noch die meist ungewohnte körperliche Arbeit in Fabriken zu leisten.<sup>61</sup> Außerdem waren die Teilnehmer wie auch ihre Motivationen sehr unterschiedlich.<sup>62</sup> Während viele die Arbeit nur als Mittel

<sup>55</sup> Dies hebt Huang Liqun (S. 35) zu Recht hervor. Aufgrund des Abbruchs der Rekrutierung von Werkstudenten für Frankreich 1921 gab es viele Studenten, die die Ausbildungskurse durchliefen, aber dann keine Gelegenheit mehr bekamen, nach Frankreich auszureisen.

<sup>56</sup> Meist ist nur von Cai und Wu die Rede, doch sollte festgehalten werden, daß auch Zhang Ji, Zhang Jingjiang, Wang Jingwei, Wu Yuzhang und Chu Minyi weiterhin beteiligt waren.

<sup>57</sup> Die in Shu Xinchengs bekannter Geschichte der Auslandsstudenten gegebene Zusammenfassung anhand eines extrem einseitigen Berichtes zugunsten der Organisatoren ist aufgrund des inzwischen reichlich vorhandenen Materials zu revidieren.

<sup>58</sup> Siehe *Fufa* ... Bd. 1, S. 243.

<sup>59</sup> Vgl. den Bericht in *Fufa* ... Bd. 1, S. 258–260, bes. S. 260.

<sup>60</sup> Einen Überblick über die gesamte „chinesische Szene“ in Frankreich und ihre Organisationen gibt der Anhang in *Fufa* ... Bd. 1, Teil 1, S. 146–163. Die chinesischen Arbeiter hatten sich eigenständig gewerkschaftlich organisiert. (Siehe *ibid.* S. 266–271).

<sup>61</sup> Über die Hälfte der in Fabriken arbeitenden Werkstudenten war in der Stahlbranche tätig. (Siehe die Statistiken in *Fufa* ... Bd. 1, S. 88–91).

<sup>62</sup> Wie ein Teilnehmer es zusammenfaßte, waren darunter sowohl Arbeiter, die sich etwas Bildung erwerben wollten, als auch Studenten, die sich ein Studium finanzieren wollten, und solche, die die Arbeit als Praktikum nach dem theoretischen Studium betrachteten. (*Fufa* ... Bd. 1, S. 83). Wie ein geschichtlicher Abriß von 1921 zeigt, waren aber – im Gegensatz zu den Arbeitern als Hauptadressaten der „Qingong jianxue“-Aktivitäten von 1915 – ab 1919 die Hauptgruppe Studenten. (*Fufa* ... Bd. 1, S. 95–113, bes. S. 95).

Die Materialsammlung *Fufa* ... enthält einige interessante Statistiken zu den Teilnehmern (bes. Bd. 1, S. 85–87 und S. 111–112). Marilyn Levine hat sie z.T. übernommen (siehe ihr *The Found Generation* S. 33–35). Danach war der „typische Werkstudent“ männlich (es gab nur sehr wenige Frauen), Anfang 20, aus Hunan oder Sichuan, hatte relativ geringe Bildung und kaum Berufserfahrung. (Allerdings muß zu Levines zusammenfassender Charakterisierung angemerkt werden, daß der Bildungsstand nach den Statistiken durchschnittlich nicht so niedrig war). (Zur Situation der wenigen weiblichen Teilnehmer vgl. *Fufa* ... Bd. 1, S. 143–145 bzw. den Artikel von Geneviève Barman und Nicole Dulouost: „Un groupe oublié: les étudiantes-ouvrières chinoises en France“ in *Études chinoises* Bd. 7, Nr. 2, 1987, S. 9–46. Siehe auch mein „Chinesische Frauen zwischen Bildung und Geld: Ideal und Realität der Werkstudenten“.

zum Zweck des Studiums ansahen, empfanden andere im Sinne der Vierten-Mai-Debatten um neue Lebensformen und die „Heiligkeit der körperlichen Arbeit“ die Verbindung von Arbeit und Studium als moralische Pflicht. Insofern fühlten sich manche auch den in USA Studierenden moralisch überlegen. Diese strebten nur nach höherer Bildung und seien letztlich durch US-Kapitalisten und christliche Einflüsse (YMCA) „verdorben“. Die Frankreich-Studenten dagegen suchten nach praktischer Bildung, Vereinigung mit den Arbeitern und seien klar atheistisch.<sup>63</sup> Wie Wang Guangqi 王光祈, der in China gerade die „Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium“ („Gongdu huzhutuan“ 工讀互助團) (s.u.) initiiert hatte, gar meinte, werde die chinesische soziale Revolution durch den Kampf zwischen „kapitalistischen“ USA-Studenten und den in Frankreich studierenden Advokaten der „Arbeitsideologie“ geschaffen, so wie die politische Revolution (d.h. Xinhai-Revolution) durch die Kooperation der politisch orientierten Japan-Studenten und der anti-politischen (=anarchistischen?) Weststudenten geschaffen worden sei.<sup>64</sup> Entsprechend radikalisierte sich eine Reihe der vom Werkstudenten-Programm dann Enttäuschten und fand schließlich nicht ganz zufällig den Weg zum Marxismus, weshalb das von der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe initiierte Programm ironischerweise zum Meilenstein in der Entwicklung des chinesischen Kommunismus wurde.<sup>65</sup>

Manche, die im Werkstudenten-Programm die Verwirklichung eines neuen Lebensstils sahen, zogen explizit die Parallele zur *Gongdu huzhu*-Bewegung in China, die (nach Vorschlägen Wang Guangqis) in städtischen Kommunen Arbeit und Studium aneinanderkoppeln wollte (s.u.).<sup>66</sup> Wer nicht die Möglichkeit zur Teilnahme am Frankreich-Programm hatte, konnte sich in China wenigstens damit dem Ideal eines neuen Lebensstils

---

tinnen in den frühen Jahren der Republik“ [Vortrag auf dem Symposium „Zwischen Tradition und Revolution: Lebensentwürfe und Lebensvollzüge chinesischer Frauen an der Schwelle zur Moderne“ 1999, wird gedruckt im Tagungsband]. Die Häufung der Teilnehmer aus Hunan und Sichuan hatte u.a. politische Hintergründe. Insbesondere Hunan war an der Schnittstelle der großen Warlord-Einflußbereiche. Das darniederliegende Erziehungssystem bzw. die Arbeitslosigkeit motivierten besonders zum Weggang.

<sup>63</sup> Siehe *Fufa* ... Bd. 1, S. 101. (Man kann hier allerdings anmerken, daß sich während des Ersten Weltkrieges auch in Frankreich der englische, amerikanische und chinesische YMCA um die chinesischen Arbeiter bemüht hatte. Vgl. den Bericht eines chinesischen YMCA-Mitarbeiters in *Fufa* ... Bd. 1, S. 272–274. Vgl. auch Summerskill S. 171–172 und den Aufsatz von Chen Sanjing 陳三井: „Jidujiao qingnianhui yu ouzhan huagong“ 基督教青年會與歐戰華工 [Der YMCA und die chinesischen Arbeiter im Ersten Weltkrieg] in *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 [Bulletin des Forschungsinstituts zur modernen Geschichte der Academia Sinica], Nr. 17, Bd. 1, Juni 1988, S. 53–70).

<sup>64</sup> Siehe Zhang Yunhou Bd. 2, S. 664.

<sup>65</sup> Siehe hierzu besonders Levines detaillierte Studie *The Found Generation*. Viele Mitglieder der späteren Führungsriege der KPCh waren durch das Programm gegangen. Auch die in der VR China zusammengestellten Materialsammlungen schneiden ihre Konzeption ganz auf diese Entwicklung zu.

<sup>66</sup> Die VR-Materialsammlungen zur Werkstudenten-Bewegung beinhalten daher auch entsprechende Abschnitte. Zu den Verfechtern dieser Auffassung gehörten auch viele derer, die sich dann zum Marxismus hinwendeten. Guo Sheng hebt in seinem Buch zur *Gongdu*-Idee die Verbindung von chinesischen und französischen Aktivitäten hervor. (Guo Sheng 郭笙: „Wusi“ shiqi de gongdu yundong he gongdu sichao “五四”时期的工讀運動和工讀思潮 [Die Bewegung für Arbeit und Studium und die ideelle Strömung für Arbeit und Studium in der Vierten-Mai-Zeit], Peking 1986).

annähern, der Arbeit und Bildung zusammenband und die Grundlage für eine gerechte Gesellschaft legen würde.<sup>67</sup>

Wang Guangqi, der selbst am Werkstudenten-Programm teilnahm, verglich beides miteinander. In der Zielsetzung sah er keine Unterschiede, lediglich in der Methode. Während die „Gongdu huzhutuan“ eine Kommune bildete, arbeitete beim Frankreich-Programm jeder (nur) für sich. (Damit implizierte Wang natürlich die Überlegenheit des eigenen Projektes). Der „Gongdu huzhutuan“ gehe es vor allem darum, die Einstellung zur körperlichen Arbeit zu verändern im Sinne einer selbstverständlichen Pflicht für jedermann, sowie darum, die konkrete Umsetzung des Prinzips der „gegenseitigen Hilfe“ zu fördern. Selbst wenn das „Gongdu huzhutuan“-Projekt scheitern sollte (es war Mitte 1920 bei Abfassung des hier zugrundeliegenden Artikels von Wang in der Krise), würden die Frankreich-Rückkehrer das Werk aber fortsetzen können.<sup>68</sup> Von daher lagen für ihn beide Projekte grundsätzlich auf derselben Linie.

Wang deutete an, daß die Idee des Werkstudenten-Programms, das u.a. Li Shizeng initiiert hatte, großen Einfluß auf die Jugend der Vierten-Mai-Zeit gehabt habe im Sinne der Entwicklung eines neuen Lebensstils.<sup>69</sup> Dennoch scheint in Anbetracht dessen, was die Initiatoren *selbst* sagten und taten, die Annahme fragwürdig, daß es aus ihrer Perspektive wirklich darum ging, Arbeit als moralisch verpflichtenden Teil des Lebens zu sehen, wie es offensichtlich einige der Teilnehmer an ihrem Programm taten.<sup>70</sup> Insofern war hier das „Atarashiki mura“-新しき村 (Neudorf)-Ideal (s.u.) das eigentliche Vorbild für neue Lebensstile. Zwar finden sich gelegentlich bei Cai Yuanpei, Li Shizeng und Wu Zhihui Anklänge an das Motiv der „Heiligkeit der Arbeit“, aber nur in allgemeiner Form bzw. wenn es sich bei den Adressaten um Arbeiter handelte. Li, Cai und Wu sahen kein moralisches Problem darin, bei finanzieller Möglichkeit alle Zeit dem Studium zu widmen. Ihr Ziel war – abgesehen von den Moralforderungen – nicht so sehr ein neuer Lebensstil bzw. die „runde“ Persönlichkeit, sondern die Verbreitung von Bildung.<sup>71</sup> Sie boten daher von

<sup>67</sup> Typisch für diese Haltung ist z.B. (Zhou) Taixuans (周)太玄 Artikel: „Guonei zhi gongdu huzhutuan“ 國內之工讀互助團 (Die Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium daheim in China) in *Lüou zhouban* Nr. 19, 20. 3. 1920, S. 1–2. Zhou war ein Mitarbeiter und Freund Wang Guangqis und Herausgeber der *Lüou zhouban*.

<sup>68</sup> Wang Guangqi 王光祈: „Gongdu huzhutuan yu qingong jianxuehui“ 工讀互助團與勤工儉學會 (Die Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium und die Gesellschaft für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren) in *Lüou zhouban* Nr. 30, 5. 6. 1920, S. 1–2.

<sup>69</sup> Vgl. auch seine noch in China gehaltene Rede, veröffentlicht in der Zeitschrift *Gongdu* 工讀 (Arbeit und Studium) Nr. 2, abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 381–384.

<sup>70</sup> Neben Wang Guangqi und anderen mit der „Gongdu huzhutuan“ Verbundenen zählten auch die Herausgeber und Autoren der Zeitschrift *Gongdu* (Dez. 1919 – März 1920) dazu, die in China die Erfahrungen aus Frankreich diskutierten. (Auszüge aus *Gongdu* finden sich in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 364–412). Diese Zeitschrift wurde nach sechs Nummern von den Behörden als „radikal“ verboten. (Ibid. S. 412–413). Der Herausgeber der letzten Nummer, Zhao Shiyan 趙世炎 (wie Wang Guangqi Mitglied der „Shaonian zhongguo“-少年中國 [Junges China]-Gruppe), ging als Werkstudent nach Frankreich und wurde dann eine zentrale Figur in der sich dort entwickelnden chinesischen kommunistischen Szene.

<sup>71</sup> Insofern fielen sie damit hinter anarchistische Ideale z.B. eines Kropotkin zurück. Andere Gruppen wie die um die anarchistisch orientierte Zeitschrift *Gongxue* 工學 (s.u.) waren da engagierter. (Vgl. auch Guo Sheng, Kap. 7). – Ich betone die auch im Hinblick auf das von Dirlík (*Origins of Chinese Communism* S. 87) gezeichnete Bild, wonach die *Initiatoren* damit die Arbeit aufwerten wollten, während die *Teilnehmer* diese nur aus pragmatischen Gründen betrieben.

sich aus auch keine Stipendienprogramme, sondern wollten lediglich das Monopol der Regierungsstipendiaten brechen und es auch Selbstzahlern ermöglichen, durch effektive Organisation die geringen Ressourcen optimal zu nutzen. Dabei gestalteten sie die Organisation so zurückhaltend wie möglich – in Übereinstimmung mit ihren alten anarchistischen Idealen. Die Folge war allerdings, daß einige Teilnehmer sich über den „schwachen Führungsstil“ beklagten.<sup>72</sup> Daß die Organisatoren die Werkstudenten 1921 weitgehend sich selbst überließen und neue akademische Projekte initiierten, unterstreicht diese Einstellung nur. Auch wenn den Anarchisten in China die frühzeitige Realisierung der Frage der Arbeit zugebilligt werden kann, so war es doch nicht die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe, die die Frage eines neuen Lebensstils in der Weise aufgeworfen hätte wie das „Atarashiki mura“. Die „neue Persönlichkeit“ nach ihrem Muster beschränkte sich auf den Tugendkatalog, den sie 1912 bereits vorgestellt hatte. Die Frage der Arbeit interessierte sie zwar schon, aber unter dem Gesichtspunkt einer Annäherung – wie erwähnt – der Arbeiter an die Intellektuellen, nicht umgekehrt.<sup>73</sup>

Dabei lagen die Interessen von Cai, Li und Wu als den Hauptakteuren ohnehin nicht ganz auf einer Linie.<sup>74</sup>

Cai hatte in China für die Gruppen, die 1919/20 eine bewußte Koppelung von Arbeit und Studium propagierten („Gongdu huzhutuan“ u.ä.), Sympathien geäußert (s.u.) und sprach gelegentlich von der „Heiligkeit der Arbeit“, dennoch machte er als Rektor der Peking-Universität keine Anstalten, die Studentenschaft insgesamt auf diesen Weg zu führen. In einem Neujahrsgruß 1920 an die Werkstudenten in Frankreich und die von Wang Guangqi angestoßene „Gongdu huzhutuan“ erklärte Cai explizit geistige und körperliche Arbeit als gleichwertig. Wer nicht ins Ausland könne, solle sich im Sinne von Wangs Programm engagieren, sofern er ein *armer* Student oder Arbeiter mit Bildungswunsch sei.<sup>75</sup> Auch sollte er bei seiner Abgrenzung von *xue* 學 (Bildung) und *du* 讀 (Lernen) betonen, daß *xue* immer über einen Praxisbezug hinausgehe (s.u.). Cai war, wie Li und Wu, gegen eine abschätzige Betrachtung körperlicher Arbeit, wie sie traditionell unter den Gebildeten vorherrschte. Insofern waren sie „Arbeiter-freundlich“. Aber Cais Ziel war,

<sup>72</sup> Vgl. den Brief aus Frankreich, ursprünglich in *Gongdu*, abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 405–408, dort S. 406.

<sup>73</sup> Dies ist ein häufig übersehener Punkt. Hier liegt m.E. auch das Problem bei der Bewertung des „anarchistischen Einflusses“ auf das Werkstudenten-Programm z.B. bei Levine. Sie sieht die Initiatoren des Programms als „die Anarchisten“. Zum einen verkörperten diese aber nicht mehr die Hauptströmung des chinesischen Anarchismus, der inzwischen in der Linie (Liu) Shifus lag und ein eher loses Verhältnis zu Wu Zhihui und z.T. auch Li Shizeng besaß. Zum anderen war die Intention von Li, Cai und Wu vor allem pragmatischer Natur: möglichst vielen Chinesen zu westlicher Bildung zu verhelfen, denn sie gingen davon aus, daß damit die evolutive Verbesserung der chinesischen Gesellschaft gefördert würde. Levines Interesse gilt eben der Perspektive eines *Teils der Teilnehmer* des Programms, nicht der der Initiatoren.

<sup>74</sup> Diesen Punkt greift nur Chen Sanjing im Vorwort zu seiner Materialsammlung kurz auf (*Qingong jianxue yundong* S. 3–4), charakterisiert aber m.E. die Positionen zu oberflächlich. Ähnlich auch Huang Liqun (S. 25–26), der sie allerdings – im Gegensatz zum Taiwanesen Chen Sanjing – durchweg negativ bewertet.

<sup>75</sup> Abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 2, S. 626–628. Ähnlich hatte sich Cai schon früher in allgemeiner Form geäußert. (Vgl. seinen Artikel „Laogong shensheng“ 勞工神聖 [Heiligkeit der Arbeit] in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 5, 15. 10. 1918, S. 438–439, bzw. seine gleichnamige Rede zum Sieg der Alliierten vom 16. 11. 1918, die häufig als „Beweis“ für seine Unterstützung der „Arbeitsideologie“ herangezogen wird. – So z.B. bei Zhang Hongxiang / Wang Yongxiang S. 26.

möglichst vielseitiges Humankapital zu fördern, wozu eben auch Facharbeiterausbildung und technisch-naturwissenschaftliche Qualifizierungen gehörten. Eine „Proletarisierung“ lag ihm fern. Man könnte sein Engagement am ehesten als Versuch einer Diversifizierung der Bildungslandschaft kennzeichnen.<sup>76</sup>

Li wiederum sah die Frage der Arbeit zum einen in der Perspektive seiner eigenen naturwissenschaftlichen Ausbildung, die mit Experimenten gekoppelt gewesen war, zum anderen in der seiner Arbeiter in der Doufu-Fabrik, an denen er zuerst seine Vorstellung einer „verbesserten Gesellschaft“ ausprobiert hatte. Am besten wird seine Einstellung aus einigen Briefen deutlich. So erklärte er 1915, daß in den diversen Programmen Studenten wie Arbeitern zu Bildung verholfen werden solle, damit sie dann jeweils ihre Gesellschaftsschicht verändern könnten.<sup>77</sup> In anderem Zusammenhang hielt er – ebenfalls 1915 – fest, daß gerade das Beispiel von Liu Shipei und anderen Intellektuellen, die Yuan Shikai unterstützt hatten, zeige, daß rein akademische Bildung allein noch keine guten Resultate garantiere. Seiner Meinung nach war solch ein Verhalten zweifelsohne hochgebildeter Personen nur durch ihre Entfremdung von den Realitäten aufgrund einer „parasitären“ Oberschichtexistenz zu erklären. Insofern müsse die praktische Erfahrung unbedingter Teil der Bildungsanstrengungen sein.<sup>78</sup>

Wu engagierte sich am stärksten im Sinne der Arbeiterschaft. Zwar war auch er offensichtlich nie gezwungen gewesen, seinen Lebensunterhalt durch körperliche Arbeit zu bestreiten,<sup>79</sup> doch beschäftigte er sich im Rahmen seiner zunehmenden Hinwendung zur Frage der materiellen Kultur auch mit dem Problem der körperlichen Arbeit.

Bereits 1916 hatte er in *Xin qingnian* begonnen, sich für eine stärkere Wahrnehmung der Technik durch die Jugend einzusetzen, schließlich basiere auch die geistige Zivilisation auf der materiellen. Um diese aber zu schaffen, bedürfe es der Erzeugung dieser materiellen Basis, wozu es körperliche Arbeit brauche, die aber durch Maschinen ersetzt werden könne. Im Vergleich zu westlichen Jugendlichen konstatierte Wu den völligen Mangel an technischer Erziehung in China.<sup>80</sup> Vielmehr seien die chinesischen Jugendlichen der Oberschicht nur mit Gedichtrezitationen u.ä. beschäftigt.<sup>81</sup>

1918 nahm Wu an der Gründung einer eigenen Zeitschrift zum Thema „Arbeit“ teil (s.u.). Diese Zeitschrift *Laodong* 勞働 (sic) (Arbeit) war anarcho-syndikalistisch orientiert. Wu steuerte sein Wissen über die Organisation der Arbeiterschaft im Westen bei und plädierte für eine Interessenvertretung der chinesischen Arbeiterschaft, die den Kapitalisten

<sup>76</sup> Leider gehen die Studien zu Cai als „Chinas Erzieher“ kaum auf diesen Aspekt und die außerchinesischen Aktivitäten Cais in diesen Jahren ein.

<sup>77</sup> Brief an Wu Zihui vom 5. 6. 1915, abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 305–311, bes. S. 309.

<sup>78</sup> Brief an Wu Zihui von 1915 in *ibid.* Bd. 2, S. 323–324, dort S. 324.

<sup>79</sup> Chen Sanjings Bemerkung, daß Wus Motivation aus eigener Erfahrung stammte (Vorwort zu *Qingong jianxue yundong* S. 3) konnte ich nicht verifizieren. Er verdiente sich zwar durch Schreiben Geld und scheint, wie viele Berichte bezeugen, persönlich ein bescheidenes Leben geführt zu haben. Von materiellen Nöten im eigentlichen Sinne oder gar körperlicher Arbeit zur Bestreitung des Lebensunterhaltes ist mir jedoch nichts bekannt.

<sup>80</sup> Er bezog sich damit u.a. auf technisches Spielzeug und Heimwerkerei, wie er sie im Westen gesehen hatte.

<sup>81</sup> Wu Zihui: „Qingnian yu gongju“ 青年與工具 (Jugend und Werkzeuge) in *Xin qingnian* Bd. 2, Nr. 2 (1. 10. 1916), 6 Seiten, und ders.: „Zai lun gongju“ 再論工具 (Nochmals über Werkzeuge) in *Xin qingnian* Bd. 2, Nr. 3, (1. 11. 1916), 3 Seiten.

Paroli bieten könne. Seiner Meinung nach waren aber die chinesischen Arbeiter noch nicht entsprechend gebildet, um sich selbstbewußt zu organisieren, weswegen eben ihre Bildung vordringlichste Aufgabe sei.<sup>82</sup> Schließlich war Wus Ziel, letztendlich nicht die körperliche Arbeit auszuweiten, sondern vielmehr die Arbeiter zunehmend vom Joch der Knochenarbeit zu befreien. Wie er in der Zeitschrift schrieb, gebe es zwei Meinungen, wie das *datong* aussehen solle. Die eine – à la Laozi und Tolstoj<sup>83</sup> – erfreue sich an der Natur und träume von einem selbstgenügsamen werktätigen Leben. Er aber halte es mit der anderen Position: so wie die Zivilisation fortschreite, veränderten sich auch die materiellen Möglichkeiten. Nun sei es an der Zeit, so viel Energie wie möglich in die Verfeinerung von Maschinen und Technik zu investieren, damit der Mensch frei werde für Bildung und andere „schöne“ Seiten des Lebens. Ideal war somit eine Minimierung der körperlichen Arbeit durch Optimierung der Technik.

Der Feind der Arbeiter war daher nicht die Technik, sondern es waren die Reichen, die die Maschinen monopolisierten. Daher sei es an der Zeit, daß die Arbeiter sich organisierten, um ihre Rechte durchzusetzen.<sup>84</sup> – Dies zeigt, daß Wu im Grunde nicht die körperliche Arbeit als solche hochschätzte, sondern sie eher als (noch) notwendiges Übel sah. Daher war sein „Arbeiterengagement“ auch nur Teil seines umfassenden Zieles, die chinesische Gesellschaft insgesamt voranzubringen, was nicht zuletzt auch daraus deutlich wird, daß er beständig die Idee hegte, eine chinesische Universität im Ausland zu gründen, in der er zukünftige Professoren und Lehrkräfte für China ausbilden wollte (s.u.). Der Gedanke, der dahinterstand, war, daß man das Bildungswesen von oben her aufbauen müsse. Denn wenn man die Grundschulen verbessern wolle, brauche man bessere Lehrer. Wolle man bessere Lehrer, brauche man bessere Lehrerausbildung usw.<sup>85</sup>

Außerdem machte er immer wieder deutlich, daß letztendlich die Bildung selbst das Wichtigste sei. Symptomatisch war seine Rede in Hunan, bei der er für das Werkstudenten-Programm warb. Er begann sie mit der Feststellung, daß Arbeit an sich ein menschliches Bedürfnis und der aristokratische Müßiggang daher unnatürlich sei, endete aber mit dem Hinweis, daß es natürlich das Beste sei, seine ganze Zeit dem Studium zu widmen, wenn man die Mittel dazu habe.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Siehe Wus Artikel „Lun gongdang bu xing youyu gongxue bu sheng“ 論工黨不興由于工學不盛 (Die Gewerkschaften blühen nicht auf, weil es an Arbeiterbildung fehlt) in *Laodong* Bd. 1, Nr. 1, 20. 3. 1918. (Die Zeitschrift liegt in einem neugesetzten Nachdruck aus der VR China vor [o.O., o.J.]). Der Zeitschriftstitel wurde in der japanischen Schreibweise 労働 wiedergegeben, ergänzt mit dem Esperanto-Nebentitel „La Laboristo“. Der erwähnte Artikel findet sich im Nachdruck in Nr. 1, S. 2–4. Auch enthalten in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 364–365. (Ausführlicheres zur Zeitschrift s.u.).

<sup>83</sup> Und eben auch à la Mushakōji (s.u.).

<sup>84</sup> Siehe sein „Jiqi cujin datong shuo“ 機器促進大同說 (Maschinen befördern uns zur Großen Gemeinschaft) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 2 (15. 8. 1918), S. 158–160 (übernommen aus *Laodong* Bd. 1, Nr. 5, Juli 1918, dort im Nachdruck Nr. 5, S. 22–25).

<sup>85</sup> Siehe Wus 1918 erschienenen langen Artikel „Haiwai zhongguo daxue moyi“ 海外中國大學末議 (Details des Vorschlags für eine chinesische Universität in Übersee), abgedruckt in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 323–343.

<sup>86</sup> Die Rede ist abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 2, S. 655–659. Dabei wies er auch ein Verständnis von Arbeit als Zwang (unbedingt eine gewisse Stundenzahl usw.) zurück. Es gehe nur um die Versöhnung der beiden „Klassen“ von geistig und körperlich Arbeitenden.

Neben dem Werkstudenten-Programm gründeten Li, Cai und Wu zusammen mit der französischen Seite der „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ 1920 in Peking eine „Chinesisch-Französische Universität“<sup>87</sup> und 1921 in Lyon das „Institut Franco-Chinois“ für chinesische Studenten mit hohem Ausbildungsstand, die dann Chinas künftige Professoren werden sollten. Die Werkstudenten, die meist keine entsprechende Vorbildung hatten, aber in dieser Lyoner Gründung eine Lösung für ihren Bildungswunsch sahen, hatten somit kaum eine Chance, zugelassen zu werden. Dies führte zu massiven Protesten derselben und zum sogenannten Lyon-Zwischenfall. Einige Werkstudenten besetzten die Universität bei Ankunft der mit Wu Zhihui aus China angereisten ersten Studenten, die de facto auch aufgrund der Finanzierung durch einzelne Provinzen ausgewählt worden waren. Schließlich schritt die französische Polizei ein und schob einige der Besetzer, darunter später führende Kommunisten, nach China ab. Der Zwischenfall gilt als wichtige Etappe der politischen Radikalisierung eines Teils der Werkstudenten. Neben der Gründung des „Institut Franco-Chinois“ betrieb vor allem Cai Yuanpei die Eröffnung einer sogenannten Arbeiteruniversität in Belgien. Dies gelang zwar nicht, doch erklärte sich die von belgischen Sozialisten eingerichtete Arbeiteruniversität in Charleroi bereit, chinesische Werkstudenten aufzunehmen und gesondert zu betreuen.<sup>88</sup>

Das Werkstudenten-Programm dagegen wurde 1921 gestoppt, nachdem die Initiatoren selbst den Schwierigkeiten der Organisation nicht gewachsen waren.<sup>89</sup> Die Folge war eine zunehmende Politisierung eines Teils der Teilnehmer, die dann verschiedene Richtungen einschlugen,<sup>90</sup> obwohl es fraglich ist, ob allein das Scheitern bzw. die Probleme besonders im Jahr 1921 dafür verantwortlich zu machen sind.<sup>91</sup> Auch sollte nicht unerwähnt bleiben, daß das Programm, trotz des offiziellen Abbruchs, schließlich China zu einer Reihe von Naturwissenschaftlern und Technikern verhalf.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Diese hatte vorbereitende Schulen angegliedert, die offenbar zuerst eröffnet wurden, während auf Universitätsebene wohl erst 1925 der Betrieb aufgenommen wurde. Siehe dazu *Zhongfa daxue gaiyao* 中法大學概要 (Abriß der Chinesisch-Französischen Universität), o.O., o.J. (1927). Siehe auch die Ausführungen von Ruth E. S. Hayhoe: „A Comparative Approach to the Cultural Dynamics of Sino-Western Educational Cooperation“ in *The China Quarterly*, Nr. 104, Dez. 1985, S. 676–699, bes. S. 689–695.

<sup>88</sup> Siehe Zhang/Wang S. 65. Auch He Changgong besuchte sie kurze Zeit. Siehe seine Erinnerungen S. 77–78. Vgl. auch die Erinnerungen von Jiang Zemin 江澤民 in *Fufa* ... Bd. 3, S. 452 ff.

<sup>89</sup> In den Materialsammlungen wird ausführlich auf diesen Punkt eingegangen, allerdings muß hinzugefügt werden, daß 1922 die Probleme durch Hilfe von verschiedenen Seiten wie auch durch die Entspannung auf dem französischen Arbeitsmarkt aufgrund der wirtschaftlichen Erholung weitgehend gelöst waren.

<sup>90</sup> Außer den kommunistischen Zellen gingen auch erklärt anti-kommunistische Gruppen daraus hervor, wie z.B. die sogenannte „Jugendpartei“. Einer ihrer Köpfe, Li Huang 李璜, warf daher später Li und Wu vor, letztendlich schuld an der späteren Entwicklung hin zum Kommunismus gewesen zu sein. (Siehe in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 122–146, bes. S. 123).

<sup>91</sup> Wie Li Huang selbst nahelegt, kamen noch andere Faktoren dazu, z.B. die Komintern-Aktivitäten bzw. die Beeinflussung durch die französischen Entwicklungen, allerdings warnt John Leung in seiner Diss. vor einer Überbewertung derselben.

<sup>92</sup> Sheng Cheng 盛成: „Haiwai gongdu shinian jishi“ 海外工讀十年紀實 (Augenzeugenbericht über 10 Jahre Arbeit und Studium im Ausland) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 294–313, dort S. 311. Er führte dies allerdings auf die Entschlossenheit der betreffenden Teilnehmer zurück.

Ohne über die Probleme hinwegzugehen, sollte man m.E. nicht nur, wie auch in außerchinesischen Studien häufig der Fall, zu einseitig auf die „kommunistischen Folgen“ abstellen.

Das „Institut Franco-Chinois“: Durchaus erfolgreich war hingegen das „Institut Franco-Chinois“, das der Universität in Lyon angegliedert war, immerhin bis 1947<sup>93</sup> bestand und einige später in China bekannt gewordene Professoren hervorbrachte.

Ein wichtiger Anstoß für die Gründung kam, wie erwähnt, von Wu Zhihui, der auch ihr erster Rektor wurde.<sup>94</sup> Er hatte 1918 in einem langen Artikel über die Vorteile einer chinesischen Universität im Ausland sinniert. Seiner Meinung nach hätten Chinesen, die an einer solchen Universität studierten, ein besseres Umfeld und würden den „schlechten Einflüssen“, die ihnen in China allerorten begegneten, entgehen.<sup>95</sup> Hinzu kämen die besseren materiellen Bedingungen wie wissenschaftliche Einrichtungen, Museen und Laboratorien, die in China alle fehlten. Auch seien die Lehrkräfte besser ausgebildet und der Kontakt zu weltweiten Entwicklungen leichter. Der Vorteil im Vergleich zu einem normalen Auslandsstudium sei, daß nicht jeder auf sich gestellt sei und man die Kosten minimieren könne. Später solle dann diese Universität, die Wu am liebsten in Paris angesiedelt hätte, nach China zurückversetzt werden und den Keim eines neuen Universitätswesens bilden.<sup>96</sup> Zur Finanzierung hoffte Wu auf einen Verzicht Frankreichs auf die chinesischen Boxer-Reparationszahlungen nach Vorbild der USA.

Dieser Plan konnte in abgewandelter Form schließlich aufgrund der guten persönlichen Kontakte Li Shizengs in Lyon umgesetzt werden,<sup>97</sup> allerdings mit anderer Finanzierung und enger Bindung an die Universität Lyon.<sup>98</sup> Li Shizeng begründete den Schritt, diese „Chinesische Auslandsuniversität“ gerade in Frankreich anzusiedeln, aber auch mit inhaltlichen Faktoren. In Anknüpfung an frühere Argumentationen im Rahmen der Auslands-Studienprogramme bezeichnete Li das französische Bildungssystem als vorbildlich für China. Zu den Vorzügen der (religionsfreien) moralischen und fachlichen Höhe der französischen Bildung gesellte sich noch – so Li – der perfekte Aufbau des französischen Erziehungssystems, dessen Nachahmung er für China empfahl. Außerdem hoffte er, damit den übermäßigen bzw. „zu einseitigen“ Einfluß des angelsächsischen Modells auszu-

<sup>93</sup> So Li Shuhua 李書華: „Wu Zhihui xiansheng yu Li'ang zhongfa daxue“ 吳稚暉先生與里昂中法大學 (Herr Wu Zhihui und das Institut Franco-Chinois) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 402–404. (Chen Sanjing bringt in seiner Materialsammlung – im Gegensatz zu den VR-Sammlungen – auch Materialien zum „Institut Franco-Chinois“).

<sup>94</sup> Allerdings hatte auch Li schon 1915 von einer höheren Bildungsanstalt für Chinesen gesprochen, die Lehrkräfte ausbilden solle. (Siehe Lis Brief an Wu von 1915 in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 315–319, bes. S. 318–319). Li selbst erkannte jedoch später Wu die Initiative zu. (Siehe seinen früher bereits erwähnten Vortrag in Lyon von 1928 in *Geming zhoubao* Nr. 75, 1928, S. 137–145. Dort S. 137).

<sup>95</sup> Damit meinte Wu u.a. die Laster, die bereits die „Jindehui“ von 1912 bekämpfen wollte.

<sup>96</sup> „Haiwai zhongguo daxue moyi“ in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 323–343.

<sup>97</sup> Der Bürgermeister Lyons war ein Bekannter Lis. Auch hatte der Rektor der Universität Lyon zuvor China bereit.

<sup>98</sup> Eine eingehende Beschreibung des Hintergrundes der „Chinesischen Universität in Lyon“ (=Institut Franco-Chinois) gibt *Li'ang zhongguo daxue haiwai bu de jingguo, xingzhi, zhuangkuang* 里昂中國大學海外部的經過, 性質, 狀況 (Verlauf, Charakter und Situation der Übersee-Niederlassung der chinesischen Universität in Lyon), o.O., o.J. (auch enthalten in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 344–390). Dies war offensichtlich eine von Wu verfaßte Vorstellung des Projektes für die chinesischen Interessenten. (Das legt der Bericht eines der ersten Studenten nahe, der bei Chen Sanjing abgedruckt ist. Dort S. 405).

gleichen.<sup>99</sup> Die neue „chinesische Universität“, das „Institut Franco-Chinois“, bot selbst nur Französisch-Unterricht und allgemeinbildende Fächer zur Vorbereitung auf das Studium an der Universität Lyon sowie die Bereitstellung von Wohnraum und Essen.<sup>100</sup> Da das Geld dafür vor allem aus Guangdong sowie einigen anderen südlichen Provinzen kam (später auch aus Peking), sandten die zahlenden Provinzen entsprechend ihre Studenten nach Lyon.<sup>101</sup>

Ansonsten gab es die Möglichkeit, über Prüfungen in China aufgenommen zu werden. Zielgruppe waren dabei vor allem Absolventen höherer chinesischer Bildungsanstalten mit guten Englisch- und etwas Französisch-Kenntnissen. Aufgrund der durch einzelne Provinzregierungen bereitgestellten Mittel mit daran geknüpften Konditionen wurden die Studenten in Lyon nicht gleichbehandelt, was schnell zu Spannungen führte.<sup>102</sup> Wu verließ darauf das Institut. Auch Chu Minyi, der zunächst maßgeblich am Aufbau beteiligt gewesen war, verließ es bald. Obwohl das Institut weiter existierte,<sup>103</sup> gingen auch an ihm, der „Kaderschmiede“ für ein modernes chinesisches Bildungssystem, die politischen Spannungen nicht vorbei. Wie aus dem Bericht eines kantonesischen GMD-Anhängers hervorgeht, lieferten sich GMD-Befürworter und Kommunisten dort 1926/27 öfters Gefechte,<sup>104</sup> zumal sich mit der Sun-Yatsen-Universität (=die frühere staatliche Universität Kanton) seit 1926 ein enger Kontakt gebildet hatte.<sup>105</sup> Zu diesem Zeitpunkt waren ja auch die Initiatoren erklärte GMD-Getreue. Das Institut wurde allerdings auch von einigen chinesischen Anarchisten besucht. Nach den Studentenlisten besuchten von den in (Liu) Shifus Tradition Stehenden Ou Shengbai 區聲白 (Au Sinpak), Shifus Bruder Liu Shixin 劉石心 (Liou Shaksum), Huang Juansheng 黃涓生 (=Huang Zunsheng / Won Kenn), Yuan Zhenying 袁振英 (Yuan Johnson) und eine Schwester (Liu) Shifus mit Mann bzw. Lebensgefährtin

<sup>99</sup> Dieser einflussreiche Artikel „Faguojiaoyu yu woguo jiaoyu qiantu zhi guanxi“ 法國教育與我國教育前途之關係 (Die französische Erziehung und ihre Beziehung zur Zukunft unserer Erziehung) erschien 1921. (Abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 231–236).

<sup>100</sup> Die französische Regierung vermietete dafür zu einem symbolischen Preis ein altes Fort an das Institut.

<sup>101</sup> Die Werkstudenten, die 1921 dagegen protestierten, wußten offenbar von den finanziellen Hintergründen nichts. Im übrigen geht aus der Vorstellung des Projektes hervor, daß dort alle Zeit dem Studium gewidmet sein sollte. Werkstudenten waren daher explizit nicht vorgesehen. (Siehe *Li'ang zhongguo daxue* ... S. 38 – bzw. in Chen Sanjing S. 366).

<sup>102</sup> Unter den Teilnehmern an den Protesten war die bekannte Schriftstellerin Su Xuelin 蘇雪林, die sich später selbstkritisch dazu äußerte. (Siehe ihre bei Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* aufgenommenen Beiträge S. 457–470).

<sup>103</sup> Einen kurzen historischen Abriss des Instituts gibt Ye Guorong 葉國榮: „Li'ang zhongfa daxue jianshi“ 里昂中法大學簡史 (Kurze Geschichte des Institut Franco-Chinois) in *Ouhua xuebao* 歐華學報 („Journal of ACSE“), Mai 1983, S. 119–124. Vgl. auch den Artikel über den Orientalisten Maurice Courant, der von französischer Seite eine wichtige Rolle bei der Organisation des Instituts gespielt hatte: Daniel Bouchez: „Un défricheur méconnu des études extrême-orientales: Maurice Courant (1865–1935)“ in *Journal Asiatique* Nr. 271: 1–2, 1983, S. 43–150. Dort bes. S. 100–136.

<sup>104</sup> Zheng Yanfen 鄭彥棻: „Huiyi jiudu zhongfa daxue, yonghuai Wu xiaozhang Zhilao“ 回憶就讀中法大學, 永懷吳校長稚老 (Erinnerungen an das Institut Franco-Chinois, Gedächtnis an den ehrenwerten Rektor Wu Zhi[hui]) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 415–422, dort S. 419.

<sup>105</sup> Siehe Cui Zaiyang 崔載陽: „Li'ang lingyi“ 里昂零憶 (Unbedeutende Erinnerungen an Lyon) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 447–450, dort S. 449).

(man denke an die Ablehnung der Ehe bei der *Minsheng*-Gruppe) das Institut.<sup>106</sup> Bei dieser Schwester, die in der Studentenliste als Liu Wu 劉梧 auftaucht, handelte es sich wohl um Liu Tianfang 劉天放, deren ebenfalls anarchistischer Lebensgefährte Zhang Tong 章桐 bzw. Zhang Jingqiu 章警秋 offensichtlich bereits zu Shifus Zeiten zur *Minsheng*-Gruppe gehört hatte und nun eine führende Rolle unter den chinesischen Anarchisten in Lyon einnahm.<sup>107</sup> Hua Lin 華林 wiederum übernahm zeitweise Organisationsfunktionen. Auch

<sup>106</sup> Dies geht aus der detaillierten Liste der Studenten hervor, wie sie anhand der Studentenlisten und -akten des „Institut Franco-Chinois“ zusammengestellt wurde von Li Chensheng 李慶生: „1921–1946-nian Li'ang zhongfa daxue haiwabu tongxuelu“ 1921–1946 年里昂中法大學海外部同學錄 (Studentenliste der Übersee-Niederlassung der chinesischen Universität in Lyon) in *Ouhua xuebao* 歐華學報 („Journal of ACSE“), Mai 1983, S. 127–150.

<sup>107</sup> Liu Hou 劉厚 – der zeitweilige Administrator des Instituts – führte als Studentinnen die (Liu) Shifu-Schwestern Liu Wuwei 劉無爲, Liu Baoshu 劉抱蜀, Liu Tianfang 劉天放 und Liu Cuiwei 劉翠微 (die nach Barman/Dulioüst S. 41–42 eine „Schwester“ der anderen war – dieser Name taucht in Mo Jipengs Kurzvorstellung der Geschwister Liu Shifus in seinen Erinnerungen *Huiyi Shifu* allerdings so nicht auf –) an. (Liu Hous Angabe erscheint in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 399). Falls dem so war, scheinen sie nicht zur ersten Gruppe gehört zu haben, deren Zimmeraufteilung bekannt ist (siehe in ibid. S. 492–496), wobei die Frauen jedoch möglicherweise nicht vollständig aufgelistet waren.

Allerdings scheint, wenn man den Bericht über Ōsugis Aufenthalt 1923 in Lyon, den sein japanischer Reisegefährte Hayashi Shizue 林倭衛 hinterließ, im Zusammenhang mit der Studentenliste sieht, eine (Liu) Shifu-Schwester mit Liu Wu 劉梧 identisch gewesen zu sein, welche zur ersten Gruppe von Studenten, die 1921 aus China eintraf, gehörte. (Dieser Name taucht dann auch in u.a. der anarchistischen Zeitschrift *Gongyu* 工餘 in Paris wieder auf [s.u.]). Hayashi erklärt für 1923, daß „eine Schwester Liu Shifus“ mit ihrem „Mann“, d.h. dem Anarchisten, der Ōsugi besonders unterstützte, außerhalb des Instituts wohnte. Dieser Chinese, der vorsichtshalber nur mit „J“ benannt wird, muß Zhang Tong 章桐 gewesen sein, ebenfalls Mitglied der ersten Gruppe und in der Studentenliste mit dem gleichen Rückkehrdatum wie Liu Wu versehen. Zhang Tong bzw. „J“ wird von Hayashi als „Anführer“ der anarchistischen Gruppe am Institut bezeichnet. (Hayashis Reisebericht wird zitiert bei Kamata Satoshi: *Ōsugi Sakae jiyū e no shissō* S. 317–318).

Daß „J“ Zhang Tong war, bestätigt das Dossier A 19 im Archive nationale in Paris, wo Zhang (alias John Ton / Tchang Thong) als Student der Biochemie am „Institut Franco-Chinois“ geführt wird. Ōsugi habe sich als dessen Bruder namens „Teng Tchhwen-thang“ ausgegeben. (Das Dossier war mit 27. Juli 1923 gezeichnet). Außerdem läßt sich den Erinnerungen Bi Xiushaos 畢修勺, dem später einflußreichen Anarchisten, entnehmen, daß Zhang Tong Ōsugi nach Paris brachte (abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1027).

Mo Jipeng, der Freund (Liu) Shifus, erklärt wiederum in seinen Erinnerungen (Mo: *Huiyi Shifu* S. 59 a), daß Liu Baoshu unverheiratet blieb, die damit als mit Liu Wu identische Person auszuschließen wäre.

Allerdings sind die Geburtsdaten, die in den Studentenlisten auftauchen, ein zusätzlicher Verwirrungsfaktor. So sei Liu Wu 1901 geboren, womit sie jünger wäre als Liu Shixin, der jüngere Bruder Shifus, der mit Sicherheit am Institut war, doch waren die „anarchistischen Schwestern“ Shifus nach mehreren Quellen älter als Shixin. Dessen Geburtsjahr ist jedoch eindeutig in der Liste falsch angegeben (1885 statt 1895). Somit ist die Verlässlichkeit dieser Angaben zum Geburtsjahr der Studenten zweifelhaft. Zudem gibt es Diskrepanzen zwischen der Liste der Zimmeraufteilung und der Studentenliste.

Nach Barman/Dulioüst (S. 41–42) waren Liu Baoshu, Liu Cuiwei und Liu Wuwei „Werkstudentinnen“, die mit der 13. Gruppe am 6. 8. 1920 in Frankreich angekommen seien. Liu Baoshu und Liu Wuwei hätten schließlich an der Kunsthochschule Lyon studiert, Liu Cuiwei an der Universität Dijon. Für die beiden ersteren habe es 1928 eine Studiensumme aus China gegeben. (Ibid. S. 14 bzw. Anm. 13, wo der eine Name jedoch falsch angegeben ist). Nach dem für Liu Cuiwei angegebenen Geburtsdatum, 1901, könnte sie mit Liu Wu identisch sein, doch wurden erklärtermaßen zu Anfang am Institut, wo Liu Wu ja bei den ersten Studenten war, keine „Werkstudenten“ – wie Liu Cuiwei es offensichtlich war – aufge-

an den vorigen Programmen hatten einige Anarchisten teilgenommen. Neben Hua Lin, der ja schon 1913 am ersten Frankreich-Studentenprogramm teilgenommen hatte und dann in der Organisation mitbeschäftigt war, sind als weitere Anarchisten Li Zhuo 李卓, der sich besonders in der Gewerkschaftsbewegung engagierte, die beiden „anarchistischen“ Schwestern (Liu) Shifus: Liu Baoshu 劉抱蜀 und Liu Wuwei 劉無爲 sowie möglicherweise eine noch jüngere Schwester Shifus (Liu Cuiwei 劉翠微),<sup>108</sup> über deren anarchistisches Engagement jedoch nichts bekannt ist, zu nennen. Möglicherweise war auch Shifus anarchistischer jüngerer Bruder Liu Baozhen 劉抱眞 beteiligt.<sup>109</sup> Ferner galten Li Helin 李合林 sowie die beiden Söhne Chen Duxius: Chen Yannian 陳延年 und Chen Qiaonian 陳喬年 zunächst als Anarchisten. Letztere liefen dann zu den Kommunisten über. Auch wenn von nicht-anarchistischer Seite gelegentlich der Vorwurf laut wurde, daß Wu Zhihui und Li Shizeng mit ihren Frankreich-Programmen bewußt die anarchistische Bewegung fördern wollten,<sup>110</sup> so scheinen dies die Fakten kaum zu bestätigen. Zwar machten sie aus ihrem Herzen keine Mördergrube, doch leisteten sie offensichtlich keine besonders aktive „Bekehrungsarbeit“. Am eindeutigsten war wohl noch Hua Lin, u.a. in seinen gelegentlichen Buchempfehlungen, die besonders auf Kropotkin und Reclus abstellten.<sup>111</sup> Auch der von der „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ eingerichtete Lesesaal war offensichtlich in dieser Richtung bestückt. Wu Zhihuis und Li Shizengs Kontakt zur *innerchinesischen* anarchistischen Szene, also zu denjenigen, die in der Nachfolge Shifus standen, war damals eher lose, und so war es wohl primär die persönliche Initiative der chine-

---

nommen. So bleibt noch die Möglichkeit, daß Liu Wu die bei Liu Hou erwähnte „anarchistische Schwester“ Shifus Liu Tianfang war, die eventuell mit der ersten Gruppe der Lyon-Studenten 1921 aus China gekommen sein könnte, nachdem ihre Schwestern Baoshu und Wuwei (und Cuiwei?) schon in Frankreich waren. (Der Bruder Shixin schrieb sich zwei Tage nach Liu Wu am „Institut Franco-Chinois“ ein). Zwar gibt Mo Jipeng in seinen Erinnerungen (Mo: *Huiyi Shifu* S. 58 b) den Namen von Liu Tianfangs Mann mit „Jingqiu“ 敬秋 an, doch läßt sich den Erinnerungen Zheng Peigangs (Version in Gao Jun et al., S. 523), der selbst die älteste Shifu-Schwester Liu Wudeng „geheiratet“ hatte, entnehmen, daß „Jingqiu“ mit vollem Namen „Zhang Jingqiu“ hieß und somit wohl mit Zhang Tong zu identifizieren ist. Wie aus Mo Jipengs Erinnerungen deutlich wird, war Zhang bereits zu Shifus Zeiten Mitglied der *Minsheng*-Gruppe.

<sup>108</sup> Wie oben angemerkt, geben Barman/Duloiust sie als „Schwester Shifus“ an. Auch bei Liu Hou tauchte der Name auf. Ein Indiz, daß auch eine *jüngere* Schwester Liu Shixins nach Frankreich mitfuhr, könnte dessen Aussage sein, wonach er im April 1920 seine (wörtlich) „älteren und jüngeren Schwestern“ zum Schiff brachte. (Siehe seine Erinnerungen in der Version in „*Yida*“ *qianhou* „一大“ 前後 [Um die Zeit des Ersten {Partei}kongresses {der KPCh}], 3 Bde., Peking 1980–1984, Bd. 3, S. 124–135, dort S. 126). Bei Mo Jipengs Kurzvorstellung von Shifus Geschwistern tauchen als jüngere Schwestern Shixins „Yawei“ 亞微 und „Liyü“ 勵予 auf (Mo: *Huiyi Shifu* S. 59a). Liyu hatte offenbar zeitweise eine engere Beziehung zu Mo Jipeng, was nahelegt, daß auch sie anarchistisch orientiert gewesen sein könnte. Dennoch bezeichnet Mo nur die vier älteren Schwestern Shixins sowie ihre (bis auf die unverheiratete Baoshu) jeweiligen Ehemänner/Lebensgefährten als „anarchistisch“ (ibid. S. 59b).

<sup>109</sup> Nach den Aussagen von Mo Jipeng (Mo: *Huiyi Shifu* S. 57 a) studierte auch er in Frankreich. Ob er in die Projekte der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe verwickelt war, ist mir unbekannt, aber durchaus wahrscheinlich.

<sup>110</sup> Vgl. z.B. Cai Changs 蔡暢 Erinnerungen, die Helen F. Sow bei einem Interview in den 30er Jahren erzählt bekam. (Helen Foster Snow: *Women in Modern China*, The Hague 1967, bes. S. 237–239). (Cai Chang war die Schwester des einflußreichen späteren Kommunisten Cai Hesens 蔡和森. Sie selbst war Werkstudentin gewesen und später eine der wichtigsten Frauen in der KPCh).

<sup>111</sup> Siehe z.B. sein „Gao zhu tongxue“ 告諸同學 (An alle Kommilitonen) in *Lüou zhoukan*, zitiert in Zhang Yunhou Bd. 2, S. 660–661.

sischen anarchistischen Teilnehmer, sich an den Programmen zu beteiligen.<sup>112</sup> Es ist auch nicht bekannt, daß Wu und Li sich aktiv in die sich in China wie Frankreich entwickelnden Auseinandersetzungen zwischen Kommunisten und Anarchisten Anfang der 20er Jahre eingeschaltet hätten,<sup>113</sup> dafür aber durchaus in die zwischen GMD und Kommunisten Ende der 20er Jahre. Dies macht sinnfällig, daß die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe inzwischen nicht mehr zur Hauptströmung des chinesischen Anarchismus zählte. Diese lag vielmehr in der Linie Shifus.

### Die Idee eines „Neuen Dorfes“

**Mushakōji Saneatsu und das „Atarashiki mura“:** Außer den neuen Bildungsidealen, wie sie die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe besonders mit ihren Frankreich-Programmen verfolgte, entfaltete aber auch der Gedanke der Realisierung eines neuen Lebensstils auf begrenztem Raum, also die Kommune-Idee, eine größere Attraktivität in China. Konkretes Vorbild gab dafür wieder einmal eine japanische Entwicklung ab: das „Atarashiki mura“ 新しき村 (Neudorf). Der Begriff „Neudorf“ (*xincun* 新村) erlangte in den Jahren 1919–1920 eine große Popularität in China. Die Idee und erste Ansätze der Verwirklichung eines alternativen gesellschaftlichen Zusammenlebens hatte es in China schon vorher gegeben und war nicht beschränkt auf nur anarchistische Kreise. Unter den frühen chinesischen Anarchisten hatte etwa Liu Shiwei in *Tianyi* eine solche Utopie entworfen, allerdings noch ohne praktische Konsequenzen. Zhang Ji machte bekanntlich in einer französischen Kommune erste Erfahrungen und plante ebenso wie Shifu eine Kommunegründung in China, was jedoch scheiterte. Ab 1917 kam es zu Gründungen von diversen Gesellschaften in China, die neue Lebensstile umzusetzen suchten (s.u.). Die Idee eines Lebens, das Studium und Arbeit verbindet, hatte die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe ja ebenfalls verbreitet. Dennoch war zweifelsohne das japanische Modell „Atarashiki mura“ einer der wichtigsten Faktoren für die zeitweise große Begeisterung unter chinesischen Intellektuellen, eine neue Lebensform zu kreieren. Daß das Modell „Atarashiki mura“ in China weithin diskutiert wurde, lag wiederum hauptsächlich an der propagandistischen Tätigkeit von Zhou Zuoren 周作人, dem Bruder Lu Xuns 鲁迅.

Die Anarchisten in China hatten ein gespaltenes Verhältnis dazu, ähnlich übrigens wie ihre japanischen Genossen. Dennoch wurden sie davon nicht unwesentlich beeinflusst.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Die Provinz Guangdong, die die meisten Stipendiaten schickte, wurde damals von dem „anarchistischen Warlord“ und alten Shifu-Freund Chen Jiongming 陳炯明 beherrscht, der die um Stipendien nachsuchenden kantonesischen Anarchisten aus dem Kreis seines einstigen Freundes natürlich gern in die Stipendien-gruppe aufnahm. (Vgl. die Bemerkungen des kantonesischen Anarchisten – kein Teilnehmer der Frankreich-Programme – Liang Bingxian: „Haiyu guke“ 海隅孤客 [Einsamer Gast am Meeressaum]: *Jiefang bielu* 解放別錄 [Eigene Aufzeichnungen zur Befreiung], o.O., o.J. [ca. 1949 verfaßt], S. 32).

<sup>113</sup> In Frankreich lieferte sich die anarchistische Zeitschrift *Gongyu* 工餘 mit der kommunistischen *Shaonian* 少年 Duelle (s.u.).

<sup>114</sup> In *Wusi shiqi de shetuan* 五四時期的社團 (Vereinigungen der Vierten-Mai-Zeit), 4 Bde., Peking 1979, wird durch die gesonderte Zusammenfassung „anarchistischer Gruppierungen“ (in Band 4) der Eindruck erweckt, als seien diese durchweg einen von der Neudorf-Bewegung abweichenden Weg gegangen, da die für die Neudorf-Bewegung einschlägigen Gruppierungen nicht dabei erfaßt sind, sondern an anderer Stelle auftauchen. Bei näherem Hinsehen ergibt sich jedoch, daß einige Gruppierungen, die nicht unter den „an-

Die Idee des „Atarashiki mura“ stammte von Mushakōji Saneatsu 武者小路實篤 (1885–1976) – eigentlich Mushanokōji Saneatsu –, einem Adligen, dessen Familie sich aus einem Zweig der berühmten Fujiwara 藤原 ableitete.<sup>115</sup> Er besuchte die speziell für Adlige eingerichtete Gakushūin 學習院 -Schule, wo er u.a. Deutsch lernte, nachdem sein früh verstorbener Vater einst in Deutschland gewesen und eine kleine deutsche Bibliothek mitgebracht hatte. Mushakōji begeisterte sich für Tolstoj, der um die Wende zum 20. Jahrhundert noch in nur geringem Maße ins Japanische übersetzt war,<sup>116</sup> weshalb er ihn vorwiegend auf Deutsch las.<sup>117</sup> Obwohl er Tolstoj's christlichen Ansatz und vor allem seine Triebfeindlichkeit nicht teilte, fühlte sich Mushakōji doch Zeit seines Lebens stark von ihm beeinflusst.<sup>118</sup> Dieser Einfluß erstreckte sich vor allem auf das Ideal eines naturverbundenen Daseins und das Bestreben, ein moralisches, wahrhaft „menschliches“ Leben zu führen, wie dies dann im „Atarashiki mura“ verwirklicht werden sollte.<sup>119</sup>

1910 gründete Mushakōji mit einigen Freunden, die ebenfalls die noble Gakushūin-Schule besucht und daher einen ähnlichen sozialen Hintergrund hatten wie er, die literarisch-künstlerische Zeitschrift *Shirakaba* 白樺 (Birke). Am bekanntesten unter den Beiträgern wurden (neben Mushakōji) Arishima Takeo 有島武郎, Shiga Naoya 志賀直哉 und Yanagi Muneyoshi 柳宗悦, der spätere Gründer der Volkskunstbewegung. Die *Shirakaba*-Gruppe verband Literatur und Malerei.<sup>120</sup> Ihr Credo, so man einen gemein-

---

archistischen“ subsumiert wurden, durchaus auch anarchistisch orientiert waren (so man die Definition nicht zu eng faßt) und unter den als „anarchistisch“ eingestuften Gruppierungen die Neudorf-Idee nicht nur ablehnend erörtert wurde. Von daher ist die weithin verbreitete Assoziation von *xincun* und Anarchismus nicht aus der Luft gegriffen, auch wenn beides nicht deckungsgleich ist.

<sup>115</sup> Zu ihm siehe u.a. das von dem Neudorf-Mitglied Watanabe Kanji 渡邊貫二 verfaßte Buch: *Mushakōji Saneatsu* 武者小路實篤, Tokyo 1984. Darin sind eine chronologische Biographie, ein Werkverzeichnis und wichtige japanische Sekundärliteratur enthalten. Siehe auch Fukuda Kiyoto 福田清人 und Matsumoto Takeo 松本武夫: *Mushakōji Saneatsu* 武者小路實篤, Tokyo 1969. Im ersten Teil wird die Person, im zweiten Teil das Werk vorgestellt.

Mushakōjis Werk wurde mehrfach zusammengestellt. Es existieren drei Versionen von „Sämtlichen Werken“, die dennoch längst nicht alles enthalten: *Mushakōji Saneatsu zenshū* 武者小路實篤全集 in 12 Bänden, 1923–1928; in 25 Bänden, 1954–1957; in 18 Bänden, 1987–1991.

<sup>116</sup> Siehe zu den japanischen Tolstoj-Übersetzungen Claus M. Fischer: *Lev N. Tolstoj in Japan: Meiji- und Taishō-Zeit*. Wiesbaden 1969. Dort Teil 1 zu den japanischen Tolstoj-Übersetzungen, Teil 3, Kap. 3, zu Mushakōji und Tolstoj. Tolstoj wurde erst seit dem Russisch-Japanischen Krieg (1904/05) (gegen den Tolstoj sich ausgesprochen hatte) in Japan stärker rezipiert. Die Übersetzungen im großen Stil blieben der Taishō-Zeit vorbehalten.

<sup>117</sup> Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 6–7 und Usui Yoshimi 臼井吉見: *Shirakaba-ha no bungaku* 白樺派の文學 (Die Literatur der „Birke“-Gruppe), in der Reihe *Iwanami kōza, Nihon bungakushi* Nr. 12, *kindai* 岩波講座。日本文學史。近代 (Iwanami-Kurs: Japanische Literaturgeschichte Nr. 12, Moderne), 2. Auflage Tokyo 1960. (1. Aufl. 1958). Dort S. 4.

<sup>118</sup> Zur Lösung der einseitigen Bindung an Tolstoj verhalf ihm der belgische Schriftsteller Maeterlinck. Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 10. Dennoch blieb Tolstoj's Einfluß auch später noch groß – ein Punkt, der gern übersehen wird.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Siehe dazu z.B. Wolfgang Schamoni: „Die Shirakaba-Gruppe und die Entdeckung der nachimpressionistischen Malerei in Japan“ in *NOAG* 127/8, 1980, S. 57–85; sowie Uwe Riediger: „Die Zeitschrift ‘Shirakaba’ und ihre Rezeption Worpstedes, einer Künstlerkolonie der Jahrhundertwende“ in *Nenrin – Jahresringe. Festgabe für Hans A. Dettmer*, hrsg. von Klaus Müller und Wolfram Naumann, Wiesbaden

samen Nenner finden will, bestand in einem individualistischen Humanismus, der sich von der damals in Japan vorherrschenden „naturalistischen“ Strömung entschieden absetzte.<sup>121</sup> Mensch und Natur sollten in Harmonie zusammenfinden. In einem solchen Zustand werde dann die volle Entfaltung der Persönlichkeit gelingen. Restriktionen in Art eines puritanischen Rigorismus à la Tolstoj lagen ihnen allerdings fern, vielmehr war die Selbstverwirklichung das Ziel. Westliche Kunst wurde dabei in größerem Umfang vorgestellt, wobei besonders Rodin hervorgehoben wurde, der schließlich auch eigene Werke schickte.<sup>122</sup>

Die *Shirakaba*-Gruppe wurde häufig bezichtigt, eine aristokratische Distanz zum Weltgeschehen eingenommen zu haben.<sup>123</sup> Politisch aktiv war sie jedenfalls nicht.<sup>124</sup> Andererseits war ihr neuer Stil Ausdruck einer neuen Epoche, der Taishō-Zeit, die nicht zuletzt aus der Erfahrung der Problematik politischen Engagements, wofür exemplarisch der „Hochverratsprozeß“ stand, Konsequenzen zog. Mit diesem Prozeß waren die Grenzen staatlicher Toleranz unmißverständlich gesteckt worden. (Es ist allerdings hinzuzufügen, daß die *Shirakaba*-Vertreter aufgrund ihrer adligen Abkunft und vielfältigen persönlichen Beziehungen zum „Establishment“ wohl kaum eine persönlich negative Erfahrung „des Staates“ gemacht haben würden). Der Selbstmord General Nogis 乃木 und seiner Frau, die dem verstorbenen Meiji-Tennō in den Tod folgend ihre Loyalität bekunden und damit bezeugen ein Signal setzen wollten, markierte das andere ideologische Extrem.<sup>125</sup>

Außerdem zeigte der Erste Weltkrieg die Gefahren auf, in die der Einzelne durch Politik geraten konnte. Pazifismus, ein Tolstoj-Erbe, war somit ein weiteres Charakteristikum der *Shirakaba*.

Mushakōji hatte schon früh von der Umsetzung seiner Lebensauffassung in einer konkreten Dorfgemeinschaft geträumt.<sup>126</sup> In solch einem Dorf sollten alle halb bäuerlich, halb künstlerisch ihr Leben in Harmonie untereinander und mit der Natur führen. Jeder sollte als Bruder oder Schwester gleichberechtigt behandelt werden. Eine wichtige Anregung war für

1992, S. 184–217. – Die Zeitschrift *Shirakaba* erschien 1910–1923. Sie wurde später in 7 Bänden nachgedruckt, Tokyo 1969–1970, und dann nochmals in Kyoto 1972.

<sup>121</sup> Der Begriff „Naturalismus“ in der japanischen Literatur unterscheidet sich von der Verwendung des Begriffes in der westlichen Literatur und bezeichnet im Wesentlichen den Gegensatz zu „künstlich“. (Ausführlicher dazu Shuichi Kato: *A History of Japanese Literature*, 3 Bde., Tokyo 1990 [Erstauflage 1979], Bd. 3, S. 163–164). Die Vertreter des japanischen „Naturalismus“ rekrutierten sich im übrigen aus dem Kleinbürgertum (Schamoni: „Die *Shirakaba*-Gruppe ...“ S. 61) und unterschieden sich auch hierin von der *Shirakaba*-Gruppe.

<sup>122</sup> Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 15.

<sup>123</sup> Typisch ist dafür etwa die harsche Kritik Arima Tatsuos in Kap. 5 seines Buches *The Failure of Freedom*, Cambridge/Mass. 1969, von „liberaler“ Seite. Ebenso urteilte die linke japanische Literaturkritik.

<sup>124</sup> Allerdings bedeutet das nicht, daß die Mitglieder im Elfenbeinturm lebten. Mushakōji selbst hatte zu Zeiten der *Heimin shinbun* (1903–1905) dieses sozialistische Blatt regelmäßig gelesen und lehnte den Russisch-Japanischen Krieg – wie sein damaliges Vorbild Tolstoj – ab. Auch hatte er später indirekte Kontakte zur Frauenzeitschrift *Seitō*, die 1911 gegründet worden war. – Arishima Takeo war ebenso erwiesenermaßen an sozialen Fragen interessiert.

<sup>125</sup> Zur „Hochverratsaffäre“ s.o. Die Selbstentlebung Nogis löste eine heftige Diskussion aus. Shiga Naoya notierte in seinem Tagebuch, Nogi sei eben ein „dummer Sklave“ gewesen. (Siehe Usui: *Shirakaba-ha no bungaku* S. 14).

<sup>126</sup> Erste Spuren finden sich 1905 und 1906. (Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 7 und S. 9). Weitere vorbereitende Artikel erschienen in *Shirakaba*.

Mushakōji dabei Tolstoj mit seinem Experiment auf dem Gut Jasnaja poljana und der Forderung, daß keiner sich als Schmarotzer vom Brot, das andere erzeugt hatten, ernähren solle. Ein zweiter, im Hintergrund wirkender Faktor war die Revolution in Rußland 1917, die einerseits ganz neue Perspektiven für ein menschliches Zusammenleben zu eröffnen schien, andererseits Mushakōji durch ihre revolutionäre Gewalt erschreckte, lehnte er doch Zwang und Gewalt ab.

Mushakōji verfaßte mehrere Aufsätze zum Ideal eines neuen Dorfes und gründete schließlich 1918 eine eigene Zeitschrift *Atarashiki mura* (Neudorf), in der das Projekt präzisiert wurde. Danach sollte es zwei Arten von Mitgliedern geben: solche, die ein Dorf gründen und darin leben würden, und solche, die als Förderer die Dörfler unterstützten. Bis Ende des Jahres hatte man ein Areal in Kyūshū erworben (das Geld brachte im Wesentlichen Mushakōji auf), und das Experiment konnte mit einigen Enthusiasten beginnen.<sup>127</sup>

Die Dorf-Gründungsmitglieder waren bis auf Kimura Sōta 木村莊太 keine Literaten, sondern einfache junge Leute.<sup>128</sup> Die erste Aufgabe bestand natürlich in der landwirtschaftlichen Erschließung des Geländes, was den überwiegend landwirtschaftlich unerfahrenen „Dörflern“ ziemliche Schwierigkeiten bereitete. Nach Mushakōjis Bericht in der Zeitschrift *Atarashiki mura* (Januar 1919) arbeiteten die Dörfler von 7 Uhr bis 17 Uhr auf den Feldern, aßen gemeinsam und verbrachten die restliche Zeit frei mit Lektüre o.ä. An Feiertagen legte man den 5. eines Monats sowie die Geburtstage von Buddha, Jesus, Rodin, Tolstoj und Neujahr fest.<sup>129</sup>

Mit Regeln war man zurückhaltend, weil dies als der Freiheit abträglich galt. Dennoch kamen die Dörfler nicht ganz ohne Übereinkünfte aus. So legte man fest, daß alle gleichermaßen an der Arbeit teilnehmen sollten, alle gleichberechtigt seien und keiner Befehls-

<sup>127</sup> Zur „offiziellen“ Geschichte des „Atarashiki mura“ im Detail siehe Nagami Shichirō 永見七郎 (Hrsg.): *Atarashiki mura gojūnen* 新しき村五十年 (50 Jahre Atarashiki mura), Tokyo 1968. Eine geraffte Überarbeitung und Weiterführung verfaßte Watanabe Kanji 渡邊貫二: *Nenpyō keishiki ni yoru atarashiki mura no nanajūnen 1918–1988* 年表形式による新しき村の七十年 (70 Jahre Atarashiki mura, in Form einer Chronologie), im Dorf (heute in der Nähe von Tokyo) verlegt, 1990. Es sind auch einige kritische Berichte „abgesprungener“ Mitglieder vorhanden. Diese wurden eingearbeitet u.a. in Sakata Hiroo 阪田寛夫: *Mushakōji Fusako no baai* 武者小路房子の場合 (Mushakōji Fusakos Fall), Tokyo 1991, ein sich als „Doku-Roman“ verstehendes Buch, das sich auf Mushakōjis erste Frau konzentriert, die mit ihm ins Dorf ging, nach der Scheidung ein anderes Dorfmitglied heiratete, für wenige Jahre das Dorf verließ und schließlich mit ihrem zweiten Ehemann wieder bis zum Lebensende im Dorf lebte.

<sup>128</sup> Siehe Ōtsuyama Kunio 大津山國夫: „‘Atarashiki mura’ no hankyō: Arishima Takeo no hihan o megutte“ 新しき村の反響: 有島武郎の批判をめぐって (Reaktionen auf das Atarashiki mura: ausgehend von Arishima Takeos Kritik) in *Bungaku* 文學 (Literatur) 1974, Nr. 10 (Bd. 42), S. 48–63. Dort S. 50. – Kimura kannte, nebenbei bemerkt, seit 1913 Itō Noe, dann Ōsugis zweite Frau, um die er erfolglos warb.

<sup>129</sup> Der Bericht („Tegami mitsu“ 手紙三つ [Drei Briefe]) ist auch in dem von Watanabe kompilierten Band wichtiger Mushakōji-Texte zum Dorf enthalten: Watanabe Kanji 渡邊貫二: *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō to seichō* 新しき村の誕生と生長 (Mushakōji Saneatsu: Entstehung und Entwicklung des Atarashiki mura), verlegt im Dorf<sup>2</sup>1993, S. 123–124.

„Atarashiki mura“ besteht bis heute, hat aber einen anderen Festkalender, u.a. mit Mushakōjis Geburtstag, einem Arbeits- und Erntefest und einer Art Totenfest für die verstorbenen Mitglieder. Außerdem werden die Gründungen des alten Dorfes in SüdJapan und die des neuen bei Tokyo gefeiert. (Siehe die Dorfbroschüre *Atarashiki mura ni tsuite* 新しき村について [Über Atarashiki mura], Stand 1990, S. 7).

gewalt habe, und daß für Kranke gesorgt werde. Da die Feldarbeit das Einkommen nicht gewährleistete, war man auf die Beiträge der Förderer angewiesen, die man als „Bußgeld“ deklarierte dafür, daß sie nicht das „richtige“ Leben lebten.<sup>130</sup>

Bald schon gab es Zwist im Dorf, weil sich offenbar doch nicht alle gleichbehandelt fühlten,<sup>131</sup> so daß einige der Pioniere das Dorf schon nach wenigen Monaten wieder verließen.<sup>132</sup> Mushakōji selbst nahm sich viele Freiheiten, war er ja doch der wichtigste Geldgeber, und verließ das Dorf schließlich Ende 1925, nachdem er und seine erste Frau sich im Dorf jeweils einen neuen Partner genommen hatten, endgültig. Er blieb aber weiterhin sein Leben lang schreibend und Vorträge haltend der geistige Führer und wichtiger finanzieller Förderer.

Seine Texte waren (und sind) die wichtigste Inspiration für die Dörfler.<sup>133</sup> Daher wurden sie immer wieder in diversen Zusammenstellungen gedruckt, u.a. in der Reihe *Atarashiki mura sōsho* 新しき村叢書 (Sammlung Atarashiki mura), die die „gute Botschaft“ unters Volk bringen sollte.

Mushakōji stellte darin die einzelne Person in den Naturzusammenhang und erkannte in ihr göttliche Qualitäten.<sup>134</sup> Die Triebhaftigkeit des Menschen müsse deswegen nicht eliminiert, sondern nur harmonisch eingepaßt werden, um den ihr innewohnenden Egoismus zu überwinden.<sup>135</sup> Dann entdecke der Mensch sein wahres Herz.<sup>136</sup>

Konkret bedeute das, sich in Gemeinsamkeit zu üben, gewissenhaft seine Pflichten zu erfüllen und alles zu teilen, weswegen Geld möglichst keine Rolle spielen sollte.<sup>137</sup>

Mushakōji empfand sich ganz offensichtlich – nicht unähnlich seinem einstigen Vorbild Tolstoj – als eine Art Messias, der die Welt aus dem Dunkel führen wollte, und benutzte häufig Begriffe wie „Glaube“, „Göttlichkeit“ und „Wahrheit“. Obwohl Kommunebildungen gerne mit „Kommunismus“ assoziiert werden und im „Atarashiki mura“ auch Gemeinbesitz angestrebt wurde, distanzierte sich Mushakōji jedoch ausdrücklich vom „Sozialismus“, zumindest soweit dieser im Sinne einer festumrissenen Ideologie verstanden

<sup>130</sup> Siehe dazu die Bemerkungen Watanabes im Nachwort zu *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō* ... S. 265–266. Die Regeln wurden wiederholt modifiziert.

<sup>131</sup> So etwa Kimura Sōta 木村艸太: *Ma no en* 魔の宴 (Bankett des Teufels). Dies ist enthalten in Bd. 18 der Reihe *Nihonjin no jiden* 日本人の自傳 (Autobiographien von Japanern), Tokyo 1981. Die Autobiographie wurde im Mai 1950 veröffentlicht, einen Monat nach Kimuras Freitod.

Kimura beschwerte sich über Mushakōjis erste Frau als überheblich, kritisierte Mushakōji, der lieber schrieb als Feldarbeit verrichtete, und sprach von innerdörflicher Klassengesellschaft. Er beschrieb die Auseinandersetzungen um die Frage, ob man erst die Landwirtschaft in Schwung bringen müsse, um sich selbst ernähren zu können, oder die künstlerische Seite des Lebens trotz finanzieller Abhängigkeit gepflegt werden solle. (Ibid. bes. S. 240–248).

<sup>132</sup> Eine hohe Fluktuation war typisch für das Dorf, wie auch aus den „offiziellen“ Geschichtsüberblicken ersichtlich ist.

<sup>133</sup> Außer seinen Texten gab es auch „offizielle“ Literaturempfehlungen. (Das geht hervor aus Watanabes *Nenpyō keishiki* ..., z.B. S. 16: „Diesjähriges Dorfbuch“ u.a. Gedichte von Tao Yuanming) und gemeinsam eingeübte Theaterstücke (u.a. von Mushakōji und Strindberg).

<sup>134</sup> *Atarashiki mura sōsho* 新しき村叢書 (Sammlung Atarashiki mura) Bd. 1: *Jibun no jinseikan* 自己的人生觀 (Meine Sicht des menschlichen Lebens) (erschienen 1920), S. 7–8.

<sup>135</sup> Ibid. S. 9 ff.

<sup>136</sup> Dies ist die Thematik des zweiten Bandes der Reihe: *Atarashiki mura no shinkō* 新しき村の信仰 (Der Glaube des Atarashiki mura). (Ebenfalls 1920).

<sup>137</sup> De facto erhielten die Dorfmitglieder ein Taschengeld.

werde. Privatbesitz wurde in gewissem Rahmen akzeptiert. Auch die Familie wurde als Institution nicht in Frage gestellt. Dennoch tauchte immer wieder das Problem der Abgrenzung zu anderen Ideologien auf. Hier ist vor allem die Oktoberrevolution als Hintergrund zu sehen, die Mushakōji skeptisch beurteilte.<sup>138</sup> Begriffe wie Klassenkampf lehnte er ab, da ein Klassendenken nur Ausdruck von Egoismus sei.<sup>139</sup> Er bezeichnete die Sozialisten als verantwortungslos, sentimental und destruktiv.<sup>140</sup> Man lebe schließlich nicht in der idealen Welt oder Zeit, sondern müsse im Hier und Jetzt etwas Neues durch Kooperation aufbauen, und dieses Neue entstehe nicht durch Revolution, sondern durch geduldige Heranbildung neuer Menschen.<sup>141</sup>

In einem eigenen Artikel zum „Atarashiki mura und anderen Ideologien“ betonte er, daß seine Vorstellungen weit über alle möglichen „Ismen“ hinausgingen, zumal viele Ideologien sich auf das Wirtschaftliche fixierten. Seine diesbezüglichen Anschauungen charakterisierte er als „bestenfalls genossenschaftlich“. Im Gegensatz zu denen, die erst den Staat verändern wollten, setzte er prinzipiell auf die Reform des Einzelnen und so auf eine allmähliche Ausbreitung einer neuen Moral.<sup>142</sup>

So begriff sich das Neudorf nicht als Opposition zum Staat. Den bürgerlichen Pflichten konnte man sich schwer entziehen und versuchte es auch nicht. Abgesehen von der innerdörflichen Struktur, die eine Egalität der Mitglieder anstrebte, wurden die Machtstrukturen der Gesamtgesellschaft nicht in Frage gestellt. Daher erlebte die Kommune auch keine ernsthaften staatlichen Repressionen und kooperierte recht gut mit der Außenwelt.<sup>143</sup> Dies dürfte mit ein Grund sein, warum das Experiment immerhin bis heute existiert, trotz Militarismus, Krieg und Niederlage Japans, und damit ein für Kommunen stattliches Alter erreicht hat.<sup>144</sup>

<sup>138</sup> Siehe Bd. 1 der Reihe: *Jibun no jinseikan* S. 75.

<sup>139</sup> *Ibid.* S. 59.

<sup>140</sup> Siehe Bd. 4 der Reihe: *Risōteki shakai* 理想的社會 (Die ideale Gesellschaft) (erschienen 1923), S. 5.

<sup>141</sup> *Ibid.* S. 6–11.

<sup>142</sup> „Atarashiki mura to hoka no shugi“ 新しき村と他の主義 (Atarashiki mura und andere Ideologien), abgedruckt u.a. in Bd. 2 der Reihe: *Atarashiki mura no shinkō* S. 26–41.

<sup>143</sup> Christoph Brumann hebt hervor, daß dieses relativ konfliktfreie Zusammenleben typisch für japanische Kommunen zu sein scheint. (Siehe Christoph Brumann: „Kommunitäre Gruppen in Japan: Alternative Mikrogemeinschaften als kultureller Spiegel“ in *Zeitschrift für Ethnologie* Nr. 117, 1992, S. 119–139. Dort bes. S. 134).

Zu den japanischen Kommunen unter ethnologischer Perspektive (u.a. „Atarashiki mura“) siehe auch David W. Plath: „The Fate of Utopia: Adaptive Tactics in Four Japanese Groups“ in *American Anthropologist* Bd. 68, 1966, S. 1152–1162.

In der Anfangszeit hatte es wohl eine gewisse Überwachung der Neudörfler gegeben, allerdings wurden sie nicht als „gefährlich“ eingestuft. Außerdem war Mushakōjis edle Abkunft ein gewisser Schutz, zumal ein Verwandter in der benachbarten Präfektur Gouverneur war. (Siehe Ōtsuyama: „Atarashiki mura no hankyō“ S. 58 und Anm. 6).

<sup>144</sup> 1990 lebten etwa 40 Personen im Dorf, ca. 700 gehörten zu den Förder-Mitgliedern. Im Dorf werden u.a. Obst und Gemüse sowie Eier produziert und Milchkühe gehalten. (So die Dorfbroschüre *Atarashiki mura ni tsuite*, Stand 1990). Ein Museum zeigt vorwiegend Werke Mushakōjis, der neben Literatur auch besonders Malerei liebte. (Siehe den Katalog des Museums: *Mushakōji Saneatsu kinen: Atarashiki mura bijutsukan* 武者小路實篤紀念：新しき村美術館 [Zum Gedächtnis an Mushakōji Saneatsu: Das Kunstmuseum des Atarashiki mura], im Dorf verlegt 1988).

Die größte Gefährdung bestand in der Zeit des Pazifischen Krieges (den Mushakōji im übrigen befürwortete!),<sup>145</sup> als nur jeweils zwei Familien im alten Dorf in SüdJapan und im neuen Dorf (gegründet 1939) bei Tokyo verblieben. Danach jedoch verzeichnete das Dorf eine Boomphase und zog besonders junge Männer an.<sup>146</sup>

Durch die größere Popularität Mushakōjis wurde auch die Kommune bekannter und überdauerte in der Folge auch relativ problemlos<sup>147</sup> das Ableben des Gründers 1976, auch wenn er weiter die Rolle des geistigen „Übervaters“ spielt. Finanziell war man ohnehin inzwischen weitgehend unabhängig geworden.

**Japanische Reaktionen auf das „Atarashiki mura“:** Als Mushakōji mit der Realisierung seines Neudorf-Projektes 1918 begann, löste er in Japan ein widersprüchliches Echo aus.<sup>148</sup> Schon innerhalb des Freundeskreises der *Shirakaba*-Gruppe gab es geteilte Meinungen, während das allgemeine Publikum zunächst einen „Aristokraten spleen“ dahinter vermutete, der sich bald von selbst geben werde.

Aktiv beteiligte sich nur Kimura Sōta aus dem Umfeld der *Shirakaba*-Gruppe am Dorf,<sup>149</sup> der übrigens Kontakte zu explizit anarchistischen Kreisen sowie zur Frauenzeitschrift *Seitō* 青鞜 (Blaustrumpf) hatte. Verbale Unterstützung kam von Yanagi Mune-yoshi und Shiga Naoya sowie Nagaya Yoshio 長与善郎.<sup>150</sup> Dennoch war das Projekt eindeutig eine Angelegenheit Mushakōjis, nicht der *Shirakaba*-Gruppe.<sup>151</sup> Ausgesprochen kritisch war Mushakōjis *Shirakaba*-Kollege Arishima Takeo, der ihm sogar das Scheitern

<sup>145</sup> Als ursprünglich erklärter Pazifist war dies einerseits inkonsequent, andererseits ließ ihn sein missionarischer Charakter der Idee einer „großasiatischen“ Einheit einiges abgewinnen und enthielt eine antiwestliche Note. In jedem Fall distanzierte er sich später von seiner Einstellung zum Pazifischen Krieg, schließlich war ihm nach Kriegsende eine zeitlang die Übernahme öffentlicher Ämter untersagt. (Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 55–56). Zusammen mit seinem literarischen Comeback mit dem Bestseller *Shinri sensei* 真理先生 (Meister Wahrheit) markierte die Auszeichnung mit dem Kulturorden 1951 seine endgültige Rehabilitierung. (Siehe *ibid.* S. 62). (Die Angabe der Verleihung des Kulturordens mit dem Jahr 1955 in bekannten Nachschlagewerken wie Sen'ichi Hisamatsu: *Biographical Dictionary of Japanese Literature*, Tokyo 1976, S. 304, dürfte anhand der detaillierten Arbeit Watanabes zu korrigieren sein).

<sup>146</sup> Siehe Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 32 ff.

<sup>147</sup> Bei meinem Besuch der Kommune 1994 räumte Watanabe allerdings ein, daß das gestiegene Durchschnittsalter der Dorfmitglieder und das gesunkene Interesse bei jungen Leuten an alternativen Lebensformen in Art des „Atarashiki mura“ die Zukunftsperspektiven trübten. (Ich danke Christoph Brumann für die Vermittlung des Kontaktes zu Watanabe).

<sup>148</sup> Siehe Ōtsuyama Kunio S. 51–52, wo die positiven und negativen Reaktionen aufgelistet werden. Vgl. auch Zhou Zuorens kurze Hinweise für chinesische Leser auf kritische japanische Stimmen in *Piping* Nr. 4, 8. 12. 1920, am Ende seiner Vorstellung wichtiger „Atarashiki mura“-Materialien (s.u.).

<sup>149</sup> Kimura hatte in *Shirakaba* mehrere Maeterlinck-Übersetzungen veröffentlicht. (Eine Übersicht siehe in „*Shirakaba sōmokuji*“ 白樺總目次 [Gesamt-Inhaltsverzeichnis zur *Shirakaba*], besorgt von Fukagaya Kazuo 深萱和男 als Beiheft zum *Shirakaba*-Nachdruck, Kyoto 1972, S. 116). Er verließ das Dorf bald enttäuscht (s.o.), blieb aber dem Ideal eines halb bäuerlichen Lebens verhaftet.

<sup>150</sup> Siehe ihre prinzipiell befürwortenden Beiträge in der neuen Zeitschrift *Atarashiki mura* 1918 (in den Nummern Juli und August).

<sup>151</sup> Dies war fälschlich durch die Zeitung *Jiji shinpō* 時事新報 verbreitet worden. (Siehe Ōtsuyama S. 50).

prophezeite.<sup>152</sup> Sein Hauptargument war, daß die Zeit für ein solches Unternehmen nicht reif sei und das Dorf unmöglich der kapitalistischen Welt entfliehen könne. Außerdem seien Leute wie er und Mushakōji aufgrund ihrer Herkunft aus reichem Hause ohnehin unfähig, eine grundlegende Veränderung zu schaffen, die doch nur das Proletariat erzwingen könne.<sup>153</sup>

In eine ähnliche Richtung hatte schon die erste Negativ-Kritik von Sakai Toshihiko gezielt, dem einstigen Weggefährten Kōtokus, der sich inzwischen dem Marxismus angenähert hatte. Bezüglich Mushakōjis erklärter Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit verwies er darauf, daß man in der jüngeren japanischen Geschichte doch gesehen habe, daß nur der „heftige Nordwind“ etwas bewegt habe, nicht „die Wärme der Sonnenstrahlen“. Eine solche Kommune werde wie alle ähnlichen Projekte „utopischer Sozialisten“ des 19. Jahrhunderts scheitern. Zudem sei Mushakōjis Plan auf einer ökonomischen Stufe angesiedelt, die die Realität bereits überholt habe, weswegen er schlicht ein Anachronismus sei.<sup>154</sup> Sakais in der einflußreichen Zeitschrift *Chūō kōron* 中央公論 (Zentrales Forum) veröffentlichte Kritik entfachte im Grunde die Diskussion um das „Atarashiki mura“ im intellektuellen Milieu und fand viel Zustimmung.<sup>155</sup>

Unkenntnis der aktuellen Situation, in der sich Japan befinde und entsprechende Unfähigkeit zu Veränderungen war ein durchgängiger Tenor der Kritik, die vor allem von solchen Leuten kam, die meinten, einen besseren Weg zu begehen. Katō Kazuo 加藤一夫 etwa hielt Mushakōjis Dorf, trotz aller Moralpredigten, für letztlich ebenso kapitalistisch wie die Gesamtgesellschaft und schlug vor, statt dieser „AG-Bildung“ das gekaufte Areal zum freien Gebrauch unter die Leute zu verteilen.<sup>156</sup> Kawakami Hajime 河上肇, der berühmte Wirtschaftswissenschaftler,<sup>157</sup> wiederum legte zwar seinen erklärtermaßen abweichenden Weg nicht im Detail dar, setzte aber die Kritik vor allem an Mushakōjis optimistischer Menschensicht an, die er aufgrund des Studiums der Erfahrungen einiger Kommunen des 19. Jahrhunderts (speziell in Amerika) nicht teilen könne. Daher verneinte er

<sup>152</sup> Siehe Arishima: „Mushakōji-kei e“ 武者小路兄へ (An Bruder Mushakōji) in *Arishima Takeo zenshū* 有島武郎全集 (Sämtliche Werke Arishima Takeos), 10 Bde., Tokyo 1979–1981, Bd. 7, S. 206–210. (Ursprünglich in *Chūō kōron* 中央公論 [Zentrales Forum], Juli 1918).

<sup>153</sup> *Ibid.* Arishima stand unter dem Eindruck der Oktoberrevolution, andererseits fühlte er sich – wie Tolstoj – schuldig, reich zu sein. Er ging daher einen anderen Weg und verteilte schließlich seinen Landbesitz unter die Pächter. Kurz darauf beging er mit seiner Geliebten Selbstmord.

Die Kritik Arishimas sorgte für ein zeitweiliges Zerwürfnis mit Mushakōji, doch schickte Arishima 1922 Geld für die Elektrifizierung des Dorfes. (Siehe seine Begleitworte zur Spende in *Arishima Takeo zenshū* Bd. 9, S. 172).

<sup>154</sup> Sakai Toshihiko 堺利彦: „‘Atarashiki mura’ no hihyō“ 新しき村の批評 (Kritik des Atarashiki mura) in *Chūō kōron* 中央公論 (Zentrales Forum), Juni 1918, S. 43–48.

<sup>155</sup> Siehe z.B. die Reaktionen einflußreicher Kommentatoren und Schriftsteller in der Juli-Ausgabe der Zeitschrift (darunter auch Arishimas erwähnte Kritik).

<sup>156</sup> Siehe den durch Zensur völlig verstümmelten Beitrag von Katō Kazuo 加藤一夫: „Mushakōji Saneatsu no hito oyobi jigyō“ 武者小路實篤の人及び事業 (Der Mensch Mushakōji Saneatsu und seine Unternehmung) in *Shin shōsetsu* 新小説 (Neue Erzählliteratur) 1921, Nr. 3, S. 41–52 (bes. S. 49–52).

<sup>157</sup> Zu ihm siehe Reiner Schrader: *Kawakami Hajime 1879–1946: Der Weg eines japanischen Wirtschaftswissenschaftlers zum Marxismus*, Hamburg 1976; sowie Gai Lee Bernstein: *Japanese Marxist: A Portrait of Kawakami Hajime 1879–1946*, Cambridge/Mass. und London 1976. Kawakami wurde als führender Theoretiker in China wohlbekannt und die Hauptquelle zur Vermittlung marxistischer Ideen in den 20er Jahren.

die prinzipielle Möglichkeit, ein solches Modell auf Landes- oder Weltebene auszudehnen (wie Mushakōji es anstrebte), weil es nur mit entsprechend selektierten Individuen funktionieren könne. Das hieß aber in der Konsequenz, daß es dann die gesellschaftliche Relevanz verloren hätte.<sup>158</sup>

Recht spät erst, nämlich 1922, schaltete sich von anarchistischer Seite Ōsugi Sakae in die Diskussion ein. Er hielt Mushakōji vor, mit seinem Projekt letztlich die bestehenden Gesellschaftsstrukturen zu akzeptieren nach dem Motto: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Daher sei er für die nötigen Veränderungen ein Hindernis. Früher habe er sich viel von Mushakōji erwartet, schließlich seien ja auch Tolstoj und Kropotkin Adlige gewesen, doch nach ihrer persönlichen Begegnung sei ihm klar geworden, daß diese Hoffnung getrogen habe. Vielmehr bilde sich Mushakōji offenbar ein, den Menschheitswillen zu repräsentieren. Von Sozialismus und Anarchismus verstehe er erklärtermaßen nichts, attackiere sie aber dennoch als destruktiv, gewalttätig und materialistisch. Allein Mushakōjis Betonung des instinktiv angelegten Kooperationswillens im Sinne von Kropotkins „gegenseitiger Hilfe“ könne man begrüßen. Kurzum: Mushakōji war und blieb für Ōsugi bürgerlicher Idealist und sein ganzes Unterfangen im Grunde unwert, sich weiter damit zu befassen.<sup>159</sup>

Die kritische Auseinandersetzung in Japan um das „Atarashiki mura“ flaute bald ab.<sup>160</sup> Die Zeitschrift *Shirakaba* stellte ihr Erscheinen ein und die literarische Szene entwickelte den neuen Trend der proletarischen Literatur. (Die diesen Trend einläutende Zeitschrift *Tanemaku hito* 種蒔く人 [Der Sämann] wurde übrigens von Leuten herausgebracht, die vorher zu Mushakōjis Umfeld gehört hatten).<sup>161</sup> Auf gesellschaftlich-politischer Ebene befehdeten sich Anarchismus und Bolschewismus. Nachdem Mushakōji schließlich selbst aus dem Dorf ausgetreten war, hatte er den letzten Anreiz zur Auseinandersetzung genommen.

<sup>158</sup> Siehe Kawakami Hajime 河上肇: „Atarashiki mura' no keikaku ni tsuite“ 新しき村の計畫に就て (Über das Projekt „Atarashiki mura“) in *Kawakami Hajime zenshū* 河上肇全集 (Sämtliche Werke Kawakami Hajimes) (insgesamt 28 Bände sowie Zusätze), Tokyo 1982–84, Bd. 10, S. 183–204. (Ursprünglich am 1. 1. 1919 veröffentlicht in *Seijigaku keizaigaku ronsō* 政治學經濟學論叢 [Sammlung von Abhandlungen zur Politologie und Ökonomie], Bd. 1, Nr. 1).

<sup>159</sup> Ōsugi Sakae: „Mushakōji Saneatsu-shi to atarashiki mura no jigyō“ 武者小路實篤氏と新しき村の事業 (Herr Mushakōji Saneatsu und seine Unternehmung eines Atarashiki mura) in *Shinchō* 新潮 (Neue Welle), 1. 5. 1922, S. 33–43. Als Anmerkung dieses recht unstrukturierten Beitrages erklärt Ōsugi gerade heraus, daß er um den Artikel gebeten worden sei, ihm bei der Lektüre Mushakōjis und der Zeitschrift *Atarashiki mura* das Ganze aber so uninteressant erschienen sei, daß er sich kaum dazu überwinden konnte. (Dennoch erschienen in Ōsugis Zeitschrift *Rōdō undō* gelegentlich Werbungen für Mushakōjis Bücher).

<sup>160</sup> Hier wurden nur einige Beiträge angesprochen. Eine Auflistung weiterer Kritiken findet sich, wie erwähnt, bei Ōtsuyama. Die letzten hier aufgeführten erschienen Ende 1923.

Eine Auseinandersetzung mit einigen Kritiken, insbesondere nachdem sie in die Literaturgeschichte Eingang gefunden hatten, brachte *Kono michi* この道 (Dieser Weg) [=zwischenzeitliche Umbenennung der Zeitschrift *Atarashiki mura*], Januar 1961, S. 37–45. Hier wird auch auf die Unterschiede zwischen Mushakōji und Ōsugi eingegangen.

<sup>161</sup> Zu dieser Zeitschrift siehe Jean-Jacques Tschudin: *Tanemaku hito. La première revue de littérature prolétarienne japonaise*, Paris 1979; sowie Wolfgang Schamoni (Hrsg.): *Linke Literatur in Japan 1912–1923*, München 1973. *Tanemaku hito* schwankte anfangs noch zwischen Anarchismus und Kommunismus. (Siehe Schamoni: *Linke Literatur...* S. 154). (Siehe auch Schamoni: *Buch und Literatur* Kap. 5, Kat.-Nr. 195 ff).

**Zhou Zuoren und das „Atarashiki mura“ in China:** Obwohl Mushakōji und die Dörfler offensichtlich nie versuchten, ihr Projekt außerhalb der Landesgrenzen zu propagieren,<sup>162</sup> trotz ihres angestrebten Zieles, letzten Endes die Veränderung der ganzen Welt zu erreichen, erlangten sie im benachbarten China rasch einen hohen Bekanntheitsgrad. Dies war vornehmlich den Aktivitäten Zhou Zuorens zuzuschreiben,<sup>163</sup> der, zusammen mit seinem

<sup>162</sup> Bei der Durchsicht der „offiziellen“ Geschichte des Dorfes wird nie etwas Ähnliches erwähnt, hingegen gab es gelegentlich Besuche aus anderen Ländern. Der erste fremde Besucher war Zhou Zuoren 1919 (s.u.). Im gleichen Jahr wird auch der Chinese Ye Shaojun 葉紹鈞 als neues Fördermitglied erwähnt (Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 7). Auch 1920 wird der Besuch von zwei Chinesen verzeichnet: Tong Yixin 董一心, der einen Bericht darüber in *Chenbao* 晨報 (Morgenzeitung) (2. 6. 1920, S. 6) verfaßte (s.u.), und „Ji Shuzhang“ 季輸章 (Druckfehler für Li Shuzhang?) (Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 9). 1930 kam nochmals ein Chinese, Yuan Suyi 袁素一, der angab, selbst ein Neudorf in China gründen zu wollen, das Dorf in SüdJapan aber aus klimatischen Gründen vorzeitig verließ und nichts mehr von sich hören ließ. (Ibid. S. 19–20). – 1934 kam Zhou Zuoren nochmals nach Japan, traf aber nur die Fördermitglieder der Tokyo-Zweigstelle. (Ibid. S. 24).

1936 kam zum ersten Mal ein Mitglied einer ausländischen Kommune (aus England) zu Besuch (ibid. S. 25). Nach dem Krieg besuchte der Dalai Lama einmal das neue Dorf bei Tokyo (ibid. S. 52) und im folgenden Jahr kamen mehrere israelische Kibbuzim (ibid. S. 54). In jüngerer Zeit gab es auch temporär ausländische Dorfmitglieder. – Heute ist das „Atarashiki mura“ Mitglied im Verband japanischer Kommunen.

<sup>163</sup> Zhou Zuoren war lange Zeit in China persona non grata wegen seiner umstrittenen Kollaboration mit den japanischen Besatzern 1937–1945. In jüngerer Zeit erschienen in der VR China aber auch positivere Neubewertungen, so z.B. 1989 der Artikel von Ni Moyan 倪墨炎 (de facto eine Kurzfassung von Positionen Shi Mingsuos 施明縮): „Zhou Zuoren shizu qianhou“ 周作人失足前後 (Die Zeit des Falls von Zhou Zuoren) in der offiziellen *Renmin ribao* 人民日報 (Volkszeitung), Auslandsausgabe, 9. 1. 1989, S. 7. Ni versucht darin, auch verdienstvolle Taten Zhous in der Besatzungszeit herauszuheben. Ni Moyan brachte kurz darauf seine Zhou-Biographie heraus: *Zhongguo de pantu yu yingshi: Zhou Zuoren* 中國的叛徒與隱士：周作人 (Chinas Verräter und zurückgezogener Gelehrter: Zhou Zuoren), Shanghai 1990, geht aber auf dessen „Atarashiki mura“-Engagement nur cursorisch (S. 102–110) ein. Etwas ausführlicher ist diesbezüglich Qian Liqun 錢理群 in seiner Zhou-Biographie: *Zhou Zuoren zhuan* 周作人傳 (Biographie Zhou Zuorens), Peking 1990, S. 223–234.

In westlichen Sprachen liegen zu Zhou überwiegend Studien seines literarischen Schaffens vor, da Zhou besonders in den 20er und 30er Jahren eine wichtige Rolle in der literarischen Szene spielte und vor allem den Essay in die chinesischen Literatur einführte. Siehe Ernst Wolff: *Chou Tso-jen*, New York 1971; David E. Pollard: *A Chinese Look at Literature: The Literary Values of Chou Tso-jen in Relation to the Tradition*, London 1973.

Speziell mit seinem Verhältnis zu Japan beschäftigt sich Zheng Qingmao 鄭清茂: „Zhou Zuoren de riben jingyan“ 周作人的日本經驗 (Die Japan-Erfahrungen Zhou Zuorens) in *Zhongyang yanjiuyuan dierjie guoji hanxue huiyi lunwenji, wenxuezu* 中央研究院第二屆國際漢學會議論文集，文學組 (Tagungsband der zweiten internationalen Sinologie-Konferenz der Academia Sinica, Abteilung Literatur), Band 1, Taipei 1989, S. 869–900.

Die Japaner ihrerseits folgten lange der chinesischen Praxis, Zhou totzuschweigen. Vgl. die bemerkenswerte Kritik an dieser japanischen Haltung (die Zhou von japanischer Seite „zum zweiten Mal demütigte“) und erste Rehabilitierung Zhous durch Takeuchi Yoshimi aus dem Jahre 1965: Takeuchi Yoshimi 竹内好: „Shū Sakujin kara kaku jikken made“ 周作人から核實驗まで (Von Zhou Zuoren bis zu Atomtests) in *Sekai* 世界 (Welt) Nr. 229, Januar 1965, S. 72–79.

Zhou selbst verfaßte einen langen Memoirenband: *Zhitang huixianglu* 知堂回想錄 (Zhitangs [= sein Studioname] Erinnerungen). Ich habe die Auflage Hongkong 1980 benutzt.

Zu Zhou und der Neudorf-Bewegung speziell siehe William C. L. Chow: „Chou Tso-jen and the New Village Movement“ in *Hanxue yanjiu* 漢學研究 (Sinologische Studien) Bd. 10, Nr. 1, Juni 1992, S. 105–134; sowie Ni Moyan 倪墨炎: „Zhou Zuoren xuanchuan xincun yundong jiqi yingxiang“ 周作人

Bruder Lu Xun, seit den Studententagen in Japan<sup>164</sup> die dortige literarische Entwicklung verfolgte und Mushakōji zunächst als Schriftsteller schätzte.<sup>165</sup>

Entsprechend begann Zhou 1918 damit, den ihm gleichaltrigen Mushakōji in China als Schriftsteller vorzustellen,<sup>166</sup> doch da dieser gerade zur selben Zeit mit der Realisierung seines Neudorfes anfang, machte Zhou Mushakōji den chinesischen Lesern in erster Linie in diesem Zusammenhang zum Begriff, während die eigentliche Rezeption des Schriftstellers Mushakōji und seine chinesischen Übersetzungen, u.a. auch von Lu Xun, erst daran anknüpften und ihren Höhepunkt in den frühen 20er Jahren erreichten.<sup>167</sup>

In seinem ersten Artikel zu Mushakōji bezog sich Zhou auf dessen Drama „Traum eines Jugendlichen“, das in der Zeitschrift *Shirakaba* 1916 in Fortsetzung und 1917 als Büchlein erschienen war. Zhou war beeindruckt von der pazifistischen Grundhaltung, die das Kriegsgeschrei des tobenden Ersten Weltkrieges hinter sich ließ und eine neue Zeit des Humanismus propagierte, in der jeder als Teil der Menschheit gelten sollte, nicht als Vertreter eines Staates.<sup>168</sup> Angeregt von diesem Artikel seines Bruders machte sich Lu Xun daran, das Drama zu übersetzen.

宣傳新村運動及其影響 (Zhou Zuorens Propagierung der Neudorf-Bewegung und ihr Einfluß) in *Shanghai shifan daxue xuebao* 上海師範大學學報 (Bulletin der Normal University of Shanghai) 1989, Nr. 1, S. 99–105; und schließlich die Beiträge in der „Zhou-Nummer“ von *Atarashiki mura*: Zhang Juxiang 張菊香 in einem japanischen Artikel: „Shū Sakujin to nihon no atarashiki mura“ 周作人と日本の新しき村 (Zhou Zuoren und das japanische Atarashiki mura) in *Atarashiki mura* August 1992, S. 26–28; und Sekiguchi Yajūkichi 關口彌重吉: „Shū Sakujin to atarashiki mura“ 周作人と新しき村 (Zhou Zuoren und das Atarashiki mura), in derselben Nummer, S. 6–17).

Zhou hatte nur losen Kontakt zum Anarchismus, da er ohnehin kein besonders politischer Mensch war. In seiner Japan-Zeit hatte er gelegentlich u.a. in *Tianyi* veröffentlicht.

<sup>164</sup> Lu Xun ging bereits 1902 nach Japan und verließ es 1909 endgültig. Zhou Zuoren blieb von 1906 bis 1911. Einige Erinnerungen an die für ihn recht glückliche Zeit, in der er schließlich auch eine Japanerin heiratete, sind enthalten in Kap. 2 seiner Memoiren *Zhitang huixianglu*.

<sup>165</sup> Der erste Kontakt zwischen Mushakōji und Zhou kam kurz nach Zhous Rückkehr 1911 nach China aufgrund Zhous Interesse an *Shirakaba* und besonders deren Rodin-Sondernummer zustande und führte zu einem längeren Briefwechsel sowie letztendlich einer lebenslangen Freundschaft. (Vgl. Chow: „Chou Tso-jen and the New Village Movement“ S. 108–109). Mushakōji erwähnt den Anfang ihrer Freundschaft in seinem Nachruf auf Zhou: „Shū Sakujin-kei“ 周作人兄 (Bruder Zhou Zuoren) in *Kono michi* この道 (Dieser Weg)(= zwischenzeitliche Umbenennung der Zeitschrift *Atarashiki mura*), Juli 1967, S. 1–2. Dort S. 1.

<sup>166</sup> Zhou Zuoren: „Du Wuzhexiaolu jun suozuo yige qingniande meng“ 讀武者小路君所作一個青年的夢 (Anmerkungen zum von Herrn Mushakōji verfaßten „Traum eines Jugendlichen“) in *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) Bd. 4, Nr. 5, 15. 5. 1918, S. 425–429. Siehe auch Zhous Überblick über die neuere japanische Literatur: „Riben jin sanshinian xiaoshuo zhi fada“ 日本近三十年小説之發達 (Das Aufblühen der Erzählliteratur im Japan der letzten 30 Jahre) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 1, 15. 7. 1918, S. 27–42.

<sup>167</sup> Zhou schrieb über das Neudorf ab März 1919. Lu Xuns einflußreiche Übersetzung des von Zhou Zuoren bereits vorgestellten Dramas (siehe vorige Anmerkung) von Mushakōji erschien 1919–1920. („Yige qingnian de meng“ in *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2, 1. 1. 1920, bis Bd. 7, Nr. 5, 1. 4. 1920). (Der erste Teil war bereits August 1919 in der *Guomin gongbao* 國民公報 [Allgemeine Volkszeitung] erschienen, die aber dann verboten wurde. Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 131, Anm. 99). Zu chinesischen Übersetzungen von Mushakōjis Werken siehe *Modern Japanese Literature in Translation. A Bibliography*, Tokyo et al., 1979, S. 167–170. Daraus ergibt sich, daß Mushakōji besonders in den 1920er Jahren ins Chinesische übersetzt wurde.

<sup>168</sup> Zhou: „Du Wuzhexiaolu ...“ in *Xin qingnian* Bd. 4, Nr. 5, 15. 5. 1918, bes. S. 425–427.

Wie die chinesischen Leser aus Zhous ebenfalls in der einflußreichen Zeitschrift *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) erschienenem Abriss der neueren Entwicklungen in der japanischen Literatur erfuhren, zählte Mushakōji mit seinem *Shirakaba*-Kreis zur Hauptströmung der damaligen japanischen Literatur, die – im Gegensatz zu den pessimistischen „Naturalisten“ – wieder Hoffnungen und Ideale zu hegen wagte.<sup>169</sup> (Allerdings war für Zhou, der sich ein Leben lang um die Vermittlung japanischer Literatur in China bemühte, die verbreitete Geringschätzung japanischer Kultur seitens seiner chinesischen Landsleute ein stetes Hindernis und damit auch Ansporn. Ein Fallbeispiel gibt *Xin qingnian*, Bd. 6, Nr. 3, 15. 3. 1919, also die Nummer, in der auch Zhous erste Vorstellung des „Atarashiki mura“ erschien. Dort wurde die Antwort eines chinesischen Studenten in Japan auf ein Schreiben Hu Shis 胡適 gedruckt, der dem Studenten geraten hatte, sich stärker mit der modernen japanischen Literatur auseinanderzusetzen. Die Antwort des Studenten war schroff: Er selbst könne noch kaum Japanisch und sei daher noch nicht imstande, Japanisch zu lesen, aber kein Chinese in Japan interessiere sich für japanische Literatur, schließlich sei sie nur ein Abklatsch der chinesischen [!]. Die moderne Literatur ecke in Japan selbst schon oft an, und überhaupt seien nur wenige Japaner an Kunst interessiert; wie dann erst die chinesischen Auslandsstudenten?).<sup>170</sup>

Als Mushakōji nun begann, seine Ideale Wirklichkeit werden zu lassen, stellte Zhou – wiederum in *Xin qingnian* – dieses Projekt anhand einiger Publikationen vor. Zhou stützte sich auf *Atarashiki mura no seikatsu* 新しき村の生活 (Das Leben des Atarashiki mura), einen Band, der 1918 erschienen war und alle bis dahin von Mushakōji zur Propagierung seines Projektes veröffentlichten Beiträge versammelte, sowie auf die Broschüre *Atarashiki mura no setsumei* 新しき村の説明 (Erklärungen zum Atarashiki mura)<sup>171</sup> und die Zeitschrift *Atarashiki mura*, die er regelmäßig bezog.<sup>172</sup>

Das Besondere daran war für Zhou, daß das „Atarashiki mura“ zum einen nicht nur eine Utopie war, die – wie viele andere – nur auf dem Papier blieb, zum anderen, daß es über Tolstojs einseitige Betonung der körperlichen Arbeit und des Altruismus hinausging und sich als Beitrag für die ganze Menschheit wie auch für den Einzelnen verstand. Gemeinschaft und Individuum, Kopf und Hand waren versöhnt in einem „humanen Leben“.<sup>173</sup> Zur Erläuterung fügte Zhou in Übersetzung eine Reihe von Zitaten aus den japanischen „Atarashiki mura“-Publikationen an. Daraus konnte der chinesische Leser entnehmen, daß das „Atarashiki mura“ sich als friedlicher Weg der gesellschaftlichen Umgestaltung verstand,

<sup>169</sup> Zhou: „Ribei jin sanshinian ...“ in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 1, 15. 7. 1918, bes. S. 39–40.

<sup>170</sup> „Ribei liuxuesheng yu ribei wenxue“ 日本留學生與日本文學 (Auslandsstudenten in Japan und die japanische Literatur) in: *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 3, S. 335–337.

<sup>171</sup> Enthalten in Watanabe (Hrsg.): *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō* ... S. 142–148. Diese Broschüre wurde dann im November 1919 von Huang Rikui 黃日葵, einem führenden Studentenvertreter des Vierten Mai, in *Guomin* 國民 (Volk) Bd. 2, Nr. 1, übersetzt. (Siehe den Textauszug in *Shehui-zhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvoluts, S. 270–272).

<sup>172</sup> In der Februar-Nummer 1919 derselben wird ein Brief von Zhou, der „die Zeitschrift regelmäßig bezieht“, erwähnt, worin er das Neudorf als Menschheitssache würdigt. (Siehe die Zusammenstellung aus alten *Atarashiki mura*-Nummern zu Zhou Zuoren in *Atarashiki mura*, August 1992, S. 18–25. Dort S. 18). Später (Ende 1920) gab Zhou dann einen ausführlichen Überblick über die Materialien zum „Atarashiki mura“ in der Zeitschrift *Piping* (s.u.).

<sup>173</sup> Zhou: „Ribei de xincun“ 日本的新村 (Das japanische Neudorf) in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 3, 15. 3. 1919, S. 266–277 (bes. S. 266).

Gewalt ablehnte und einer Revolution zuvorkommen wollte, ausgehend von der Prämisse, daß alle Menschen gleich sind und daher das Gleiche ersehen. Doch stellte Zhou auch Details des neuen Projektes vor: die Produktionsmittel sollten allen gehören, die Arbeit geschlechtsspezifisch geteilt sein,<sup>174</sup> körperlich Schwachen wurde Arbeitsfreiheit zugestanden, Kranke sollten versorgt werden. Obwohl prinzipiell jeder an der Arbeit teilhaben müsse, sollten auch Ausnahmen für besonders Befähigte möglich sein.<sup>175</sup> Der Staat werde nicht geschädigt, Steuern gezahlt und dem Wehrdienst gefolgt, womit klargestellt war, daß das „Atarashiki mura“ keine Konfrontation mit dem Staat oder der Gesellschaft suchte.

Für das Leben in der Gemeinschaft gelte die Monogamie. Nebenfrauen seien daher verpönt. Der Vegetarismus sei zwar nicht verordnet, doch werde er für gut befunden.<sup>176</sup> – Solcherlei Regeln entsprachen den Wertvorstellungen vieler „progressiver“ chinesischer Intellektueller.

Diese neue Lebensordnung sollte erst im Kleinen verwirklicht werden, bis eines Tages die ganze Menschheit erfaßt sein würde, und dann jeder überall Freizügigkeit genießen könne, wofür als Kommunikationshilfe neben der jeweiligen Landessprache noch eine Weltsprache verbreitet werden müßte.<sup>177</sup>

Inzwischen hatte nun Mushakōji mit der Umsetzung dieses Ideals begonnen, und der Leser erfuhr daher auch von Zhou, wie der Tagesablauf geregelt wurde: von 7 bis 17 Uhr Feldarbeit, danach einige Stunden Zeit zu freier Verfügung, um 22 Uhr Licht aus, an Regentagen ab 11 Uhr häusliche Arbeiten. Auch die besondere Feiertagsordnung wurde vorgestellt.<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Es ist interessant festzustellen, daß dies auch bei sich explizit als „anarchistisch“ verstehenden Kommunen im Westen die Regel war.

<sup>175</sup> Vgl. Kimuras oben erwähnten Vorwurf, daß Mushakōji lieber schrieb, als auf dem Feld arbeitete. (Kimura S. 242).

<sup>176</sup> Kimura erwähnt, daß auch das Rauchen nicht gern gesehen wurde – worunter er persönlich offenbar sehr litt. (Kimura S. 246). Dieser „puritanische“ Ansatz, der den japanischen Anarchisten fremd war, wurde von chinesischer Seite ohne Probleme akzeptiert.

<sup>177</sup> Ob Mushakōji mit *sekaigo* 世界語 den allgemeinen Begriff von „Weltsprache“ oder speziell das Esperanto meinte, läßt sich schwer einschätzen. Das Esperanto war in Japan damals natürlich bekannt und üblicherweise mit dem allgemeinen Begriff belegt worden. Bereits der berühmte Schriftsteller Futabatei Shimei 二葉亭四迷 hatte sich 1906 sehr für das Esperanto stark gemacht. Außerdem war, wie wir sahen, Ōsugi Esperantist und mit ihm viele Anarchisten. 1914 kam Vasilij Erošenko (s.u.) zum ersten Mal nach Japan und pflegte – außer mit den Kreisen um Ōsugi – auch Kontakt zu dem Dramatiker Akita Ujaku 秋田雨雀, der später eine zentrale Figur der japanischen Esperantobewegung wurde und bei der Zeitschrift *Tanemaku hito* mitarbeitete, deren Initiatoren ja zum Kreis um Mushakōji gehört hatten. (Zu Erošenko in Japan siehe Fujii Shōzō 藤井省三: *Eroshenko no toshi monogatari* エロシエンコの都市物語 [Erošenko, nach Städten erzählt], Tokyo 1989, bes. Kap. 1). Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Mushakōji über das Esperanto Bescheid wußte. Ein explizites Engagement dafür ist mir von seiner Seite zwar nicht bekannt, allerdings wurde in der Zeitschrift *Atarashiki mura* bereits 1919 Zamenhofs Esperanto vorgestellt. (Siehe April-Nummer 1919. Der Beitrag war von Kimura Sōta, der aber im Mai das Dorf verließ und auch die Esperanto-Vorstellung abbrach). – Zuvor war in der März-Nummer eine Übersetzung von Zamenhofs Ausführungen zu seiner Weltanschauung, dem „Homaranismo“, erschienen. (März-Nummer 1919 S. 2–7). Außerdem erwähnte Zhou Zuoren Ende 1920, daß es Pläne gegeben habe, „Atarashiki mura“-Materialien auf Esperanto zu veröffentlichen. (Siehe seinen Artikel zu den wichtigsten „Atarashiki mura“-Materialien in *Piping* Nr. 4, S. 5).

<sup>178</sup> Zhou: „Riben de xincun“ S. 276.

Zhou Zuoren ließ es aber nicht mit einer Darstellung anhand der „Atarashiki mura“-Materialien bewenden, vielmehr verband er kurz darauf den Besuch bei seinen japanischen Schwiegereltern mit einem Aufenthalt im „Atarashiki mura“, um sich selbst ein Bild zu machen. Während er noch unterwegs war, gab es bereits erste Reaktionen auf seinen Artikel.

In der *Minguo ribao* 民國日報 (Tageszeitung „Republik“) erschien vom 29. 7. bis 2. 8. 1919 eine zurückhaltende Unterstützung von dem Politikwissenschaftler der Peking-Universität, Gao Yihan 高一涵 (unter Pseudonym),<sup>179</sup> allerdings mit gewissen Seitengedanken. Dieser Artikel wurde dann in die einflußreiche *Meizhou pinglun* 每週評論 („The Weekly Review“) Nr. 36, 24. 8. 1919, übernommen und von dort weiter in die Zeitung *Shishi xinbao* 時事新報 (Neueste Ereignisse), Beilage *Xuedeng* 學燈 (Leuchte des Lernens), vom 29. 8. 1919. Wie der Autor in seiner gesonderten Einleitung in *Meizhou pinglun* ironisch hinzufügte, sei das Thema gerade besonders aktuell, weil die Zeitschrift in Schwierigkeiten steckte, da sie wegen zu radikaler Äußerungen der Obrigkeit aufgefallen war und somit kurz vor dem Verbot stand. (*Meizhou pinglun* mußte mit der Folgenummer tatsächlich aufhören).<sup>180</sup> Daher sei es wohl besonders angebracht, sich wie in alten Zeiten „aufs Land zurückzuziehen“ und statt über Ideologien über Dörfer zu reden. In Japan mache derzeit das „Atarashiki mura“ von sich reden, und so stellte der Autor kurz Mushakōjis Ideen anhand u.a. der von Zhou übersetzten Passagen vor. Die Relevanz für China sah er darin, daß das Leben des Durchschnittschinesen unmenschlich sei, wogegen hier eine neue Lebensform geschaffen werde, die ein wahrhaft menschliches Leben ermöglichen könne. – Dennoch erweckt der Artikel den Eindruck, als ginge es weniger um eine Propagierung des „Atarashiki mura“, als um eine Kritik an den Zuständen in China.

Anders der Literaturkritiker Guo Shaoyu 郭紹虞. Er unterstützte Zhous Propagierung des „Atarashiki mura“ in einem Artikel in der Zeitschrift *Xinchao* 新潮 (Neue Welle),<sup>181</sup> wobei er sich ebenfalls auf die gleichen Materialien wie Zhou bezog. Guos Beitrag war euphorischer gehalten. In seinen Augen war das „Atarashiki mura“ der verwirklichte Sozialismus<sup>182</sup> und die Lösung sozialer Konflikte auf friedliche Weise. Nachdem ein erster ähnlicher Ansatz in China unterdrückt worden sei,<sup>183</sup> sei dies nun die Verkündung der frohen Botschaft. Niemand brauche sich davor zu ängstigen. Endlich werde die Vision eines Darwinschen Überlebenskampfes abgelöst von der Kropotkinschen Vision eines Lebens in „gegenseitiger Hilfe“. Der vermeintlich den Menschen eigene Egoismus sei nur

<sup>179</sup> „Hanlu“ 涵廬: „Wuzhexiaolu lixiang de xincun“ 武者小路理想的新村 (Mushakōjis ideales Neudorf). (Siehe *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvoluts, S. 259. Dort wird ein Abschnitt gegeben auf S. 256–259). Ich lege hier jedoch den kompletten Artikel aus *Meizhou pinglun* zugrunde.

<sup>180</sup> Die Zeitschrift wurde nachgedruckt: Peking 1954. Auf die Zeitschrift wird später noch eingegangen. Näheres zur Zeitschrift insgesamt siehe in *Wusi shiqi qikan jieshao* 五四時期期刊介紹 (Vorstellung der Zeitschriften der Zeit des Vierten Mai), 3 Bde., Peking 1979, Bd. 1, S. 41–62.

<sup>181</sup> Guos „Xincun yanjiu“ 新村研究 (Studie über das Neudorf) in *Xinchao* Bd. 2, Nr. 1, S. 59–67, erschien in der gleichen Nummer wie Zhous Bericht von seinem Aufenthalt im „Atarashiki mura“, nämlich in Bd. 2, Nr. 1 (Okt. 1919), konnte aber naturgemäß noch keine Reaktion auf denselben sein.

<sup>182</sup> Mushakōji hatte sich ja nicht mit dem Sozialismus identifiziert (s.o.).

<sup>183</sup> Guo bezog sich auf Sha Gan 沙淦 (s.o.), der 1912/13 mit anderen Mitgliedern von Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ eine Kommune hatte gründen wollen, aber dann von Yuan Shikai liquidiert worden war. (Siehe Guos „Xincun yanjiu“ S. 60).

von den gesellschaftlichen Umständen unnatürlicherweise hervorgebracht. Im Grunde kehre der Mensch so zurück zu einem vernünftigen Leben, in dem alle einander freiwillig dienen.<sup>184</sup>

Guo fügte als neue Information für die chinesischen Leser eine Übersetzung der Dorfregeln an.<sup>185</sup> Zwar hob er das Freiheitsmoment der Neudorf-Idee hervor, betonte aber in viel stärkerem Maße als Zhou den Altruismus. Außerdem ordnete er explizit das Neudorf der Kropotkinschen Auffassung von der „gegenseitigen Hilfe“ als Grundprinzip zu – dieses Erbe hatte Mushakōji nicht ausdrücklich anerkannt<sup>186</sup> – und grenzte es damit von der in der Gesellschaft allgemein vorherrschenden sozialdarwinistischen Auffassung ab. Auch seine Definition des „Atarashiki mura“ als „sozialistisch“ ging über Mushakōjis Aussagen hinaus, der sich ohnehin nicht gern als Anhänger irgendeines „Ismus“ präsentieren wollte (s.o.).

Direkt im Anschluß an Guos Artikel erschien nun Zhous Reisebericht, der die Theorie mit konkreten Erfahrungen ergänzen konnte. Im Plauderton ließ er den Leser im Detail seine Reise verfolgen, die den Charakter einer spirituellen Suche trug. Auf der Hinfahrt<sup>187</sup> sinnierte er über das Glück eines bäuerlichen Lebens, das er – bei aller harten körperlichen Arbeit – in geistigem Gleichgewicht sah. Die Intellektuellen, die Zhou stets mit „wir“ im Gegensatz zu „denen“ bezeichnete, litten dagegen unter ihrem unproduktiven Leben. Mit solchen Gedanken und Erwartungen kam er schließlich in die abgelegene Gegend, in der Mushakōji sein „Atarashiki mura“ begonnen hatte.<sup>188</sup> Dieser beherbergte ihn in seinem Haus, das in der Nähe des „Dorfes“ stand.<sup>189</sup> Das „Dorf“ zählte damals 19 Bewohner, eine Kuh, eine Stute, drei Ziegen, zwei Schweine,<sup>190</sup> zwei Hunde sowie einige Hühner, die allerdings nicht einmal genügend Eier für die Bewohner lieferten. Daher waren sie gezwungen, in der Nachbarschaft einzukaufen, was die umliegenden Bauern dazu nutzten, die Preise kräftig zu erhöhen. Die Neudörfler hofften zwar, in einigen Jahren und mit mehr Erfahrung in der Landwirtschaft<sup>191</sup> sich selbst versorgen zu können, hingen aber noch am

<sup>184</sup> Ibid. S. 61 und S. 64.

<sup>185</sup> Ibid. S. 65–66.

<sup>186</sup> Mushakōji wußte natürlich von Kropotkins Gedankengängen. Arishima Takeo, der mit ihm zur *Shirakaba*-Gruppe gehörte, hatte Kropotkin sogar besucht. Seine „Atarashiki mura“-Idee wollte Mushakōji aber wohl im Wesentlichen als originär darstellen und zögerte, sich vorgegebenen Gedankensystemen anzuschließen.

<sup>187</sup> Zhou war bereits im April 1919 nach Japan gefahren, unterbrach aber wegen der 4.-Mai-Ereignisse seinen Aufenthalt und besuchte das „Atarashiki mura“ erst bei der Fortsetzung seines Aufenthaltes im Juli. Siehe sein „Fang riben xincun ji“ 訪日本新村記 (Bericht meines Besuchs im Neudorf) in *Xinchao* Bd. 2, Nr. 1, Okt. 1919, S. 69–80. Dort S. 69.

Zu seinem Japan-Aufenthalt allgemein siehe auch sein „You riben zagan“ 游日本雜感 (Eindrücke auf meiner Japan-Reise) in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 6, 1. 11. 1919.

<sup>188</sup> Zhou schildert ausführlich die beschwerliche Reise aufgrund der mangelnden Verkehrsverbindungen, z. T. zu Fuß über Berghänge bei Dunkelheit.

<sup>189</sup> Das „Dorf“ bestand damals nur aus einem Wohnhaus, in dem ein Schlafsaal, eine Küche und ein Lesesaal untergebracht waren. Die Frauen schliefen bis zu Fertigstellung des neuen Gebäudes über dem Pferdestall. In Mushakōjis Haus wohnten außer ihm, seiner Frau und der Adoptivtochter noch drei Personen. (Zhou: „Fang riben xincun ji“ S. 72–73).

<sup>190</sup> Zwar sei Vegetarismus nicht verordnet, so Zhou, aber die Atmosphäre mache es schwer, an ein Schlachten zu denken. – Im übrigen hatte die Ernährungsweise wohl auch mit Sparsamkeit zu tun.

<sup>191</sup> Sie waren ja, wie Kimura schon moniert hatte, durchweg unerfahren darin.

finanziellen Tropf der Fördermitglieder und Mushakōjis. Außerdem waren sie ganz offensichtlich mit einer latenten Feindseligkeit der umliegenden Bauern konfrontiert.<sup>192</sup> – Dieser Punkt spielte in den späteren Erörterungen des Neudorfes häufig eine Rolle, da die Kritiker fragten, wie man denn auf die Vorbildfunktion des Neudorfes setzen könne, wenn schon die engsten Nachbarn abweisend reagierten. Zhou klagte die unfairen Praktiken der benachbarten Bauern zwar an, doch erklärte er sie als Mißverständnis, da sie die Neudörfler für reiche Leute hielten, die zum Hobby etwas gärtnern wollten. Im übrigen habe jede gute Sache noch Widerstände erlebt.<sup>193</sup>

Für Zhou war das Neudorf *die* Sache der Zukunft und für China von großem Nutzen, da es ein friedlicher Weg war. In Japan gebe es außer dem Dorf selbst noch mehrere Zweigstellen, in denen sich die Fördermitglieder versammelten und von denen er einige schließlich auf der Rückfahrt nach Tokyo noch besuchte. Im Dorf selbst verbrachte er vier Tage, jedoch – u.a. wegen des schlechten Wetters – nur einen halben Tag mit körperlicher Arbeit. Ihn beeindruckte die Tatsache, daß jeder klaglos zupackte, obwohl es keinerlei Zwang gab. Vielmehr sei die Strenge des persönlichen Gewissens am effektivsten, so daß niemand sich drückte. Nach kurzer Zeit auf den Feldern tat Zhou zwar jeder Knochen weh, doch sei er nie so glücklich gewesen. Außerdem habe er sich nicht mehr als Gast gefühlt, sondern als Teil dieser neuen Menschheit. Dieses Erlebnis bewies ihm, daß Brüderlichkeit entgegen allen Zweifeln wirklich möglich war.<sup>194</sup>

Als Erinnerung an seinen Besuch hinterließ Zhou ein Gedicht.<sup>195</sup> Wie er am Ende seines Reiseberichtes bekannte, hatte dieser Besuch ihm neue Hoffnung und Zuversicht gegeben, wofür er zutiefst dankbar sei.<sup>196</sup>

Zhou selbst war ganz offensichtlich in dieser Zeit in einer Krise, aus der er einen Ausweg suchte, und das „Atarashiki mura“ schien ihm ein Weg dazu, weshalb er sich auch so stark dafür engagierte. Wie schon seine Gedanken bei der Hinfahrt andeuteten, fühlte er sich als Intellektueller der Ausbeutung anderer schuldig. Selbst sein täglich Brot zu erarbeiten, würde den Einzelnen von diesem Schuldgefühl befreien. Hierin war Zhou übrigens etwas anders motiviert als Mushakōji. Zwar hatte dieser – wie sein *Shirakaba*-Kollege Ari-shima – ebenfalls ein gewisses Schuldgefühl,<sup>197</sup> doch stand es nicht so sehr im Vorder-

<sup>192</sup> Zhou berichtet, daß das Dorf ursprünglich noch mehr Gelände erwerben wollte, der Gebietsvorsteher aber astronomische Summen verlangte.

<sup>193</sup> Ibid. S. 74–75.

<sup>194</sup> Ibid. S. 76–77.

<sup>195</sup> Das Gedicht war kurz zuvor in *Xin qingnian* erschienen, und zwar in der Nummer, die seinen ersten „Atarashiki mura“-Artikel gebracht hatte. (Das Gedicht wurde in der japanischen Zeitschrift *Atarashiki mura* in der August-Nummer [S. 2] veröffentlicht). Ursprünglich wollte er ein Gedicht Tao Yuanmings hinterlassen. Möglicherweise war seine Vorliebe für Tao mit ein Grund, daß Mushakōji den Dörflern dessen Gedichte als Lektüre empfahl. (Taos Gedichte zählten 1927 zum empfohlenen Lesestoff. Siehe Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 16). Auch sei nochmals daran erinnert, daß Tao, Autor der berühmten Utopie „Pfir-sichblütenquelle“, natürlich für eine Kommune wie „Atarashiki mura“ eine passende Lektüre abgab.

Zhou erwähnt im übrigen, daß Mushakōji sich damals intensiv mit Konfuzius und Jesus befaßte und zwei *Lunyu*-Abschnitte für die Dörfler ausgewählt hatte, die an die persönliche Moralität appellierten. (Zhou: „Fang riben...“ S. 78).

<sup>196</sup> Ibid. S. 80. Von japanischer Seite wurde über seinen Besuch in der Zeitschrift *Atarashiki mura*, August-Nummer 1919, berichtet.

<sup>197</sup> Vgl. Ōtsuyama S. 53–54.

grund. Mushakōji hatte eine stärker missionarische Ausrichtung und war sich seiner selbst gewiß. Zhou hingegen suchte nach geistiger Führung. Arishima wiederum verzweifelte, wie sein berühmtes „Manifest“ erkennen läßt,<sup>198</sup> obwohl er seinen Landbesitz 1922 an die Pächter verschenkte. Bald darauf brachte er sich um.<sup>199</sup>

Zhou war besonders von der Wertschätzung des Individuums bei Mushakōjis Neudorf-Projekt angetan, und er verbreitete durch Artikel, Briefe und Vorträge dieses Ideal, wobei er sich auch bemühte, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu anderen Entwürfen für eine „neue Lebensform“ herauszustellen. Solche Entwürfe mehrten sich im China des Vierten-Mai und bildeten geradezu eine neue Strömung (s.u.).

Im November 1919 hielt Zhou einen Vortrag über den „Geist des Atarashiki mura“, der wiederum in *Xin qingnian* veröffentlicht wurde.<sup>200</sup> Darin benannte er als die zwei zentralen Gedanken des „Atarashiki mura“ die Pflicht eines jeden zur Arbeit (wofür er wiederum ein Anrecht auf alles Lebensnotwendige habe), sowie die volle Entfaltung der Persönlichkeit bei Erfüllung der Pflicht gegenüber der Menschheit. Diese Ideen seien nicht irgendeiner ökonomischen Theorie entsprungen und daher nicht einer sozialistischen Richtung zuzuordnen, sondern gründeten allein auf der Einsicht des Gewissens. Daher sei das Wesentliche daran die geistig-moralische Seite.<sup>201</sup> – Damit reagierte Zhou auch indirekt auf die „sozialistische Vereinnahmung“ des „Atarashiki mura“, wie sie Guo Shaoyu betrieben hatte.

Die heutige Gesellschaft gewähre einigen Privilegien, die sie nur durch die Ausbeutung anderer erhalten könnten. Primär müsse man daher fordern, daß jeder sich seinen Lebensunterhalt verdiene. Wenn jedoch jeder seine Arbeitspflicht erfülle, solle ihm auch frei zustehen, was er benötige. Schließlich habe jeder das Recht auf Leben, auch wenn er z.B. krank oder behindert ist und daher nichts oder weniger leisten kann. Ein Lohnsystem dagegen würde das Recht auf Leben fälschlich an die Arbeitsleistung koppeln.<sup>202</sup>

Was den Weg des „Atarashiki mura“ von vielen anderen gesellschaftlichen Bewegungen unterscheide, sei die Wertschätzung des Individuums als solchem und damit der Ansatz, die Gesellschaft durch die Veränderung des Einzelnen zu reformieren. Ansonsten werde das Individuum nur wieder instrumentalisiert, wie es ja schon im Militarismus des Weltkrieges geschehen war.<sup>203</sup>

Anhand dreier Beispiele, die in China als Alternativen bestanden bzw. geplant waren, hob Zhou den besonderen Charakter des „Atarashiki mura“ hervor: In Nanjing wollte man nach amerikanischem Vorbild eine Agrarkommune als GmbH mit den Mitgliedern als Aktionären einrichten. Damit aber setze man Mitglieder voraus, die kapitalkräftig sind. Außerdem fördere das Lohnsystem eine am Materiellen orientierte Einstellung. In Peking wiederum plante man eine Gesellschaft, die sich für die Verbesserung der Lebensbe-

<sup>198</sup> Siehe dazu Wolfgang Schamoni: „Arishima Takeos ‘Ein Manifest‘“ in *NOAG* 151, 1992, S. 63–80.

<sup>199</sup> Den Entschluß, seinen Landbesitz zu verschenken, hatte er schon länger gefaßt, setzte ihn aber erst 1922 um. 1923 ging er, wie erwähnt, mit seiner verheirateten Geliebten in den Freitod.

<sup>200</sup> „Xincun de jingshen“ 新村的精神 (Der Geist des Atarashiki mura) in *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2, 1. 1. 1920, S. 129–134.

<sup>201</sup> *Ibid.* S. 129.

<sup>202</sup> *Ibid.* S. 130.

<sup>203</sup> *Ibid.* S. 131. Zhou dachte hier aber wohl auch an die chinesischen Erfahrungen mit den Warlord-Regimen, die ihrerseits zahllose Menschenleben verschlissen.

dingungen der Arbeiter einsetzen wollte und sich an den Narodniki orientierte. Damit bilde man aber eine Funktionärschicht. Das „Atarashiki mura“ dagegen beginne selbst ein neues Leben und lehre niemanden. Schließlich habe ein Projekt in Shanghai Schlagzeilen gemacht,<sup>204</sup> das sich selbst als „Neudorf“ bezeichnete (und in Japan als Nachahmung des „Atarashiki mura“ aufgefaßt wurde), aber de facto ganz anders ausgerichtet sei: statt die Einzelnen zu verändern, setzte man dort darauf, die Menschen zu besseren Bürgern zu machen, und behalte daher die Institutionen der Gesamtgesellschaft wie Verwaltung, Justiz und Polizei bei. So etwas aber sei im „Atarashiki mura“ längst überwunden.<sup>205</sup>

Im Februar 1920 erklärte Zhou sein Haus zur Peking-Zweigstelle des „Atarashiki mura“, empfahl Interessierte weiter<sup>206</sup> und betrieb Propaganda-Arbeit durch Vorträge und schriftliche Beiträge, in denen er auch Einwände und Unterschiede zu verwandten Unternehmungen diskutierte.<sup>207</sup> Dabei knüpfte er auch an Vorstellungen an, die in China sofort mit dem „Atarashiki mura“ assoziiert wurden. So zog er in seinem Vortrag „Ideal und Praxis des Neudorfes“ mehrfach Parallelen zu Kropotkins Gedanken der „gegenseitigen Hilfe“, obwohl Mushakōji selbst diesen nur selten erwähnte und mehr die Eigenständigkeit seines Projektes betont hatte. In China dagegen war dieser Gedanke als Korrektiv einer sozialdarwinistischen Konkurrenzgesellschaft gerade sehr populär und ein wichtiger Hintergrund für die Rezeption des „Atarashiki mura“. Auch sonst stand Kropotkin bei Zhou

<sup>204</sup> Zhou gibt als Örtlichkeit nur „Longhua“ 龍華 an, doch da er in seinem Brief nach Japan, in dem er dieses Projekt als dem „Atarashiki mura“ unähnlich charakterisiert, die Lage mit „bei Shanghai“ angibt, handelte es sich wohl um den gleichnamigen Stadtteil in Shanghai.

<sup>205</sup> Ibid. S. 133. Offenbar hatte man auch in Japan gedacht, dieses „Neudorf“ sei am „Atarashiki mura“ orientiert, denn Zhou wies in seinem ersten Brief nach der Rückkehr nach China explizit darauf hin, daß dem nicht so sei. (Siehe die Zusammenstellung der Zhou-Materialien aus alten *Atarashiki mura*-Nummern in *Atarashiki mura* August 1992, S. 21). – Eine inhaltliche Skizze, die vermutlich dieses Projekt betraf, läßt sich einem Artikel in der *Shishi xinbao* vom 28. 8. 1919, Beilage *Xuedeng*, Seite 3, entnehmen: „Jiegeng“ 子耕: „Wo duiyu xincun de yijian“ 我對於新村的意見 (Meine Ansicht zum Neudorf). (Die *Shishi xinbao* hatte in der zweiten Jahreshälfte 1919 stets eine Kolumne zur Frage des „neuen Lebensstils“). – Daß man in Japan dachte, dieses Projekt orientiere sich am „Atarashiki mura“, geht aus einem Gedicht Mushakōjis in *Atarashiki mura*, Juli-Nummer 1919, hervor, welches einem „chinesischen Bruder“ gewidmet ist, der in der „Gegend von Suzhou“ die „Atarashiki mura“-Bewegung unter seinen Landsleuten verbreiten wolle. Zhou korrigierte somit in seinem Brief auch die vermutete Örtlichkeit von Suzhou auf Shanghai. (Im übrigen distanzierte sich Mushakōji hier im Zusammenhang mit dem Gedicht [noch] von der japanischen Chinapolitik). (Siehe *Atarashiki mura* Juli 1919, S. 8–10).

<sup>206</sup> Es stießen aber auch Chinesen ohne seine persönliche Vermittlung zur „Atarashiki mura“-Bewegung. So kamen einige chinesische Auslandsstudenten, die sich in Japan aufhielten, dazu. Laut der historischen Übersicht Watanabes (*Nenpyō keishiki* ...) kamen, wie erwähnt, 1920 zwei Chinesen zu Besuch ins Dorf. (Einer, nämlich Tong Yixin, verfaßte einen Bericht, der in der *Chenbao* 晨報 [Morgenzeitung] am 2. 6. 1920 erschien. – Ein Auszug findet sich auch in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvolut, S. 288–289. – Darin berichtete er von vielen Fortschritten, die seit Zhou's Besuch gemacht worden seien, und unterstrich besonders die künstlerischen und quasi-religiösen Aspekte). Auch der 1930 zeitweilig im Dorf lebende Chineser (s.o.) kam offenbar nicht über Zhou's Vermittlung.

<sup>207</sup> Siehe z.B. den Briefwechsel im März 1920 in der Zeitschrift *Gongxue* 工學 (Arbeit und Studium), Bd. 1, Nr. 5. Außerdem hielt er am 19. 6. 1920 einen Vortrag „Xincun de lixiang yu shiji“ 新村的理想與實際 (Ideal und Praxis des Neudorfes), abgedruckt in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, vom 28. 6. 1920, S. 1, bzw. in *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 14 (25. 7. 1920). (Auch aufgenommen in Zhou's *Yishu yu shenghuo* 藝術與生活 [Kunst und Leben], Peking 1926, S. 425–439), und im Dezember 1920 wies er in der Zeitschrift *Piping* 批評 (Kritik) Einwände gegen das „Atarashiki mura“ zurück (s.u.).

Argumentation oft unausgesprochen Pate. Dennoch blieb für Zhou die stärkste Anziehungskraft am „Atarashiki mura“ die Suche nach Gerechtigkeit auf friedlichem Wege, ohne dabei die Individualität und natürlich gegebene Unterschiede (sei es der Befähigung, sei es geschlechtsspezifische Gegebenheiten) einplanieren zu wollen. M.a.W.: es verkörperte für ihn die geglückte Verbindung von Freiheit und Gerechtigkeit. Durch diese „sanfte“ Revolution erübrigte sich dann auch die Notwendigkeit, alte Strukturen gewaltsam zu zerschlagen.<sup>208</sup>

An eine eigene „Atarashiki mura“-Gründung dachte Zhou allerdings nicht, nicht zuletzt, weil es an Finanzmitteln fehlte.<sup>209</sup> Daß es aber offenbar schon umgehend Anfragen an Zhou gegeben hatte, ob man dem „Atarashiki mura“ beitreten könne, zeigt Zhous Antwort auf einen Brief, der in *Xin qingnian* im November 1919 veröffentlicht wurde.<sup>210</sup> Darin vertröstete er den Interessenten, daß selbst für japanische Beitrittswillige noch nicht genug Gelegenheiten vorhanden seien. Eine chinesische Gründung sei natürlich wünschenswert, aber nicht in Sicht. Zwar war Zhou nicht der einzige, der Mushakōji und sein „Atarashiki mura“ bekannt machte,<sup>211</sup> doch hätte er wohl noch am ehesten zu einer Gründung beitragen können.

Dafür stellte Zhou aber Mushakōji weiter seinen Landsleuten vor, wobei er auch deutlich machte, daß dieser sich durchaus für China interessierte und – obwohl Japaner – die aggressive japanische Chinapolitik nicht befürwortete. So übersetzte Zhou in *Xin qingnian* im Februar 1920 Mushakōjis „Brief an einen unbekanntem chinesischen Freund“,<sup>212</sup> den dieser anlässlich Lu Xuns Übersetzung seines Dramas „Traum eines Jugendlichen“ verfaßt hatte.<sup>213</sup> In diesem Brief äußerte Mushakōji Sorge über China.<sup>214</sup> Zhou fügte noch Auszüge aus dem Gedicht Mushakōjis für „einen chinesischen Bruder“, das in *Atarashiki mura* Juli 1919 erschienen war und sich an den vermeintlichen Nachahmer des „Atarashiki mura“ in China richtete, an, in dem Mushakōji sich von der japanischen Politik distanziert hatte. Dies brachte Zhou die Zustimmung Cai Yuanpeis und Chen Duxius 陳獨秀 (dem damaligen Herausgeber von *Xin qingnian*) ein.<sup>215</sup>

<sup>208</sup> Siehe z.B. in Zhous „Xincun de lixiang yu shiji“ (*Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, 28. 6. 1920, S. 1, bzw. in seinem *Yishu yu shenghuo* S. 435–436), seine Erläuterung, daß durch freie Eheschließungen die Familie nicht mehr die Unterdrückungsfunktion haben werde, die man ja besonders in der Vierten-Mai-Zeit bekämpfte, und sie daher weiter bestehen könne!

<sup>209</sup> Siehe Zhous Antwort auf die Einwände von Huang Shaogu 黃紹谷 in *Piping* Nr. 5, 26. 12. 1920, S. 4, (auch abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, Peking 1979, S. 197). (Der Herausgeber hatte Zhous Antwort der Kritik Huangs angefügt und das Ganze unter dem Titel „Xincun de taolun“ 新村的討論 [Erörterung des Neudorfes] veröffentlicht. Siehe *Piping* Nr. 5, S. 3–4, bzw. *Wusi shiqi de shetuan* S. 195–199). Chow („Chou Tso-jen...“ S. 119) vermutet, daß Zhou ohnehin keine Gründung beabsichtigte.

<sup>210</sup> „Da Yuan Junchang jun“ 答袁濬昌君 (Antwort an Herrn Yuan Junchang), verfaßt am 16. 9. 1919, abgedruckt in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 6 (Nov. 1919), S. 657.

<sup>211</sup> Siehe z.B. einige Belege in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvoluts, Kap. 14. So übersetzte nicht nur Huang Rikui, wie erwähnt, Mushakōjis *Atarashiki mura no setsumei* in *Guomin*, Bd. 2, Nr. 1, November 1919, sondern im Dezember erschien noch Xie Yingbos 謝嬰白 (wohl = 謝英白) Vorstellung Mushakōjis in der anarchistisch geprägten *Minxing* 閩星 (Fujian-Stern) Nr. 7 (22. 12. 1919) (s.u.). (Xie Yingbo war ein alter Freund Shifus).

<sup>212</sup> *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 3, 1. 2. 1920.

<sup>213</sup> Die Übersetzung Lu Xuns erschien ja, wie angemerkt, seit Januar in *Xin qingnian*.

<sup>214</sup> *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 3, 1. 2. 1920, S. 47–48.

<sup>215</sup> *Ibid.* S. 50–52.

Immerhin regte Zhous Propagierung des „Atarashiki mura“ aber die Entstehung von Gruppen an, die zumindest planten, ein „Neudorf“ aufzubauen.<sup>216</sup> Außerdem kooperierte Zhou, obwohl er sich stark mit der „Atarashiki mura“-Idee identifizierte, auch mit verwandten Projekten, die nun in China wie Pilze aus dem Boden schossen.

**Chinesische Entwürfe neuer Lebensformen:** Unter diesen Projekten machte besonders die „Gongdu huzhutuan“ 工讀互助團 (Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium) (s.u.) in Peking von sich reden und wurde anfänglich von vielen Professoren der Peking-Universität, u.a. Zhou Zuoren, unterstützt.<sup>217</sup> Allerdings hatte es zuvor schon einige Versuche einer alternativen Lebensform in China gegeben, die ebenso Pate standen für die Welle der Kommunebildungen in China wie das „Atarashiki mura“. Hier sind zum einen natürlich die Bemühungen der chinesischen Anarchisten in Frankreich zu nennen (s.o.), zum anderen die in China kurz nach Gründung der Republik geplanten Kommune Gründungen (Liu) Shifus und Zhang Jis zusammen mit der „Sozialistischen Partei Chinas“. Im letzteren Fall war auch bereits der Begriff „xincun“ gefallen!<sup>218</sup> Stützpfiler solcher Ansätze war Kropotkins Konzept der „gegenseitigen Hilfe“, das insbesondere in Anbetracht der Selbstzerfleischung Europas im Ersten Weltkrieg als Manifestation des „Kampfes ums Dasein“ zusätzlich an Attraktivität als Alternative gewann. Manche sahen darin sogar die „Rettung der Nation“, womit die „gegenseitige Hilfe“ völlig unanarchistischen Zielen untergeordnet wurde!<sup>219</sup>

Der Begriff *huzhu* 互助 (gegenseitige Hilfe) wurde weithin bekannt, und eine Reihe von Initiativen beriefen sich darauf. 1917 gründete Yun Daiying 惲代英, später bekannter Kommunist, aber damals noch am Anarchismus interessiert,<sup>220</sup> in Wuchang die „Gesellschaft für gegenseitige Hilfe“ („Huzhushe“ 互助社), deren Ziel es war, die Persönlichkeit der Mitglieder im Sinne einer solchen Lebenseinstellung zu formen. Die Aktivitäten

<sup>216</sup> So etwa die im April 1920 entstandene „Xinrenshe“ 新人社 (Gesellschaft neuer Menschen) (s.u.).

<sup>217</sup> Zu den Förderern zählten auch u.a. Li Dazhao, Chen Duxiu, Cai Yuanpei und Hu Shi. (Siehe „Gongdu huzhutuan mukuan qishi“ 工讀互助團募款啟事 [Spendenaufwurf der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium] in *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2, 1. 1. 1920, S. 185–188, dort S. 185). (Siehe auch *Xin-chao* Bd. 2, Nr. 2, S. 395–398 mit identischem Text).

Zur Beziehung zwischen der „Gongdu huzhutuan“ und Zhous Neudorf siehe auch Ni Moyan: „Zhou Zuoren xuanchuan xincun yundong ...“.

<sup>218</sup> Siehe „Xincun wenti“ 新村問題 (Das Neudorf-Problem) in *Rendao zhoubao* 人道週報 („Hina Socialist“) Nr. 21a, Jui 1913. – Bei Gao Fang 高放 und Huang Daqiang 黃達強 (Hrsg.): *Shehuizhuyi sixiangshi* 社會主義思想史 (Geschichte des sozialistischen Denkens), Bd. 2, Peking 1987 (S. 923), wird zwar Jiang Kanghu (der Initiator der „Sozialistischen Partei Chinas“) als erster Propagierer der *xincun*-Idee in China identifiziert, aber dies fälschlicherweise mit Mushakōjis „Atarashiki mura“ in Zusammenhang gebracht. Letzteres entstand ja 1918!

<sup>219</sup> Siehe z.B. (Shen) Xuanlu (深) 玄廬, einer der maßgeblichen Initiatoren der Vierten-Mai-Zeitschrift *Xingqi pinglun* 星期評論 (Wochenkritik), in Nr. 6 derselben: „Jingzheng yu huzhu“ 競爭與互助 (Konkurrenz und gegenseitige Hilfe) (S. 3). Er verstand die „gegenseitige Hilfe“ im übrigen nicht als spezifisches Konzept Kropotkins, sondern eher im Sinne des Vierten-Mai-Ideals einer „demokratischen“ und modernen Nation. – Allerdings bemühte sich die Zeitschrift auch, Kropotkins Anarchismus bekannt zu machen. So wurde sein *L'état: son rôle historique* in Fortsetzung übersetzt (von Xu Suzhong 徐蘇中 in Nr. 36, 8. 2. 1920, bis Nr. 42, 21. 3. 1920) (s.u.).

<sup>220</sup> Nach seinem Tagebuch vom 9. 9. 1919 hing er bereits sieben Jahre dem Anarchismus an. (Yun Daiying 惲代英: *Yun Daiying riji* 惲代英日記 [Tagebuch Yun Daiyings], Peking 1981, S. 624).

beschränkten sich allerdings auf ein tägliches Zusammentreffen, bei dem jeder nach einigen Minuten Sitzmeditation<sup>221</sup> und der Verlesung des Protokolls der vorigen Sitzung über seinen Tag Bericht erstattete. Nach der Rezitation einer „gegenseitigen Ermutigungs“-Formel (*huliwen* 互勵文) war die Versammlung beendet.<sup>222</sup>

Diese an buddhistische Meditations- und Beichtpraxis erinnernden Sitzungen<sup>223</sup> sollten dem Einzelnen ermöglichen, sich selbst zu prüfen, inwieweit er der Aufgabe, sich selbst und anderen weiterzuhelfen, nachgekommen war. Konkret verstand man darunter, daß der Einzelne sich selbst an bestimmte Gelübde hielt,<sup>224</sup> daß man gemeinsame Entscheidungen traf und sich um die anderen kümmerte.<sup>225</sup>

Wie aus dem jeweils als Sitzungsende rezitierten Text hervorgeht, war die Motivation zu einem solchen Vorgehen darin begründet, daß China in einer tiefen Krise steckte und es deswegen patriotische Pflicht sei, alles zu tun, was man könne, um dem Vaterland und Volk zu helfen.<sup>226</sup>

Ganz offensichtlich schien den Mitgliedern der Weg der moralischen Erneuerung der einzig gangbare, und insofern waren sie – abgesehen vom traditionell konfuzianischen Element – auch den Ideen des „Atarashiki mura“ verwandt. Die Vereinigung regte manche Nachahmer an und ging selbst durch äußerliche Transformationen. Neben dem Begriff *huzhu* wurden auch dem Konfuzianismus entstammende Bezeichnungen verwandt, um die Gruppen zu benennen, etwa *ren* 仁 oder *furen* 輔仁 (die Mitmenschlichkeit unterstützen) beziehungsweise *rixin* 日新 (tägliche Erneuerung) und schließlich *liqun* 利群 (der Menge bzw. dem Volk nützen).<sup>227</sup> Die Mitglieder waren häufig dieselben Personen. Diese eher diffuse Bewegung faßte erst nach Zhous Propagierung des „Atarashiki mura“ den Entschluß, auch konkret eine neue Lebensform anzugehen.<sup>228</sup> Ursprünglich hatte man aufs Land ziehen wollen, aber unter dem Einfluß der Pekinger „Gongdu huzhutuan“ entschloß sich Yun Daiying 1920, eine „Buchgesellschaft zum Nutzen des Volkes“ („Liquan shushe“ 利群書社) in der Stadt einzurichten.<sup>229</sup> Dort verkaufte man „progressive“ Literatur, um ein gemeinschaftliches Leben zu finanzieren. Allerdings wollte Yun Daiying auch auf dem

<sup>221</sup> Der hier offensichtliche buddhistische Einfluß ist sehr bemerkenswert und zeigt wiederum, daß Buddhismus und Anarchismus in China zeitweise enger zusammenhängen als gemeinhin angenommen.

<sup>222</sup> Siehe *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 1, S. 118. Veröffentlicht wurde dies allerdings erst in der 1920 gegründeten Zeitschrift *Huzhu* 互助 (Gegenseitige Hilfe).

<sup>223</sup> Natürlich war solch buddhistisches Erbgut auch in den Neokonfuzianismus eingegangen und somit über rein buddhistische Kreise hinausgewachsen. Insofern ließe sich auch von neokonfuzianischem Einfluß sprechen, zumal viele Mitglieder dieser Gruppe zugleich auch in der „Gesellschaft zur täglichen Erneuerung“ (ein typisch konfuzianischer Begriff) aktiv waren. Allerdings geht aus Yun Daiyings Tagebuch explizit hervor, daß er damals buddhistische Schriften las. (*Yun Daiying riji* S. 73 und S. 83). – Lu Zhe (S. 222) hingegen führt in diesem Zusammenhang protestantische Einflüsse an, die mir allerdings sekundär erscheinen.

<sup>224</sup> Genannt werden: 1. Nicht über Fehler anderer zu lästern. 2. Nicht zu resignieren. 3. Andere nicht schlecht zu behandeln. 4. Nichts Unvorteilhaftes zu tun. 5. Nichts zu verschwenden. 6. Nicht liederlich zu sein. 7. Nicht Unsitten zu frönen. 8. Nicht hochmütig zu sein.

<sup>225</sup> *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 1, S. 118–119.

<sup>226</sup> *Ibid.* S. 123.

<sup>227</sup> *Ibid.* S. 123 und S. 138 ff.

<sup>228</sup> *Ibid.* S. 125.

<sup>229</sup> *Ibid.* S. 126.

Land aktiv werden,<sup>230</sup> und zwar eine Schule einrichten, Landwirtschaft betreiben und eine gemeinsame Wohnstatt bauen. Er distanzierte sich von einer rein ländlichen Kommune als „Einsiedelei“, aber er sah darin eine Art Verankerung für weitere städtische Aktivitäten.<sup>231</sup> Seine konkreten Vorstellungen hatten allerdings viel Ähnlichkeit mit dem Modell „Atarashiki mura“, obwohl er dies als „individualistisch“ kritisierte und sich selbst dagegen als Vorkämpfer für die Gesamtgesellschaft präsentierte.<sup>232</sup>

Wie Yun Daiying hatte auch Mao Zedong schon vor der Propagierung des „Atarashiki mura“ durch Zhou die Idee, eine Kommune zu errichten, die Studium und Arbeit verbinden sollte, aber es fehlten ihm die Mittel, Land zu erwerben. Auch waren seine Vorstellungen noch vage. Erst nach Zhous Propagierung des japanischen Experimentes entwickelte Mao seine Pläne eines kommunistischen Dorfes weiter, das die Klassengegensätze überwinden sollte durch ein halb werktätiges, halb dem Studium gewidmetes Leben.<sup>233</sup> Er suchte Zhou sogar auf, um mit ihm darüber zu sprechen.<sup>234</sup>

Die einflußreichste praktische Umsetzung solcher Ideen in China war dann die schon mehrfach erwähnte „Gongdu huzhutuan“ in Peking, die ihre Inspiration – wie der Name schon anzeigt – einmal aus dem praktischen Ideal der Verbindung von Arbeit und Studium, wie es in China schon seit einiger Zeit propagiert wurde, bezog, zum anderen ideologisch von Kropotkins geradezu zu einem Schlagwort gewordenen Begriff der „gegenseitigen Hilfe“, und zum dritten aus dem konkreten Vorbild von Mushakōjis „Atarashiki mura“.<sup>235</sup>

Einen zumindest indirekten Einfluß dürfte auch Tolstoj's Forderung nach körperlicher Arbeit für jedermann gehabt haben, da das Wort von der „Heiligkeit der Arbeit“ oft beschworen wurde.<sup>236</sup>

Der Hauptinitiator Wang Guangqi 王光祈, zentrale Persönlichkeit der „Shaonian zhongguo“ 少年中國 (Junges China)-Gruppe mit gleichnamiger Zeitschrift und damals vom Anarchismus beeinflusst, trug sich seit Mitte 1919 mit dem Gedanken einer Kom-

<sup>230</sup> Siehe seinen einflußreichen Text: „Weilai de meng“ 未來的夢 (Zukunftstraum) in *ibid.* S. 182–197. Dort S. 184 ff.).

<sup>231</sup> Siehe *ibid.* S. 190. Er hoffte insbesondere auf Einkünfte, die dann den städtischen Unternehmungen zugeführt werden könnten.

<sup>232</sup> *Ibid.* S. 196. Siehe auch Yun Daiyings „Lun shehuizhuyi“ 論社會主義 (Über Sozialismus) in *Shaonian zhongguo* 少年中國 (Junges China) Bd. 2, Nr. 5 (Nov. 1920), S. 1–6, bes. S. 2 und S. 6.

<sup>233</sup> Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 120–122. Maos Plan war in *Hunan jiaoyu* 湖南教育 (Erziehung in Hunan) im Dezember 1919 erschienen. (Siehe die englische Übersetzung in Stuart R. Schram [Hrsg.]: *Mao's Road to Power. Revolutionary Writings 1912–1949*, Bd. 1: *The Pre-Marxist Period, 1912–1920*, Armonk et al. 1992, S. 450–456).

<sup>234</sup> Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 122.

<sup>235</sup> Dies arbeitet Deng Ye 鄧野 gut heraus in seinem Artikel „Wusi shiqi de gongdu huzhu zhuyi jiqi shijian“ 五四時期的工讀互助主義及其實踐 (Die Idee der gegenseitigen Hilfe bei Arbeit und Studium und ihre Realisierungen in der Vierten-Mai-Zeit) in *Wen shi zhe* 文史哲 (Literatur, Geschichte, Philosophie) 1982, Nr. 6, S. 21–27. Siehe auch die Buchpublikation zum Thema „Arbeit und Studium“: Guo Sheng 郭筌: „Wusi“ shiqi de gongdu yundong he gongdu sichao 五四時期的工讀運動和工讀思潮 (Die Bewegung für Arbeit und Studium und die ideelle Strömung für Arbeit und Studium in der Vierten-Mai-Zeit), Peking 1986.

<sup>236</sup> Zur Vorstellung Tolstoj'scher diesbezüglicher Ideen in China siehe *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 2 des 2. Dreierkonvoluts, Kapitel 10 (bes. Abschnitt 6).

mune,<sup>237</sup> organisierte aber erst im Winter 1919/20 die „Gongdu huzhutuan“. Im Dezember 1919 veröffentlichte er seinen Artikel „Neues Leben in der Stadt“,<sup>238</sup> womit er sich von dem ländlichen Modell Mushakōjis absetzte, da kein Stück Land vorhanden sei und ohnehin die potentielle Klientel aus dem städtischen Milieu stammte.<sup>239</sup> Die „Gongdu huzhutuan“, die Wang Guangqi im Januar 1920 vorstellte,<sup>240</sup> sah vor, daß jeder mindestens vier Stunden täglich Arbeit verrichten sollte, andererseits dafür das Lebensnotwendige sowie die Schulgebühren gestellt bekomme. Als Arbeiten waren außer der Kantine und Wäsche- waschen vor allem Tätigkeiten vorgesehen, die den studentischen Hintergrund verrieten, etwa Buchbinden oder Herstellung von Tusche. In Versammlungen sollten per Wahl im Turnus verschiedene Sonderfunktionen zugewiesen werden. Um sicher zu stellen, nicht die falschen Mitarbeiter zu bekommen, konnte man nur auf Empfehlung Mitglied werden und bei Nachlässigkeit ausgeschlossen werden.

Zunächst wurden drei Untergruppen aufgestellt, die je für sich wirtschafteten, eine davon für Frauen. Eine detaillierte Aufstellung sollte klären, was jede Gruppe zu tun hatte und wie eine ausgeglichene Bilanz erreicht werden würde.

Wang bemühte sich, seiner Gruppe ein eigenes Profil in impliziter Abgrenzung von ähnlichen Unternehmungen bzw. Vorstellungen zu geben. Im Gegensatz zu karitativen Tätigkeiten im Sinne einer Finanzierung des Studiums für arme Studenten gehe es hier darum, eine „unblutige wirtschaftliche Revolution“ zu vollziehen, also eine neue Gesellschaft zu schaffen. Auch sei dies keiner Berufsschule vergleichbar, denn die Mitglieder würden nicht nach technischen Fähigkeiten ausgewählt, sondern nach geistig-moralischen Kriterien. Drittens sei die Gruppe nicht mit Kooperativen gleichzusetzen, da diese zum einen eine Kapitalgemeinschaft seien, die sich die Zinsen aufteilte, wohingegen die „Gongdu huzhutuan“ sich nicht auf Kapitalgemeinschaft gründe; zum anderen falle hier der Überschuß an die Gruppe, nicht die Einzelnen. Weiter sei es keine eigene Schule, die Arbeit und Studium verbinde (wie die Vorbereitungsschulen für die Frankreich-Programme der Gruppe um Li Shizeng), sondern die Mitglieder frequentierten verschiedene Schulen; noch könne von einer Gruppe von Ästheten die Rede sein, da jeder hart arbeite. Andererseits sei Arbeit eben auch nicht alles, daher sei die Gruppe nicht bloß ein Arbeitskollektiv.<sup>241</sup>

Die Gruppe erhielt Unterstützung von einer Reihe prominenter Intellektueller, die in verschiedenen Beiträgen die Thematik von idealen Lebensgemeinschaften allgemein und der geplanten „Gongdu huzhutuan“ im besonderen diskutierten. Weithin gelesen wurde etwa Li Dazhaos 李大釗 in der *Xingqi pinglun* veröffentlichter Artikel „Meilijian zhi zongjiao xincun yundong“ 美利堅之宗教新村運動 (Die amerikanische religiöse Neudorfbewegung),<sup>242</sup> worin er die amerikanischen religiösen „Neudörfler“, i.e. Kommunen, vor-

<sup>237</sup> Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 125 bzw. Guo Sheng S. 49. Daß Wang den Anarcho-Kommunismus und besonders die Idee der „gegenseitigen Hilfe“ schätzte, zeigt z.B. sein Artikel über Anarcho-Kommunismus und Staatssozialismus in *Meizhou pinglun* Nr. 18, S. 3 (s.u.).

<sup>238</sup> Ursprünglich in *Chenbao* 晨報 (Morgen-Zeitung), 4. 12. 1919, nochmals enthalten in seinem größeren Artikel „Gongdu huzhutuan“ in *Shaonian zhongguo* 少年中國 (Junges China) Bd. 1, Nr. 7, Januar 1920. (Siehe *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 369–380).

<sup>239</sup> *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 372.

<sup>240</sup> *Ibid.* S. 373–377.

<sup>241</sup> *Ibid.* S. 379.

<sup>242</sup> Erschienen in *Xingqi pinglun* Nr. 31, Neujahrsausgabe 1920, Teil 1, S. 1–4.

stellte. In seinen Augen teilte sich der amerikanische Sozialismus in einen „utopischen“ und einen „historischen“. Der utopische habe zu Kommunebildungen geführt, von denen es religiöse, die von Owen<sup>243</sup> und die von Fourier inspirierten sowie die Icarier gebe. Der historische Sozialismus, auf Marx basierend, äußere sich dagegen in politischen Bewegungen. Damit hatte er die „Neudörfer“ – der Begriff war somit synonym für „Kommune“ geworden – zur Kehrseite soziopolitischer Aktivität erklärt. Li Dazhao, der ja bald als führender Kommunist für letztere stand, wollte mit seinem Beitrag – für den Kawakami Hajimes „Atarashiki-mura“-Kritik Pate gestanden haben dürfte<sup>244</sup> – zu diesem Zeitpunkt aber nicht etwa die Kommunen als „utopisch“ abqualifizieren, sondern explizit den Kommunebegeisterten konkrete Exempel an die Hand geben,<sup>245</sup> möglicherweise als Ergänzung zu Zhou Vorstellung des japanischen „Atarashiki mura“. Er wies dabei darauf hin, daß die erfolgreichsten amerikanischen Kommunen die religiösen gewesen seien, da sie z.T. noch existierten, obwohl im 18. oder 19. Jahrhundert gegründet.<sup>246</sup> Li versuchte somit, die Diskussion mit historischen Vergleichen anzureichern.

Shen Xuanlu 深玄盧 von der *Xingqi pinglun* wiederum unterstütze speziell die „Gongdu huzhutuan“-Idee bereits im Vorfeld,<sup>247</sup> und Hu Shi machte durch seine Kritik am japanischen „Atarashiki mura“ (s.u.) indirekt klar, was er von der „Gongdu huzhutuan“ erwartete: die praktische Lösung gesellschaftlicher Probleme.

Cai Yuanpei wiederum schlug vor, statt *gongdu* 工讀 (Arbeit und Studium) den Begriff *gongxue* 工學 (Arbeit und Bildung) zu wählen, da er hoffte, so eine zu eng verstandene Bindung des Studiums an Arbeitszwecke zu verhindern, schließlich sei das Konzept von „Bildung“ weiter gefaßt als reine Anwendungsorientierung. Eine solche würde nämlich nicht unmittelbar „Nützliches“ wie z.B. Kunst und Literatur überflüssig machen. Er forder-

<sup>243</sup> Zu Owen und seinen Kommuneprojekten veröffentlichte Li Ende 1920 nochmals einen gesonderten Artikel: „Ouwen Robert Owen di lüezhuan he ta di xincun yundong“ 歐文 Robert Owen 底略傳和他底新村運動 (Kurzbiographie Robert Owens und seine Neudorf-Bewegung) in *Piping* Nr. 4, 8. 12. 1920, S. 6–7.

<sup>244</sup> Kawakami hatte in seinem „Atarashiki mura no keikaku ni tsuite“ ausführlich insbes. die amerikanischen Kommunen des 19. Jahrhunderts untersucht und befunden, daß nur die religiösen eine längere Zeit zu existieren vermochten, während z.B. die von Owen schnell scheiterte. Entscheidend sei daher eine gründliche Selektion der Mitglieder. Durch die religiöse Bindung ergebe sich eine offensichtlich stärkere Kohäsion, weshalb er Mushakōji geraten hatte, dies zu berücksichtigen. Kawakami hatte sich nicht direkt gegen das „Atarashiki mura“ an sich ausgesprochen, bezweifelte allerdings seine Relevanz in der derzeitigen Gesellschaft.

Li Dazhao bezieht sich zwar nicht explizit auf Kawakami, doch sind die Ähnlichkeiten unübersehbar. Allerdings ist Kawakami in seinem ein Jahr vor Lis Artikel erschienenen Beitrag wesentlich ausführlicher. (Daß Li ohnehin Kawakami stark rezipierte, ist schließlich bekannt. Außerdem hatte sich Li im Zusammenhang mit der „Probleme vs. Ismus“-Debatte [s.u.] bereits auf Kawakamis Beurteilung des „Atarashiki mura“ bezogen. Siehe Lis Artikel „Zai lun wenti yu zhuyi“ 再論問題與主義 [Nochmals zu Problemen und Ismen] in *Meizhou pinglun* Nr. 35, 17. 8. 1919, S. 1–2, dort S. 1).

<sup>245</sup> *Ibid.* S. 2.

<sup>246</sup> *Ibid.* Im Gegensatz zu Kawakami Hajime diskutiert er allerdings nicht, warum dies so war.

<sup>247</sup> Siehe sein „Jieshao 'gongdu huzhutuan'“ 介紹 “工讀互助團” (Vorstellung der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium) in *Xingqi pinglun* Nr. 29, 21. 12. 1919, S. 1–2, und „Wo duiyu zuzhi 'gongdu huzhutuan' de yijian“ 我對於組織 “工讀互助團” 的意見 (Meine Ansichten zur Organisation der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium) in *Xingqi pinglun* Nr. 30, 28. 12. 1919, S. 1. – Damit erschienen Shens propagierende Artikel kurz vor Li Dazhaos Beitrag.

te die Beibehaltung von Arbeitsteilung, aber eingebunden in ein System „gegenseitiger Hilfe“, das letztlich der ganzen Menschheit dazu verhelfen würde, die Arbeitszeit zu reduzieren und so bislang noch ungenutzte Talente durch Bildung zu fördern. Auf diese Weise wäre auch das Ziel, Bildungsprivilegien abzubauen, zu erreichen. Da die „Gongdu huzhutuan“ im Kleinen eine praktische Umsetzung unternahm, setzte Cai seine Hoffnungen auf sie als Keim einer neuen Menschheit.<sup>248</sup>

In einer besonderen Ankündigung, die zeitgleich in mehreren Zeitschriften erschien und die u.a. von Li Dazhao, Cai Yuanpei, Chen Duxiu, Hu Shi und Zhou Zuoren namentlich unterstützt wurde, führte man als Ausgangspunkt für die „Gongdu huzhutuan“ die Tatsache an, daß die Welt der Studenten und die der Arbeiter völlig getrennt seien und die Frauen sogar aus beiden ausgeschlossen seien. Damit würden geistige und materielle Ressourcen verschwendet. Die bestehenden ökonomischen Abhängigkeiten führten dazu, daß die Älteren die Jüngeren versorgen mußten, während die Jüngeren deswegen am Gängelband blieben. Konflikte zwischen der neuen Jugend und den traditionell eingestellten Familien würden daher unvermeidlich. Mit der Gruppe wolle man dem zuvorkommen, indem durch ein halb werktätiges, halb dem Studium gewidmetes Leben die ökonomische Abhängigkeit beseitigt und die Welten von Erziehung und Arbeit zusammengeführt würden.<sup>249</sup> – Das Startkapital hatte man von den Förderern, u.a. Zhou Zuoren, eingesammelt.

Die Gruppe erlebte schnell Zulauf<sup>250</sup> und konnte schließlich vier Untergruppen aufstellen.<sup>251</sup> Außerdem beeinflusste sie ähnliche Unternehmungen in ganz China.<sup>252</sup> Mao Zedong etwa war von dem Besuch der Frauengruppe sehr beeindruckt<sup>253</sup> und förderte eine der „Gongdu huzhutuan“ verwandte Gruppe in Shanghai. Yun Daiyings „Buchgesellschaft

<sup>248</sup> Cai Yuanpei 蔡元培: „Gongxue huzhutuan de da xiwang“ 工學互助團的大希望 (Die große Hoffnung der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Bildung) in *Shaonian zhongguo* Bd. 1, Nr. 7 (Januar 1920), S. 1–2.

<sup>249</sup> Siehe z.B. *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2 (1. 1. 1920), S. 185–188.

<sup>250</sup> Wang Guangqi hatte schon auf seinen Artikel im Dezember 1919 hin zahlreiche Aufnahmewünsche erhalten. Die Peking-Gruppe ließ verlautbaren, mit der Briefflut nicht mehr fertig zu werden. (Siehe *Xingpinglun* Nr. 37, 15. 2. 1920, S. 4).

<sup>251</sup> Die 4. Gruppe bestand aus Studenten, die eigentlich als Werkstudenten nach Frankreich gehen wollten. (Siehe Guo Sheng S. 51).

<sup>252</sup> Im Gegensatz zu der rein studentischen Peking-Gruppe waren andernorts z.T. auch Arbeiter Mitglieder. (Siehe Xing Leqin 邢樂勤: „Gongdu huzhu zhuyi dui zaoqi gongchanzhuyi de yingxiang“ 工讀主義對早期共產主義的影響 [Die Idee der gegenseitigen Hilfe bei Arbeit und Studium und ihr Einfluß auf den frühen Kommunismus] in *Lilun jiaoxue yu yanjiu* (Zhe) 理論教學與研究 (浙) [Theoretische Wissensvermittlung und Forschung (Zhejiang)] 1991, Nr. 2, S. 27–30).

<sup>253</sup> Er besuchte sie im Februar 1920. (Siehe Maos Brief an seine damalige Geliebte, Tao Yi 陶毅, vom 19. Februar 1920, in Schram: *Mao's Road to Power* Bd. 1, S. 491–495, dort S. 494, bzw. Chow: „Chou Tsoujen ...“ S. 127). In den chinesischen Beiträgen wird stets der Einfluß auf die ersten chinesischen Kommunisten hervorgehoben. (Siehe z.B. die bereits erwähnten Artikel von Deng Ye und Xing Leqin sowie Tang Zhiyong 唐志勇: „Gongdu huzhutuan de shijian yu makesizhuyi zai zhongguo de chuanbo“ 工讀互助團的實踐與馬克思主義在中國的傳播 [Die Umsetzung der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium und die Propagierung des Marxismus in China] in *Shandong shida xuebao* 山東師大學報 [Bulletin der Shandong Normal University] 1983, Nr. 3, S. 13–20).

Die Frauengruppe sah sich als emanzipatorische Unternehmung (vgl. *Fufa qingong jianxue* ... Bd. 1, S. 308–311) und war – wie Maos Bemerkungen offenbaren – auch ethnisch gemischt! (Sechs Frauen aus Hunan, eine Koreanerin, eine Russin!).

zum Nutzen des Volkes“ (s.o.) war ebenso eine Reaktion. Auch entstanden in anderen Städten Ableger.<sup>254</sup>

Doch schon nach wenigen Monaten begann die Auflösung und damit die Frage, woran dies lag. Einige der Förderer diskutierten sie – wiederum in *Xin qingnian* –,<sup>255</sup> wobei auch klar wurde, daß sie das Projekt unter unterschiedlichen Gesichtspunkten befürwortet hatten.

Hu Shi, der die Gruppe besuchte, monierte vor allem zwei Dinge: zum einen wurde zuviel gearbeitet und daher das Studium vernachlässigt, zum anderen waren die Arbeiten zu primitiv und mechanisch, so daß daraus nur Mühe, aber keine Freude erwachsen konnte. Dies sei nicht im Einklang mit der ursprünglichen Idee. Für Hu wurde zuviel von neuem Lebensstil geredet, wohingegen er den Sinn darin sah, daß die Arbeit die Finanzierung des Studiums ermöglichen sollte. Es sei auch zuviel Gewicht auf selbständiges, von der Umwelt unabhängiges Arbeiten gelegt worden, was schlicht unökonomisch sei.<sup>256</sup> Hu Shi war eben kein Idealist, sondern Pragmatiker.

Dai Jitao 戴季陶 dagegen sah sich in seiner Skepsis bestätigt, daß in der gegenwärtigen kapitalistischen Welt ein solches Projekt durchführbar sei, wenn es sich außerhalb der Gesetze des wirtschaftlichen Lebens stellen wolle.<sup>257</sup> Wenn man produziere, habe man zwangsläufig Konkurrenz und müsse den Markt bedienen. Die „Gongdu huzhutuan“ dagegen betreibe einfache Manufakturarbeit mit beschränkter Stundenzahl und ohne Maschinen. Die einzige Lösung sei, in den Fabriken der Kapitalisten zu arbeiten. Außerdem könne man sich dort mit den Arbeitern zusammenschließen und deren Realität verstehen lernen.<sup>258</sup>

Li Dazhao schloß sich weitgehend Hu Shis Ansicht an, daß zuviel über neue Lebensstile ideologisiert wurde.<sup>259</sup> Nur eine reine Beschränkung auf Arbeit und Studium könne Erfolg haben. Diejenigen, die besonders auf ein neues Leben setzten, sollten lieber ein Stück Land erwerben und es mit Landarbeit versuchen.<sup>260</sup> So hatte es ja das „Atarashiki mura“ vorge-macht.

Wang Guangqi dagegen wies all diese Vorwürfe zurück. Er sah die Probleme nicht im Wirtschaftlichen, sondern in den Mitgliedern selbst begründet. Hier müsse man in Zukunft mehr darauf achten, daß sowohl Bereitschaft zu arbeiten da sei, als auch ein Verständnis

<sup>254</sup> Siehe *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 449 ff.

<sup>255</sup> *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 5, 1. 4. 1920.

<sup>256</sup> *Ibid.* S. 1–5.

<sup>257</sup> *Ibid.* S. 5–12. (Siehe auch Dais Artikel „Wo duiyu gongdu huzhutuan de yi kaocha“ 我對於工讀互助團的一考查 [Meine Untersuchung zur Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium] in *Xingqi pinglun*, 21. 3. 1920, S. 1–2). Dai Jitao war ein Marxismus-Spezialist der GMD, daher diese Argumentation. Er wurde später jedoch einflußreicher Theoretiker der GMD-Rechten.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> Dies ist insofern bemerkenswert, als sich die beiden kurz zuvor in der berühmten Debatte „Probleme versus Ismen“ auf entgegengesetzten Seiten befunden hatten. (Diese Debatte war im Wesentlichen im Sommer 1919 in *Meizhou pinglun* geführt worden. Siehe die kurze Zusammenfassung in Chow Tse-tsung: *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution In Modern China*, Cambridge/Mass. und London 1960, S. 218–222).

<sup>260</sup> *Ibid.* S. 12–13. Damit schlägt interessanterweise gerade Li Dazhao das vor, was Mushakōji vorgemacht und Kawakami als unzeitgemäß kritisiert hatte.

des Prinzips „Arbeit und Studium“. Die Durchführung der Idee (schließlich ja die seine) war nur in diesem Falle mangelhaft und bedeute kein grundsätzliches Scheitern.<sup>261</sup>

Chen Duxiu als engagiertester Förderer und Herausgeber der *Xin qingnian* schloß sich in seinem Kommentar weitgehend Wangs Interpretation an. Es habe an Entschlossenheit, Gewohnheit zu arbeiten und Produktionsfertigkeit gemangelt, also sei menschliches Versagen, nicht organisatorische Probleme, die Erklärung der Schwierigkeiten.<sup>262</sup>

Auf diese Diskussion hin meldete sich (Shi) Cuntong (施) 存統, ein Mitglied der gescheiterten Untergruppe 1, zu Wort, um aus der Perspektive des Aktivisten die gemachten Erfahrungen darzulegen und daraus Lehren für die Zukunft zu ziehen. Er empfand die Diskussion der Förderer als oberflächlich, denn sie reflektiere nur ihre unterschiedlichen Erwartungen an die Gruppe. Auch schwingte die Einstellung mit, daß die Aktivisten nur die Ausführenden dessen sein sollten, was die Förderer erhofften, wogegen sich Shi Cuntong verwahrte. Ausgangspunkt der Mitglieder sei gewesen, daß man mit der Gruppe ein neues Leben unabhängig von allen anderen, besonders den Familien, führen könne. Insofern war die Mitgliedschaft nicht nur auf die Zeit des Studiums ausgerichtet, sondern für immer. In einem zweiten Schritt wollte man dieses neue Leben propagieren und schließlich die gesamte Gesellschaft in diesem Sinne verändern.

Im Laufe der etwa drei Monate, die die erste Untergruppe bestand, war es allerdings nicht gelungen, wirtschaftlich auf die Beine zu kommen. Beispielsweise blieben die Anwohner, denen man Dienste wie Wäschewaschen anbieten wollte, aus Gewohnheit bei ihren angestammten Wäschereien, so daß Arbeit fehlte. Die Bilanz der Gruppe erlaubte es daher nicht, auf Dauer ohne Fremdkapital auszukommen, doch forderte dies ja das Prinzip der Autonomie. Aber auch innerhalb der Gruppe gab es Probleme. Anhand konkreter Fragen, wie das Gruppenleben sich gestalten sollte, wurden Entscheidungen getroffen, die nicht von allen getragen wurden und daher zum Austritt einer Reihe von Mitgliedern führten. Größter Streitpunkt war die Abschaffung des Privateigentums, zumal dies voraussetzte, daß alle ihre Mitgliedschaft als auf Dauer angelegt verstanden. Ein zweites war der Entschluß, sich von den Familien zu lösen im Sinne vor allem wirtschaftlicher Autonomie. Weder sollte Geld an die Familien abgeführt werden, was ja auf Kosten der Gemeinschaft gegangen wäre, noch Unterhalt akzeptiert werden. Außerdem wurde das Familiensystem als Inbegriff hierarchischer Strukturen abgelehnt. Statt dessen wollte man Teil einer neuen Gesellschaft sein. Aus diesem Grund legten im übrigen die Mitglieder ihre Familiennamen ab und verwendeten nur die Vornamen.<sup>263</sup>

Die Gruppe ging noch einen Schritt weiter und verlangte auch die Aufhebung der Ehe. Wer schon verheiratet oder zumindest verlobt war, sollte sich vom Partner trennen. Allerdings wollte man nicht nur eine männliche Gruppe sein, sondern propagierte, daß Frauen und Männer gleichermaßen Menschen seien und daher am neuen Lebensstil teilhaben sollten. De facto waren allerdings Frauen und Männer getrennt organisiert.<sup>264</sup> (Es ist übrigens

<sup>261</sup> Ibid. S. 13–15.

<sup>262</sup> Ibid. S. 16–17.

<sup>263</sup> So ist z.B. auch dieser Bericht nur mit dem Vornamen „Cuntong“ gezeichnet.

<sup>264</sup> Dies wird von Wen-hsin Yeh bei der kurzen Charakterisierung Shi Cuntongs und der „Gongdu huzhuan“ übersehen. Yeh erweckt den Eindruck, als sei die Kommune primär an der Geschlechterfrage zerbrochen. (Siehe Wen-hsin Yeh: *Provincial Passages. Culture, Space and the Origins of Chinese Communism*, Berkeley et al. 1996, S. 195–196 und S. 199–200).

interessant zu vermerken, daß damit ein traditionelles Moment beibehalten wurde: die Geschlechtertrennung. Auch in anderen chinesischen Kommuneprojekten scheint diese praktiziert worden zu sein, soweit Frauen überhaupt teil hatten. Bestenfalls wurden bestehende Ehen bzw. Familien akzeptiert. Im japanischen „Atarashiki mura“ dagegen lebten auch [noch] unverheiratete Frauen. In China wurde die Frage gemischter Kommunen nicht eingehender erörtert. Allein Qu Qiubai 瞿秋白, später zeitweise KPCh-Führer, forderte explizit – unter Anregung von Tolstoj's Ansicht zur Rolle der Frauen –, daß die Neudörfer beide Geschlechter umfassen sollten).<sup>265</sup>

Auch in Bezug auf die tägliche Lebensführung, so (Shi) Cuntong weiter, radikalisierte sich die Gruppe. Obwohl man ursprünglich Arbeit und Studium zu gleichen Teilen verknüpfen wollte, kritisierte man das Bildungssystem als kapitalistisch und entschied, sich nicht weiter als normaler Student führen zu lassen oder verließ die Universität ganz. Als Angehörige der Intellektuellenschicht, die traditionell auf die arbeitende Bevölkerung herabsah, wollte man zur Korrektur vorübergehend besonders die Arbeit in den Vordergrund rücken, wobei dies natürlich auch der Notwendigkeit folgte, sich selbst zu finanzieren.

Aus diesen Entscheidungen wird deutlich, daß sich die Gruppe bzw. die danach noch verbliebenen Mitglieder Schritt für Schritt radikalisiert und damit weit entfernt hatten von dem, was anfangs als Idee der „Gongdu huzhutuan“ entworfen worden war. (Shi) Cuntong bezeichnete das anvisierte Ergebnis als Befreiung von Regierung, Machtausübung, Gesetzen, Religion, Familie und Ehe – im Grunde eine anarcho-kommunistische Lebensform, ohne das (Shi) Cuntong es direkt so benannte. Als System schien es perfekt, doch angesichts des ausgebliebenen Erfolges brachen Zwistigkeiten aus, die schließlich zur Auflösung führten.

Für (Shi) Cuntong war klar, daß das Scheitern sowohl an äußeren wie inneren Faktoren gelegen hatte. Gegen das umgebende kapitalistische Wirtschaftssystem hatte die Gruppe keine Chance. Schließlich war sie mit ihren Aktivitäten auf Kundschaft angewiesen. Hinzu kam die Unerfahrenheit der Mitglieder. Das bedeutete aber auch, daß dies kein nur zufälliges Scheitern war, sondern daß vor einer grundsätzlichen Umgestaltung der Gesamtgesellschaft so ein Projekt unmöglich war. Daher zog er aus dem Experiment zwei Lehren für die Zukunft:

1. Um die Gesellschaft zu ändern, muß man sie als ganzes ändern, nicht in Teilen.

2. Vor solch einer grundsätzlichen Umgestaltung kann kein Experiment eines neuen Lebensstils gelingen.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> Ob nur in Form von Ehen/Familien, blieb offen. (Siehe seine Anmerkungen zu seiner Übersetzung von Tolstoj's „An die Frauen“ in *Jiefang yu gaizao* 解放與改造 [Befreiung und Reform] Bd. 2, Nr. 5, 1. 3. 1920, S. 44–45). – Qu war jedoch prinzipiell skeptisch, daß die Neudorf-Idee zur Veränderung der Gesamtgesellschaft ein taugliches Instrument darstelle. (Siehe sein „Du ‘Meilijian zhi zongjiao xincun yundong’“ 讀“美利堅之宗教新村運動“ [Meine Lektüre von „Amerikas religiöse Neudorf-Bewegung“], bezogen auf Li Dazhao's erwähnten Artikel, in *Xin shehui* 新社會 [Neue Gesellschaft] Nr. 9, 21. 1. 1920, S. 58. – Diese Zeitschrift liegt im VR-Nachdruck 1981 vor).

<sup>266</sup> Cuntong 存統: „‘Gongdu huzhutuan’ di shiyan he jiaoxun“ 工讀互助團底實驗和教訓 (Das Experiment der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium und seine Lehren), erschienen in der dem „Tag der Arbeit“ gewidmeten Nummer von *Xingqi pinglun* Nr. 48, 1. 5. 1920, Teil 7, S. 1–4. (Auch abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 423–440). – Einige andere Mitglieder schrieben später ebenfalls über ihre Erfahrungen bei der Gruppe. Siehe z.B. Fu Binran 傅彬然: „Wusi qianhou“ 五四前後 (Um die Zeit des Vierten Mai) in *Wusi yundong huiyilu* 五四運動回憶錄 (Reminiszenzen an die

Er persönlich zog die Konsequenz und ging nach Shanghai mit der Absicht, wie Dai Jitao es angeregt hatte, in Fabriken die gesellschaftliche Realität der Arbeiter kennenzulernen und dort Erfahrungen zu sammeln, die für eine gesellschaftliche Revolution nützlich sein würden.<sup>267</sup> (Er ging dann allerdings aus Gesundheitsgründen doch nicht in Fabriken, sondern bald mit der Hilfe Dai Jitaos nach Japan).<sup>268</sup>

Das Projekt „Gongdu huzhutuan“ brach schließlich auch andernorts zusammen. Vergleicht man es mit dem „Atarashiki mura“, so fällt auf, daß die Gruppe sich sehr viel radikaler von der Allgemeingesellschaft abzusetzen versuchte, obwohl sie im städtischen Milieu blieb. „Atarashiki mura“ ging nicht auf Konfrontationskurs und war quasi-religiös, während die chinesische Gruppe stark revolutionäre Obertöne hatte. Mushakōji war die charismatische Integrationsfigur des „Atarashiki mura“, wirkte allein schon durch seine Berühmtheit als Schriftsteller (und gesellschaftliche Stellung als Adliger) und half entscheidend bei der Finanzierung, u.a. indem er den Boden für die Kommune erwarb. Kapital von außen war durchweg nötig, um das „Atarashiki mura“ am Leben zu erhalten. Die „Gongdu huzhutuan“ dagegen hatte sofort versucht, wirtschaftlich auf eigenen Füßen zu stehen, was scheitern mußte, und bewußt angestrebt, außerkommunitäre Verbindungen weitgehend abzubrechen. Auch gab es keine führende Persönlichkeit, die Integrationsfunktionen hätte leisten können.<sup>269</sup>

Trotz des Scheiterns des „Gongdu huzhutuan“-Experimentes war in China die Neudorf-Idee noch nicht tot.<sup>270</sup> So entstand die der Neudorf-Idee verpflichtete „Xinren“ 新人 (Neue Menschen)-Gruppe im April 1920 in Shanghai, also zu einem Zeitpunkt, als gerade über die Probleme der „Gongdu huzhutuan“ debattiert wurde. Sie hielt sich für einen „wissenschaftlichen Weg“ der Lösung gesellschaftlicher Mißstände und verwahrte sich gegen den Vorwurf eines individualistischen Eskapismus.<sup>271</sup> In Mushakōji-Manier sah sie aber den Weg in der Veränderung des Einzelnen, nicht in der Errichtung eines „Modelldorfes“,<sup>272</sup> und war unter den chinesischen Entwürfen der am engsten mit dem „Atarashiki

Vierte-Mai-Bewegung), Ausgabe Tokyo 1973, S. 159–172, bes. ab S. 167. Demnach wurde in der Gruppe u.a. Esperanto gelernt! Fu entschied, sich seinen Lebensunterhalt auch außerhalb der Kommune durch Nachhilfunterricht in Englisch bei Kindern reicher Leute aufzubessern.

<sup>267</sup> Siehe seinen Briefwechsel, abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 418–422, bes. S. 422.

<sup>268</sup> Vgl. Yeh: *Provincial Passages* S. 219.

<sup>269</sup> Ausführlicher zum Vergleich von „Atarashiki mura“ und „Gongdu huzhutuan“ siehe mein „Atarashiki mura versus xincun: Zur chinesischen Rezeption eines japanischen Modells alternativer Lebensführung“, Vortrag auf dem Deutschen Orientalistentag 1998. (Wird gedruckt im Tagungsband).

<sup>270</sup> So gab es z.B. im April 1920, als sich das Scheitern der „Gongdu huzhutuan“ abzeichnete, konkrete Vorschläge für Örtlichkeiten, wo ein Neudorf errichtet werden könnte. (Vgl. Cai Yuanpeis Nachricht über „eine Gelegenheit, ein Neudorf einzurichten“ an Interessenten seiner Universität in *Beijing daxue rikan* 北京大學日刊 [Tageszeitung der Peking-Universität], 20. 4. 1920, S. 3. – Die Zeitung liegt im VR-Nachdruck 1981 in 16 Bänden vor).

<sup>271</sup> Tai Guandian 邰光典: „Wenhua yundongzhong de xincuntan“ 文化運動中的新村譚 (Erörterung des Neudorfes in der Kulturbewegung) in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 233–242, dort S. 234. Hintergrund war Hu Shis Kritik am „Atarashiki mura“ als „Individualismus“ gewesen (s.u.). Diese wies Tai im Juni 1920 in einem weiteren Artikel nochmals gesondert zurück. – Tai schloß sich dann Anfang 1921 der anarchistischen „Huzhushe“ 互助社 (Gruppe für gegenseitige Hilfe) in Peking an. (Siehe seine Erwähnung in den Akten zur „Huzhushe“ in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehui dang* S. 84 und S. 86).

<sup>272</sup> Ibid. S. 235.

mura“-Vorbild verbundene. Es kam jedoch nie zu einer praktischen Umsetzung, obwohl sie geplant war.

Einen etwas anderen Ansatz verfolgte dagegen die „Gongxue“- 工學 (Arbeit und Bildung)-Gruppe, die stark anarchistische Neigungen hatte. Einer der führenden Köpfe war Kuang Husheng 匡互生, ein Anarchist aus Hunan, der später anarchistische Erziehungsprojekte initiieren sollte und eine Hauptrolle bei der Vierten-Mai-Demonstration gespielt hatte.<sup>273</sup> Am Vortag der Demonstration, dem 3. Mai 1919, wurde die „Gongxue“-Gruppe offiziell gegründet, die mit überwiegend handwerklichen Beschäftigungen neben dem Studium experimentieren wollte.<sup>274</sup> Die Zeitschrift gleichen Namens erschien ab Ende 1919 und betonte – in Absetzung von den Verfechtern der *gongdu*-Idee –, daß Arbeit und Bildung gleichermaßen wichtig seien, nicht nur die Arbeit zur Finanzierung diene. Daher habe man sich auch auf den Begriff *xue* statt *du* geeinigt.<sup>275</sup> Andererseits kritisierte die „Gongxue“-Gruppe auch das „Atarashiki mura“,<sup>276</sup> indem sie ihm vorwarf, zuviel Gewicht auf die körperliche Arbeit zu legen. Auch wurde die Berechtigung von Ausnahmen für „besonders Befähigte“ in Frage gestellt.<sup>277</sup> In der Kritik schwingen auch nationalistische Untertöne mit, da man von Mushakōji keine „Belehrungen“ erwarte,<sup>278</sup> zumal die aggressive Chinapolitik seines Landes es gebiete, daß er sich zuerst um die Belehrung seiner Landsleute kümmern sollte.<sup>279</sup> De facto waren sich die Ideale aber recht ähnlich.<sup>280</sup> Die

<sup>273</sup> Er war es, der als erster in das Haus des als projapanisch geltenden Verkehrsministers Cao Rulin 曹汝霖 einbrach. – Später gründete er das primär anarchistisch inspirierte College „Lida xueyuan“ 立達學園 (Kolleg zur Persönlichkeitsbildung) und hatte Verbindungen zur Arbeiteruniversität (s.u.). Ein kurzer biographischer Abriß (in japanischer Übersetzung) findet sich in Saga/Sakai/Tamagawa S. 180–185.

<sup>274</sup> Nach Guo Shengs Präsentation wäre die „Gongxue“-Gruppe innerhalb Chinas die Avantgarde der Projekte zur Verbindung von Arbeit und Studium gewesen. Abgesehen von den oben beschriebenen kommunitären Ideen vor dem Vierten-Mai und dem Einfluß der Vorbereitungsschulen für ein Werkstudium in Frankreich (seit 1917), vernachlässigt dies auch das „Atarashiki mura“-Vorbild, das seit März 1919 durch Zhou Zuoren bekanntgemacht worden war.

<sup>275</sup> „Shi ‘gongxue’“ 釋 “ 工學 “ (Erklärung zu „Arbeit und Bildung“) in *Gongxue* 工學 (Arbeit und Bildung) Bd. 1, Nr. 1 (1919), S. 19–23. Das *gongdu*-Konzept dagegen habe die Arbeit nur als Mittel zur Finanzierung des Studiums betrachtet. – Damit gab die „Gongxue“-Gruppe nur die von einigen Förderern der „Gongdu huzhutuan“ erhobenen Einwände und besonders Cai Yuanpeis Standpunkt wieder.

<sup>276</sup> Siehe (Sun) Langgong (孫) 徧工: „Gongxue zhuyi yu xincun“ 工學主義與新村 (Die Idee von Arbeit und Bildung und das Atarashiki mura) in *Gongxue* Bd. 1, Nr. 4 (1920), S. 5–13, sowie in der folgenden *Gongxue*-Nummer 5 den Briefwechsel zwischen Zhou Zuoren und (Sun) Langgong: „‘Gongxue zhuyi yu xincun’ de taolun“ “ 工學主義與新村的討論 (Diskussion über „Die Idee von Arbeit und Bildung und das Atarashiki mura“), S. 5–15.

<sup>277</sup> Sun Langgong vertrat hier die Ansicht, daß die Bildung „natürliche Unterschiede“ beseitigen werde – eine Annahme, die Kropotkin ja gehegt hatte. (Siehe „‘Gongxue zhuyi yu xincun’ de taolun“ S. 10).

<sup>278</sup> (Sun) Langgong: „Gongxue zhuyi yu xincun“ in *Gongxue* Nr. 4, S. 12. Dies bezog sich auf Mushakōjis „Brief an einen unbekanntes chinesischen Freund“ (s.o.), in dem er behauptete, daß China noch nicht erwacht sei, sondern anderen Staaten (inkl. Japan) hinterherhinke.

<sup>279</sup> Zhou wies dies im Briefwechsel natürlich mit dem Hinweis zurück, daß Mushakōji ja gerade die Sicht des Einzelnen als Glied der Menschheit propagiere und nicht als Repräsentant eines Staates, waren doch „Staat“ oder „Volk“ nur Bezeichnungen für die Summe aus konkreten Individuen (*Gongxue* Nr. 5, S. 7).

<sup>280</sup> Dies betonen Zhou Zuoren und Sun Langgong am Ende ihres Briefwechsels (*Gongxue* Nr. 5, S. 14–15) anlässlich des Beitrags „Gongxue zhuyi yu xincun“, der dies im übrigen auch schon zugegeben hatte (*Gongxue* Nr. 4, S. 5–9). Sun Langgong vertrat die Position des Maximalisten, Zhou dagegen versuchte, die Einwände gegen das „Atarashiki mura“ mit praktischen Argumenten zu relativieren.

„Gongxue“-Gruppe erwägte eine Exkursion zum „Atarashiki mura“ und konnte auch auf Zhou's Empfehlung rechnen. Ein eigenes Experiment wurde zwar versucht, gelang jedoch nicht.<sup>281</sup>

Ähnliches galt für die „Juewu“ 覺悟 (Erwachen)-Gruppe in Tianjin, zu der u.a. der später als Kommunist bekannt gewordene Zhou Enlai 周恩來 gehörte. Diese machte sich – insgesamt gesehen – die detailliertesten Gedanken über eine Verbindung von Arbeit und Studium. Ein langer Artikel „Gongduzhuyi“ 工讀主義 (Die Idee von Arbeit und Studium) setzte sich intensiv mit der Verbindung von Arbeit und Studium in verschiedenen Lebensphasen sowie mit den wünschenswerten Arten von Arbeit, die ausgeübt werden sollten, auseinander.<sup>282</sup> Zhou Zuoren wurde eingeladen, um das „Atarashiki mura“-Modell vorzustellen.<sup>283</sup> Obwohl auch die „Juewu“-Gruppe eine Umsetzung plante, gelang sie nicht. Dafür nahmen einige Mitglieder jedoch wiederum am Frankreich-Werkstudenten-Programm teil.

Das „Atarashiki mura“, das also in seiner eigentlichen Form in China nie zur Realisierung kam, erhielt aber bald nach Zhou's verstärkter Propaganda-Aktivität auch grundsätzliche Kritik. Hu Shi, der anfänglich die „Gongdu huzhutuan“ unterstützt hatte, war der „Atarashiki-mura“-Idee gegenüber von vorneherein ablehnend, und seine Kritik wurde sehr einflußreich. Bereits im Januar 1920, also zu einer Zeit, als er noch auf das „Gongdu huzhutuan“-Projekt setzte, verfaßte er einen Artikel, in dem er das Neudorf als individualistisch kritisierte.<sup>284</sup> Er sah darin eine Form des Eskapismus. Statt die Probleme der Gesellschaft anzupacken, kultiviere man sein Ego. Außerdem sei das „Atarashiki mura“ fortschrittsfeindlich, unökonomisch und passe nicht in die Moderne. Die im Grunde alte Idee, die Gesellschaft durch die moralische Verbesserung des Einzelnen erreichen zu wollen, ignoriere die Tatsache, daß der Einzelne weitgehend von der Gesellschaft geprägt sei.<sup>285</sup> Hus Gegenvorschlag bestand darin, die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte zu verändern, etwa Sitten, Erziehung, Denkweisen. Dafür bedürfe es des Experimentierens und des kämpferischen Einsatzes. Als positives Beispiel führte er die englisch-amerikanische Idee der „social settlements“ an. Dort zogen Studenten in Armenviertel und versuchten, durch ihr soziales Engagement allmählich ihr Umfeld positiv zu beeinflussen. So wandle sich das „alte Dorf“ zum „neuen“, statt ein neues jenseits des alten aufzubauen. Niemand habe das Recht, sich heute aus einer Gesellschaft zu stehlen, in der es so viele Probleme zu lösen gebe, um sich ein „neues Leben“ zu gönnen.<sup>286</sup>

<sup>281</sup> Die obige Darstellung versucht, das Bild der „Gongxue“-Gruppe, wie es Guo Sheng (S. 45–49 und S. 73–78) zeichnet, noch etwas zu differenzieren. – Immerhin unternahmen Mitglieder der Gruppe offensichtlich zwei konkrete Anläufe. Siehe den biographischen Abriß zu Kuang Husheng in Saga/Sakai/Tamagawa S. 183–184.

<sup>282</sup> Siehe das Organ der Gruppe, *Juewu* 覺悟 (Erwachen), Nachdruck Peking 1980, wovon allerdings nur ein Heft (Januar 1920) erschien.

<sup>283</sup> Siehe den Bericht über die Aktivitäten der Gruppe seit ihres Bestehens in *Juewu*.

<sup>284</sup> Hu Shi: „Feigerenzhuyi de xin shenghuo“ 非個人主義的新生活 (Ein nicht-individualistischer neuer Lebens[stil]), zunächst am 15. 1. 1920 in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, S. 1, als Vortragsmitschrift erschienen. In *Xinchao* Bd. 2, Nr. 3 (Februar 1920), S. 467–477, erschien dann die von Hu selbst verfaßte Version. Da sie genauer und ausführlicher ist und eben von Hu selbst stammt, beziehe ich mich auf diese Version.

<sup>285</sup> *Xinchao* Bd. 2, Nr. 3, S. 467–473.

<sup>286</sup> *Ibid.* S. 473–477.

Zhou Zuoren hatte diese Kritik Hus<sup>287</sup> umgehend beantwortet und dagegegehalten, daß die Veränderung der Gesamtgesellschaft immer auf der Änderung der Individuen beruhen müsse, schließlich setzte sich ja die Gesellschaft aus Individuen zusammen. Im Gegensatz zu den Eremiten des chinesischen Altertums sei das Neudorf ein positives Ideal, verwirkliche es auf friedliche Weise und kämpfe daher in diesem Sinne durchaus, aber eben gewaltlos. Dem Vorwurf der Ineffizienz aufgrund der Infragestellung der Arbeitsteilung hielt Zhou entgegen, daß die Arbeitsteilung nicht völlig aufgehoben sei, aber man vermeiden wolle, daß sie die Ausbeutung anderer rechtfertige. Explizit distanzierte sich Zhou dabei aber auch von Gesellschaftsveränderern wie Kōtoku oder Ōsugi, da diese die Oberschicht nicht mehr als Menschen ansähen und gewissermaßen den umgekehrten Fehler machten. Ziel sei es, jedem ein sinn erfülltes Leben zu garantieren. Gewiß könne man nicht sicher sein, daß das „Atarashiki mura“ – im Gegensatz zu gescheiterten ähnlichen Projekten – überleben werde, aber die Intention, alle auf Arbeit zu verpflichten, werde auch dann nicht untergehen.<sup>288</sup>

Gegen Hus Kritik bekam Zhou auch Schützenhilfe von verschiedenen Seiten, zum einen von dem Anarchisten Zheng Xianzong 鄭賢宗 / Taipu 太朴 (s.u.) (selbst kein Neudorf-Befürworter), zum anderen von (Tai) Guangdian von der „Xinren“-Gruppe.<sup>289</sup> Auch Tong Yixin 童一心, der das „Atarashiki mura“ selbst besucht hatte, wies Hus Kritik zurück und argumentierte mit dem Vorteil, das Dorf aus eigener Anschauung zu kennen. Außerdem kritisierte er, daß Hu von der japanischen Situation eben keine Ahnung habe, sonst würde er das revolutionäre Moment eines „Atarashiki mura“ in einem sich sonst so aggressiv und repressiv präsentierenden Land nicht dermaßen verkennen. Außerdem behaupteten nicht einmal die japanischen Kritiker des „Atarashiki mura“, daß Mushakōji Individualist sei, sondern warfen ihm bestensfalls vor, im Vergleich zum Bolschewismus die Gesellschaft zu langsam verändern zu wollen.<sup>290</sup>

Trotz dieser Erwiderungen blieb Hu Shis Kritik jedoch einflußreich. So ließ sie Guo Shaoyu, der zunächst so euphorisch für das Neudorf eingetreten war, seine Position überdenken. In der kurzlebigen Zeitschrift *Piping* 批評 (Kritik), die drei Nummern (Ende 1920 / Anfang 1921) der Neudorf-Frage widmete,<sup>291</sup> betonte er zwar, daß Mushakōji ihm weiter sehr imponiere, aber daß das „Atarashiki mura“ in der Tat zu passiv sei. Auf Nachahmung zu setzen, sei zu wenig, vielmehr müsse man sich um das einfache Volk kümmern. In recht paternalistischem Ton forderte er, daß die Intellektuellen die Moral der Leute heben müßten, damit sie überhaupt fähig würden zur Nachahmung. Das Beispiel der Bauern, die in

<sup>287</sup> Zhou's Refutation erschien im Januar 1920, d.h. er bezog sich auf die Vortragsmitschrift in *Shishi xinbao*, die knapper, aber inhaltlich weitgehend deckungsgleich ist.

<sup>288</sup> Siehe Zhou's „Xincun yundong de jieshuo“ 新村運動的解說 (Erklärung zur Neudorf-Bewegung) in *Chenbao* 晨報, 24. 1. 1920, S. 7–8.

<sup>289</sup> Die Beiträge erschienen in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, am 15. und 16. 6. 1920.

<sup>290</sup> Siehe Tong Yixin 童一心: „Ping Hu Shizhi xiansheng 'Feigerenzhuyi de xin shenghuo'“ 評胡適之先生“非個人主義的新生活“ (Kritik zu Hu Shizhis „Ein nicht-individualistischer Lebensstil“) in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, 28. 6. 1920, S. 1–2. (An Tong's Kritik schlossen sich noch weitere Stellungnahmen zum Thema an).

<sup>291</sup> Es handelte sich um die Nummern 5 (8. 12. 1920), 5 (26. 12. 1920) und 6 (11. 1. 1921). Auszüge wurden auch in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 175–204, aufgenommen. Ursprünglich sollten die Beiträge in der Pekingener Zeitschrift *Rendao* 人道 (Der Weg des Menschen) als Spezialnummer erscheinen, doch da diese verboten wurde, erschienen sie kurzerhand auf diese Weise.

Japan in der Nähe des „Atarashiki mura“ lebten und offensichtlich wenig wohlgesonnen waren, zeige, daß ein unwissendes Volk sonst konstanter Störfaktor werde. Allerdings sei bei einem Vorgehen, wie es Mushakōji empfahl, darauf zu sehen, daß „wir“ (die Intellektuellen) zwar auf „jene“ (das Volk) positiv wirken, aber nicht von jenen kontaminiert werden! Ein gewisser Abstand sei daher das Beste.<sup>292</sup> – Guo empfand offensichtlich Hus Gengvorschlag mit den „social settlements“ als eher unheimlich.

Auch Shen Xuanlu 深玄廬, der erst ein Neudorf-Anhänger und Propagierer der „Gongdu huzhutuan“-Idee gewesen war (s.o.), begann sein Engagement zu überdenken. Ihn habe daran fasziniert, daß das „Atarashiki mura“ eine Alternative zum bisherigen Leben bot: weg von der Stadt und dem Leben in ökonomischer Abhängigkeit, Verbindung geistiger und körperlicher Arbeit und ein Modell der Veränderung im Kleinen. Jetzt aber sehe er, daß ein „Atarashiki mura“ nur von einem Grundbesitzer und Reichen organisiert werden könne. Auch brauche man Bauern, die etwas von Landwirtschaft verstünden, sowie eine entsprechende körperliche Konstitution.<sup>293</sup> – Der letzte Punkt ist insofern interessant, als er von den anderen Diskussionsteilnehmern nie angesprochen wurde, während bei den Teilnehmern der Frankreich-Programme oft auf die körperliche Überforderung der Werkstudenten bei der Fabrikarbeit abgehoben wurde (s.o.). Der Unterschied erklärt sich natürlich daraus, daß es innerhalb Chinas kaum zur praktischen Umsetzung kam.

In eine ähnliche Richtung wie Shen Xuanlus Einwände ging Huang Shaogus 黃紹谷 Kritik: Wo sollte das Kapital und der Boden für ein Neudorf herkommen, fragte er. Doch war er außerdem – ähnlich wie Shi Cuntong bzgl. der „Gongdu huzhutuan“ – zur Überzeugung gelangt, daß ein Neudorf in der heutigen Gesellschaft prinzipiell unmöglich sei. Erst nach der Umgestaltung der Gesamtgesellschaft könne ein solches Projekt Erfolg haben.<sup>294</sup>

Zhou Zuoren, der in *Piping* zuvor ausführlich das einschlägige Material zum „Atarashiki mura“ und zu Mushakōji vorgestellt hatte,<sup>295</sup> griff auf Bitten des Herausgebers der *Piping*, Luo Dunwei 羅敦偉, in die Diskussion ein und antwortete auf Huangs Einwände. Er gab zu, daß Geld und Boden große Probleme seien und er deswegen auch keine Schritte unternommen habe, ein Neudorf zu gründen. Aber er sah im „Atarashiki mura“ ein Zukunftsmodell. In eher defensiver Manier wies Zhou darauf hin, daß es durchaus auch andere Wege gebe, aber der gesellschaftliche Wandel sei nicht abrupt zu erreichen, und deswegen sei es sinnvoll, auf friedliche Weise darauf hinzuarbeiten, wie es „Atarashiki mura“ tue. Im übrigen war ihm besonders wichtig, daß dabei die Freiheit des Einzelnen gewahrt bleibe.<sup>296</sup>

<sup>292</sup> Guo Shaoyu 郭紹虞: „Xincun yundong di wojian“ 新村運動底我見 (Meine Ansicht zur Neudorf-Bewegung) in *Piping* Nr. 4, S. 1–2. Vgl. auch *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 184–189.

<sup>293</sup> (Shen) Xuanlu: „Xincun di wojian“ 新村底我見 (Meine Ansicht zum Atarashiki mura) in *Piping* Nr. 5, S. 1, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan*, Bd. 3, S. 190–192.

<sup>294</sup> „Xincun de taolun“ in *Piping* Nr. 5, S. 3–4, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 195–199. Huangs Beitrag steht voran.

<sup>295</sup> Zhou Zuoren: „Du Wuzhexiaolu jun guanyu xincun de zhuzuo“ 讀武者小路君關於新村的著作 ([Meine] Lektüre von Herrn Mushakōjis Schriften zum Atarashiki mura) in *Piping* Nr. 4, S. 4–6. Am Ende wies er noch kurz auf japanische Kritiken an Mushakōji hin. Außerdem übersetzte Zhou einige Gedichte Mushakōjis zum Thema „Arbeit“ in *Piping* Nr. 5, S. 2–3.

<sup>296</sup> „Xincun de taolun“ in *Piping* Nr. 5, S. 4.

In der ganzen Diskussion in *Piping* äußerte sich vor allem der Herausgeber Luo Dunwei vorbehaltlos für das „Atarashiki mura“. Ihm war dabei die Rettung der Kunst vor der materialistischen Zivilisation ein Anliegen, womit er einen sonst weitgehend unbeachteten Punkt aufgriff.<sup>297</sup> Er sah im „Atarashiki mura“ die Einheit von Kunst und Leben verwirklicht, wodurch ein wahrhaft menschliches Leben ermöglicht werde.<sup>298</sup>

Luo wollte allerdings den Kritikern Raum geben nach der Devise der Zeitschrift, alles gründlich und kontrovers diskutieren zu lassen.<sup>299</sup> So erschien in der letzten Sondernummer zum Neudorf die Kritik von Miao Jinyuan 繆金源. Er wies das „Atarashiki mura“ rundum zurück. In Anlehnung an Hu Shi sah er darin eine moderne Form der Ideen Xu Xings (s.o.), nämlich die Ablehnung der Arbeitsteilung und die Verpflichtung eines jeden, sein eigenes Brot zu erwirtschaften. Es sei Unsinn, den verschiedenen Fähigkeiten und Neigungen der Personen nicht Rechnung zu tragen. Außerdem sei es unökonomisch, gewissermaßen jedesmal das Rad neu erfinden zu wollen. Die Annahme, daß das Dorf durch sein Vorbild wirken solle, sei völlig illusorisch, wie schon die Erfahrung mit den Nachbarn des japanischen „Atarashiki mura“ lehre. Zum dritten säßen diejenigen, die vollmundig vom Neudorf schwärmten, gemütlich in ihrem Kämmerlein. Die „Gongdu huzhutuan“ habe immerhin konkret ein Experiment versucht, aber nur mit dem Ergebnis, daß die Mitglieder nicht mehr zum Studium kamen.

Miaos Ansicht nach mußte man nicht eine neue Umgebung schaffen wie ein Neudorf, worin doch nur die alten Menschen leben würden, sondern die Menschen ändern in der alten Umgebung, und zwar nicht nur sich selbst, sondern auch die anderen.<sup>300</sup>

Einen noch etwas anderen Akzent setzte Guo Mengliang 郭夢良, ein Student in Peking und Mitglied der anarchistisch-nihilistischen Zeitschrift *Fendou* 奮鬥 (Kampf) (s.u.), in der Zeitschrift *Pinglun zhi pinglun* 評論之評論 (Kritik der Kritik). Obwohl er die Idee des Neudorfes an sich begrüßte, gab er zu bedenken, daß China primär mit politischen Problemen zu kämpfen habe und daher eines revolutionären Ansatzes zur Gesellschaftsveränderung bedürfe. Außerdem sei im bäuerlichen China die „Atarashiki mura“-Methode, die auf die Vernunft der Menschen setze, inpraktikabel, denn Bauern seien nun einmal nicht leicht umzustimmen (wofür er einmal mehr auf die Reaktion der japanischen Bauern verwies). Chinas Situation sei vielmehr der Rußlands ähnlich, weshalb „russische Me-

<sup>297</sup> In ähnlicher Richtung, aber allgemeiner formuliert, war Wang Tongzhao 王統照 in seinem Beitrag gegangen: „Meihua de xincun tan“ 美化的新村談 (Zum Neudorf [unter dem Aspekt der] Ästhetisierung) in *Piping* Nr. 4, S. 2–4. Siehe auch den Beitrag der später bekannten Schriftstellerin Lu Yin 盧隱: „Xincun di lixiang yu rensheng di jiazhi“ 新村底理想與人生底價值 (Das Neudorf-Ideal und der Wert des menschlichen Lebens) in *Piping* Nr. 4, S. 6.

<sup>298</sup> Siehe Luo Dunwei 羅敦偉: „Yishu fuhuo yu xincun“ 藝術復活與新村 (Die Auferstehung der Kunst und das Atarashiki mura) in *Piping* Nr. 5, S. 1–2, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 193–194. Siehe auch seine Zurückweisung von Einwänden gegen das „Atarashiki mura“ in *Piping* Nr. 5, S. 4, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 200–201.

<sup>299</sup> Vgl. das Editorial der Zeitschrift in *Piping* Nr. 1, S. 1, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 178–179. (Für Chow Tse-tsungs Einstufung der Zeitschrift als „anarchistisch“ [siehe sein *Research Guide to the May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China, 1915–1924*, Cambridge/Mass. 1963, S. 72] kann ich allerdings nach Lektüre der Zeitschrift keine Belege finden).

<sup>300</sup> Miao Jinquan: „Xincun yu xin ren“ 新村與新人 (Neue Dörfer und neue Menschen) in *Wusi shiqi de shetuan*, Bd. 3, S. 202–204.

thoden“ da besser geeignet seien. Guos Fazit war daher, daß das „Atarashiki mura“ zwar an sich gut sei, aber für China schlicht nicht passe.<sup>301</sup>

Wie die gesamte Auseinandersetzung um das Neudorf zeigt, entwickelten sich die Kritiken in zwei Richtungen: die einen, repräsentiert von Hu Shi, wollten die schrittweise friedliche Veränderung der Gesamtgesellschaft über die Lösung konkreter Fragen und erneuerte gesellschaftliche Institutionen erreichen, die anderen – im Sinne Dai Jitaos bzw. Shi Cuntongs – wollten die Intellektuellen der Arbeiterklasse annähern, um eine grundsätzliche gesellschaftliche Revolution zu erreichen.

Die Begeisterung für die Suche nach einer neuen Lebensform, deren wichtigster Exponent die Neudorf-Bewegung war, ebte 1921 ab. Nur gelegentlich erschienen noch Berichte über das „Atarashiki mura“ oder über ähnliche Projekte, z.B. ein sogenanntes „Neudorf“ in Guangdong unter Leitung von Xu Maojun 徐茂均.<sup>302</sup> Die *Dongfang zazhi* brachte noch 1922 Fotos vom „Atarashiki mura“,<sup>303</sup> und Anfang 1923 wurde gar eine *Xincun* genannte Zeitschrift in Jiangsu herausgebracht.<sup>304</sup> Die kantonesische anarchistische Zeitschrift *Chunlei* 春雷 (Frühjahrsdonner) (Herbst 1923 bis Mai 1924) (s.u.) erwähnte immerhin mehrfach Versuche von „Genossen“ (!), Neudörfer zu gründen, u.a. in Baoding,<sup>305</sup> doch blieben dies Einzelfälle.

Zhou Zuoren selbst blieb dem Neudorf-Ideal und Mushakōji zwar verbunden,<sup>306</sup> doch stellte er seine Propagandatätigkeit ein.<sup>307</sup> Außer einer schweren Krankheit war es wohl auch die Erkenntnis, daß er nichts mehr damit erreichen würde,<sup>308</sup> die ihn dazu bewog. In einem Brief 1923, der in der von „Atarashiki mura“-Anhängern zwischenzeitlich herausgegebenen Kunstzeitschrift *Seichōsuru hoshi no mura* 生長する星の群 (Gruppe sich entwickelnder Sterne) erschien, äußerte er sich sehr pessimistisch über die chinesische Jugend,

<sup>301</sup> (Guo) Mengliang: „Xincun piping“ 新村批評 (Kritik des Neudorfes) in *Pinglun zhi pinglun* 評論之評論 (Kritik der Kritik) Bd. 1. Nr. 1, 15. 12. 1920, S. 41–46. – Guo wandte sich später dem Gildensozialismus zu.

<sup>302</sup> Siehe *Minguo ribao* 民國日報 (Tageszeitung „Republik“), 4. 1. 1921, Teil 2, S. 3.

<sup>303</sup> *Dongfang zazhi* Bd. 19, Nr. 9, 10. Mai 1922.

<sup>304</sup> Laut *Huzhu yuekan* 互助月刊 (Monatszeitschrift „Gegenseitige Hilfe“) Nr. 1 (nach *Wusi shiqi de she-tuan* Bd. 4, S. 339).

<sup>305</sup> Siehe z.B. in Nr. 2 in den Nachrichten von Genossen, S. 8.

<sup>306</sup> Zhou besuchte anläßlich eines Japanaufenthaltes 1934 noch einmal, wie erwähnt, die Tokyoer Zweigstelle des „Atarashiki mura“. Außerdem hatte er weiterhin Briefkontakt mit einigen Dörflern. Selbst kurz nach dem Beginn des Chinesisch-Japanischen Krieges 1937 bekräftigten Mushakōji und Zhou ihre Freundschaft (siehe Zhang Juxiangs japanischen Artikel: „Shū Sakujin to nihon no atarashiki mura“), doch die Umstände wurden schwieriger. 1943 reiste Mushakōji in seiner Funktion als Schriftsteller in den japanisch besetzten Teil Chinas. Er traf zwar mit Zhou zusammen, doch konnten sie nicht frei miteinander sprechen. Eine zusätzliche Erschwernis war Mushakōjis Unterstützung der japanischen Aggressionspolitik. Beide gingen daher aus der Kriegszeit als mit Mäkeln behaftet hervor: Mushakōji als Kriegsbefürworter, Zhou als Landesverräter. (Siehe Sekiguchi Yajūkichi: „Shū Sakujin to atarashiki mura“). Zhou wäre deshalb fast hingerichtet worden. (Zhou Qingmao: „Zhou Zuoren de riben jingyan“ S. 899, hebt allerdings hervor, daß Zhou selbst seine Rolle als Vermittler sah und so den Chinesen helfen wollte).

Mushakōji bemühte sich nach dem Krieg, über Zhous Ergehen Informationen einzuholen. Anläßlich seines Todes 1967 nahm er ihn in seinem Nachruf gegen die chinesischen Vorwürfe in Schutz, er habe mit den japanischen Militärs kollaboriert, und würdigte ihn als aufrechten Charakter und wichtigen Schriftsteller. (Mushakōji Saneatsu: „Shū Sakujin-kei“ in *Kono michi*, Juli 1967, S. 1–2).

<sup>307</sup> Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 132.

<sup>308</sup> Vgl. Zheng Qingmao S. 883–884.

da sie völlig vom Nationalismus besessen sei.<sup>309</sup> Die „Atarashiki mura“-Idee war da nur schwer zu vermitteln.

Obwohl Mushakōji in den 20er Jahren vermehrt ins Chinesische übersetzt wurde, u.a. von Zhou Zuoren und Lu Xun,<sup>310</sup> spielte die Neudorf-Idee nur noch eine Nebenrolle.<sup>311</sup>

**Die Neudorf-Idee und der Anarchismus:** Weder Mushakōji noch Zhou Zuoren waren Anarchisten,<sup>312</sup> ja sie distanzieren sich von diesen, soweit sie Gewalt (besonders gegen bestimmte „Klassen“) befürworteten. Während in Japan Ōsugi Sakae als führender Anarchist seine Bedenken gegen Mushakōjis „Atarashiki mura“ formulierte (s.o.), gab es in China keine ähnliche Gallionsfigur. Vielmehr war der Anarchismus eine eher diffuse Gedankenströmung. Die sich dezidiert als Anarchisten in der Nachfolge (Liu) Shifus verestehenden anarchistischen Gruppen und Grüppchen der Vierten-Mai-Zeit waren nicht direkt in die Neudorf-Bewegung involviert,<sup>313</sup> auch wenn einige explizit Sympathie bekundeten. Dies galt z.B. für Liang Bingxian, den früheren Mitarbeiter Shifus. Liang gab 1919 in Kanton zeitweise die *Minfeng* 民風 (Volkssitten)-Wochenzeitschrift heraus (s.u.) und äußerte sich darin positiv zum „Atarashiki mura“.<sup>314</sup> Ende 1919 erschienen in der ebenfalls von Liang herausgegebenen anarchistischen Zeitschrift *Minxing* 民星 (Stern des Volkes) (s.u.) ferner zwei Artikel zu Mushakōji,<sup>315</sup> die ihn und das „Atarashiki-mura“-Projekt vorstellten und prinzipiell positiv bewerteten. (Im übrigen spiegelte dies auch die Sicht des anarchistischen „Lehrmeisters“ Kropotkin wider, der eher skeptisch war, ob Kommunen unter den „gegenwärtigen Verhältnissen“ Erfolg haben würden,<sup>316</sup> ihnen aber seine Sympathie nicht verweigerte).<sup>317</sup> Bestenfalls Kuang Husheng konnte als beiden Seiten, der anarchistischen und der Neudorf-Bewegung, zugehörig definiert werden, auch wenn er

<sup>309</sup> Siehe die Zusammenstellung der Zhou-Materialien aus alten *Atarashiki mura*-Nummern in *Atarashiki mura* August 1992, S. 18–25, dort S. 25.

<sup>310</sup> Dieser engagierte sich übrigens nicht für das „Atarashiki mura“.

<sup>311</sup> Es ist allerdings bemerkenswert, daß noch 1927 eine chinesische Übersetzung zum „Atarashiki mura“ erschien. (Siehe *Modern Japanese Literature in Translation* S. 168). Außerdem kam, wie erwähnt, noch 1930 ein Chinese ins „Atarashiki mura“, der in Fujian ein Neudorf gründen wollte.

Chen Jiying 陳紀滄 erwähnt, daß er als Mittelschüler 1923 in der Schule eine Übersetzung Zhous zum „Atarashiki mura“ las und Mushakōji weithin ein Begriff war. (Siehe Chen Jiying 陳紀滄: *Qi Rushan, Lin Yutang, Wuzhexiaolu Shidu* 齊如山, 林語堂, 武者小路實篤 [Qi Rushan, Lin Yutang, Mushakōji Saneatsu], Taipei 1977, S. 79–81).

<sup>312</sup> Zhou hatte in seinen Studientagen in Japan – wie gesagt – zwar Verbindungen zur *Tianyi*, doch läßt sich ein stärkeres persönliches Engagement für den Anarchismus bei ihm nicht feststellen.

<sup>313</sup> So klammern die meisten Arbeiten zur Geschichte des chinesischen Anarchismus das Thema aus. Nur Xu/Liu (*Zhongguo wuzhengfuzhuyi shi* S. 164–174) integrieren die „Gongdu huzhutuan“. Scalapino/Yu behandeln nur die Aktivitäten in Bezug auf Frankreich. Tamagawa beschränkt sich auf eine Erwähnung am Rande (*Chūgoku anakizumu no kage* S. 77–80 bzw. *Chūgoku no kuroi hata* S. 173–177). Dirlik (*Anarchism ...* S. 193–194) geht kurz darauf ein.

<sup>314</sup> Vgl. die Bemerkungen zur Zeitschrift in *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, S. 385–386, bzw. den in Ge/Jiang/Li Bd. 1 abgedruckten Artikel aus der Zeitschrift: „Jiating de chufen“ 家庭的處分 [Geißelung der Familie], bes. S. 404.

<sup>315</sup> In Bd. 1, Nr. 5, und Bd. 1, Nr. 7.

<sup>316</sup> Vgl. Zoccoli S. 495–497.

<sup>317</sup> Siehe bes. sein Engagement für die Siedler in USA und seine – wenn auch lockere – Verbindung zu den Kommunen in England, die sich auf ihn beriefen.

stets eine eher unabhängige Figur im chinesischen Anarchismus blieb. Auf der anderen Seite war aber eine Reihe der Neudorf-Aktivist\*innen umgekehrt an anarchistischem Gedankengut interessiert. Kern- und Angelpunkt der Verbindung zwischen „neuen Lebensstilen“ und dem Anarchismus war Kropotkins Gedanke der „gegenseitigen Hilfe“. Wie sich zeigte, zog Zhou selbst diese Parallele. Auch die Ablehnung von Autoritäten, das Prinzip der freien Vereinbarung, die Kritik an Institutionen wie Gesetzen oder Familie und die Vision eines anarcho-kommunistischen Zusammenlebens verbanden sich damit. Letztendlich war auch die chinesische *gongdu*-Bewegung aus dem Nährboden des Anarchismus entstanden, auch wenn sie von Leuten wie Hu Shi, der gewiß keine anarchistischen Neigungen hatte, zeitweise unterstützt wurde.

In der Tat ist die chinesische Neudorf-Diskussion ein Beispiel für die kulturelle Dimension, in der der Anarchismus gewirkt hat, auch wenn er nicht der einzige Hintergrund für die Neudorf-Begeisterung war. Vielen erschien das Neudorf als eine friedliche Variante des oft mit Gewalt assoziierten Anarchismus,<sup>318</sup> auch wenn dies an sich bereits eine reduktionistische Sicht von „Anarchismus“ darstellte. Von der agrarischen Ausrichtung erhoffte man sich die Lösung ländlicher Probleme und eine Umwälzung der Gesellschaft von dort her.<sup>319</sup> Die Frage der Arbeit war im China des Vierten-Mai ein zentrales Thema geworden und verband Anhänger Tolstojs wie Kropotkins wie sonstiger Sozialisten. Die Gründung „neuer Dörfer“ war dabei eine unter anderen Methoden und wurde daher auch von manchen selbsterklärten Anarchisten befürwortet,<sup>320</sup> da dort die Klassengegensätze der Gesellschaft aufgehoben würden und jeder Arbeit leisten müsse. Außerdem sah man dort ein Leben verwirklicht, das ohne Autorität oder Zwang auskam und die Theorie der Praktikabilität solcher Ideen unter Beweis stellen konnte.

Die wenigen konkreten kommunitären Experimente in China erweckten allerdings auch zunehmend Skepsis, ob solch ein Weg gangbar sei. So äußerte auch ein anarchistischer Autor, der sich selbst auf dem Land engagierte, noch Ende 1923 Kritik am „Atarashiki mura“, weil es „zu wenig kämpferische Elemente“ habe.<sup>321</sup> Vielmehr sahen sich die Anarchisten im Grunde eher in der Tradition der Narodniki, die aktiv neue Ideen in die ländliche Bevölkerung tragen und nicht nur einfach in ländlicher Idylle leben wollten. Nachdem die Kommune-Experimente keine ernstzunehmenden Resultate gebracht hatten, suchte eine ganze Reihe engagierter Intellektueller nach radikaleren Lösungen. In den einflußreichen Zeitschriften wurde, nachdem man mehr und mehr über die russische Oktoberrevolution erfuhr, diskutiert, ob eine solche friedliche Gesellschaftstransformation denn überhaupt wünschenswert sei.

<sup>318</sup> Siehe z.B. Gao Yihan 高一涵: „Wuzhi zhuyi xuelishang de genju“ 無治主義學理上的根據 (Die theoretische Basis des Anarchismus) in *Xin zhongguo* 新中國 (Neues China) Bd. 1, Nr. 3 (1919), S. 43–57, dort S. 52.

<sup>319</sup> Siehe z.B. Ye Chucang 葉楚傖 von der GMD: „Xincun yu xinshi“ 新村與新市 (Neue Dörfer und neue Städte) in *Xin zhongguo* Bd. 2, Nr. 1 (1920), S. 17–24.

<sup>320</sup> Siehe z.B. „Kuangtao“ 狂濤: „Ziyoutan“ 自由談 (Freie Gespräche) in *Xuehui* 學匯 (Studiensammlung) Nr. 27 (7. 11. 1922), S. 7–8.

<sup>321</sup> „Daneng“ 大能 (vermutlich = Chen Junleng 陳君冷 alias Ouyang Jianbing 歐陽建屏 [s.u.]): „Xiangcun yundong tan“ 鄉村運動談 (Über die Dorf-Bewegung) in der anarchistischen Zeitschrift *Chunlei* Nr. 2, Dez. 1923.

So war es kein Zufall, daß sich radikalere Geister nach den Erfahrungen insbesondere des Jahres 1920, dem Höhepunkt der Kommune-Euphorie, Theorien zuwandten, die eine strukturelle und grundsätzliche Veränderung der Gesellschaft versprachen. Die zuvor noch nicht klar differenzierten ideologischen Strömungen kristallisierten sich nun heraus und führten zu Richtungskämpfen. Auch die Auseinandersetzungen zwischen den ersten chinesischen Kommunisten und den Anarchisten gehören in diesen Zusammenhang. Die gescheiterte Kommune-Bewegung lieferte den neuen Verfechtern einer „Diktatur des Proletariates“ wichtige Munition gegen das Ideal einer autoritätslosen, auf freier Vereinbarung basierenden Gemeinschaft. Insofern hatte die Neudorf-Bewegung, die dem Anarchismus zunächst indirekt zu Popularität verholfen hatte, durch ihr Scheitern letztendlich negative Auswirkungen für die chinesische anarchistische Bewegung.