KULTUR, RECHT UND POLITIK IN MUSLIMISCHEN GESELLSCHAFTEN

herausgegeben von

Heinz Halm, Gudrun Krämer, Rudolph Peters, Gernot Rotter, Reinhard Schulze, Stefan Wild

Band 1

ERGON VERLAG

Akten des 27. Deutschen Orientalistentages

(Bonn – 28. September bis 2. Oktober 1998)

Norm und Abweichung

herausgegeben von

Stefan Wild und Hartmut Schild

ERGON VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© 2001 ERGON Verlag · Dr. H.-J. Dietrich, 97080 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

Printed in Germany
ISBN 3-935556-68-3

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von STEFAN WILD und HARTMUT SCHILD 1

Eröffnungsansprache des Ersten Vorsitzenden der DMG, HERRMANN JUNGRAITHMAYR (Frankfurt a.M.) 3

WOLFGANG FRÜHWALD (München): Silberlinge auch für „kleine" Fächer? Zur Situation der Kulturwissenschaften im schärfer werdenden Wettbewerb 11

Sektion Arabistik

STEFAN LEDER (Halle-Wittenberg): Die symbolische Sprache der Tradition. Zum Disput zwischen Recht und Macht 27

MOHAMMED NEKROUMI (Bonn): Syntax und Semantik der Interrogativmorpheme *'a* und *hal* 45

Sektion Christlicher Orient

VERONIKA SIX (Hamburg): Die christlich-arabischen Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg 59

ERICH TRAPP (Bonn): Byzantinische Islampolitik 61

PIOTR O. SCHOLZ (Wiesbaden): Ikonizität des christlichen Orients als Beitrag zur Mentalitätsgeschichte am Beispiel nubischer Wandmalereien (8.-14. Jahrhundert) 63

VERENA BÖLL (Hamburg): Der Brief des Äthiopiers Sə'əla Krəstos an Papst Paul V. (1605-1621) 67

MICHAEL KLEINER (Hamburg): Zum *Kitāb aṭ-ṭibb ar-rūḥānī* („Buch von der Geistlichen Medizin") des koptischen Bischofs Michael von Aṯrīb und Malīǧ (13.Jh.) 69

Liste chinesischer Schriftzeichen:

chumo 出没
Gualu 瓜纑
Hu 胡
huanghu 恍忽
hulun 囫圇
hundun 混沌
hunlun 昆侖
hunlun 混淪
kala 喀喇 (*kara*)
kun 昆
Kunlun 崑崙, 昆侖, 昆仑
Kunshan 崑山
Kunwu 昆吾
Kunyu 崑崙
Lantian 蓝田
ling 靈
lun 崙, 侖
lun 輪
Muping Xian 牟平县
Mu Tianzi Zhuan 穆天子傳
Qilian Shan 祁连山
Quanrong 犬戎
Quanyi 犬夷
Song Shan 嵩山
Tai Shan 泰山
Tianyuan 天黿
tóng 同
tóng 銅
Xi-Rong (Xirong) 西戎
Xuanxiao 玄枵
Yangzhou 揚州
Yí 夷

Atarashiki mura versus Xincun. Zur chinesischen Rezeption eines japanischen Modells alternativer Lebensführung

GOTELIND MÜLLER, Freiburg

Das Atarashiki mura (Neudorf), eine japanische Kommunegründung im frühen 20. Jahrhundert, und seine chinesische Rezeption spiegeln in zweifacher Hinsicht das Problem von Norm und Abweichung wider. Zum einen ist ein Projekt alternativer Lebensführung, wie es diese japanische Kommune war und ist, an sich schon eine bewußte Abweichung von der Norm der Rahmengesellschaft, wenngleich sie diese immer auch zu einem gewissen Grade in sich trägt.[1] Zum anderen verschiebt sich zwangsläufig im Laufe einer Rezeption durch die Umstände, in der diese erfolgt, wie auch durch die spezifische Interessenlage, aufgrund derer sie überhaupt vorgenommen wird, das ursprüngliche Modell und bekommt ein ganz eigenes Gesicht. Dabei läßt die Abweichung auch Rückschlüsse auf eben diese verändernden Faktoren zu, die sowohl die Norm als auch die Abweichung in ihrem Verhältnis zueinander wie in ihrer Eigenständigkeit bestimmen helfen. Dies soll am Fall der Atarashiki-mura-Bewegung und ihrer chinesischen Rezeption im folgenden unternommen werden.

Die Atarashiki-mura-Bewegung

Das Atarashiki mura wurde 1918 von dem berühmten japanischen Schriftsteller Mushakōji Saneatsu (1885-1976) gegründet.[2] Mushakōji entstammte einer adligen Familie, hatte die der Oberschicht vorbehaltene Eliteschule Gakushūin besucht und schließlich mit einigen anderen Absolventen derselben 1910 die Literatur- und Kunstzeitschrift *Shirakaba* (Birke) gegründet, die eine der einflußreichsten der gesamten Taishō-Zeit (1912-1926) wurde. Er vertrat einen stark von Tolstoj geprägten Humanismus und Pazifismus, wobei er sich allerdings von dessen religiös motiviertem moralischen Rigorismus distanzierte.

---

1 Vgl. Christoph Brumann: *Kommunitäre Gruppen in Japan: Alternative Mikrogesellschaften als kultureller Spiegel.* In: *Zeitschrift für Ethnologie.* Bd. 117. 1992, S. 119-138. Dabei ließe sich ergänzen, daß sich nicht nur kulturelle Eigenheiten widerspiegeln, sondern auch die Zeitumstände, schließlich sind „Kulturen" bzw. „Gesellschaften" sich ständig wandelnde Gebilde.

2 Zu ihm siehe z.B. Watanabe Kanji: *Mushakōji Saneatsu.* Tokyo 1984.

Mushakōji, der als charismatische zentrale Figur der Shirakaba-Gruppe in Japan weithin bekannt war, setzte 1918 seinen schon früher gefaßten Plan um, auf dem Land eine Kommune zu errichten, in der er ein „wahrhaft menschliches Leben" ermöglichen wollte. Darunter verstand er ein brüderliches und freies Zusammenleben mit Gütergemeinschaft, wobei körperliche Arbeit und geistig-künstlerische Selbstentfaltung eine neue Menschheit formen sollten. Die Regeln des Zusammenlebens blieben auf ein Minimum beschränkt. In Anlehnung an Tolstojs Forderung, daß jeder körperliche Arbeit (d.h. vor allem Feldarbeit) verrichten solle, erklärte Mushakōji diese zu einer Pflicht der Menschheit gegenüber, wobei er allerdings die Persönlichkeitsentfaltung des Einzelnen als gleichrangiges Ziel dazugesellte. Daher mußte seiner Ansicht nach auch Zeit zur Muße und künstlerischen Beschäftigung bleiben. Wer seiner Arbeitspflicht nachkam, sollte ansonsten mit allem Lebensnotwendigen versorgt werden. Körperlich Schwachen und besonders Befähigten räumte er allerdings Ausnahmen von der Arbeitspflicht ein.[3]

Wirtschaftlich blieb die Kommune, deren Mitglieder i.d.R. jung und in Landwirtschaft unerfahren waren, lange von äußeren Finanzmitteln, besonders Mushakōjis Zuschüssen, abhängig.[4]

Die konkrete Lebensgestaltung war wenig revolutionär, auch wenn sich die Kommune als Antithese zur Rahmengesellschaft verstand und hoffte, allein durch das Beispiel wirkend allmählich die gesamte Gesellschaft, ja die ganze Welt auf friedliche Weise zu verändern. Die Prämisse war dabei, daß gesellschaftlicher Wandel vom Wandel des Einzelnen abhänge.

Im Grunde sah sich die Kommune als Vorbote einer besseren Welt und betrachtete daher jede Konfrontation mit der Rahmengesellschaft als überflüssig. Allgemein bürgerlichen Pflichten kam man widerspruchslos nach; gesellschaftliche Institutionen wie Ehe und Familie wurden akzeptiert. Die expliziteste Abweichung dürfte die Wahl eines eigenen Festkalenders gewesen sein, der ursprünglich u.a. die Geburtstage von Buddha, Jesus, Tolstoj und Rodin umfaßte. Das Neujahrsfest wurde als einziges von der japanischen Rahmengesellschaft übernommen. Die Wahl solcher Festtage zeigt

3 Mushakōji veröffentlichte anfangs in *Shirakaba* und einigen Tageszeitungen sein Projekt. Ab Juli 1918 erschien eine eigene Zeitschrift *Atarashiki mura*. Von Mushakōji gibt es insgesamt drei Gesamtausgaben: eine zwölfbändige (1923-1928), eine 25-bändige (1954-1957) und eine 18-bändige (1987-1991). Wichtige Atarashiki-mura-relevante Artikel Mushakōjis sind auch zusammengestellt in dem von Watanabe Kanji 1992 herausgegebenen und im Dorf verlegten Band: *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō to seichō* (Mushakōji Saneatsu: Entstehung und Entwicklung des Neudorfes).

4 Nach Plath trug sich die Kommune erst 1960 selbst, nachdem sie eine professionelle Hühnerzucht aufgebaut hatte. (David W. Plath: *The Fate of Utopia: Adaptive Tactics in Four Japanese Groups*. In: *American Anthropologist*. Bd. 68. 1966, S. 1152-1162. Siehe dort S. 1154). Die Kommune wurde außerdem von einem Förderkreis unterstützt.

bereits die geistige Ausrichtung auf ein moralisch-ästhetisches Ideal an.

Die Kommunemitglieder waren sich bewußt, daß sie nur in Interaktion mit der Rahmengesellschaft existieren konnten und vermieden jede Provokation. Da sie demzufolge wenig Anlaß zu Auseinandersetzungen bot, konnte die Kommune weitgehend unbehelligt existieren und überlebt bis heute.[5]

Xincun, gongdu und huzhu

In China wurde das Atarashiki mura durch die Aktivitäten Zhou Zuorens (1885-1967), dem Bruder Lu Xuns, bekannt.[6] Ursprünglich hatte Zhou, selbst Literat, sich für den gleichaltrigen Mushakōji als Schriftsteller interessiert. Da er in seiner Jugend, zeitweise gleichzeitig mit Lu Xun, in Japan studiert hatte und sein Leben lang sich bemühte, Japan seinen Landsleuten näherzubringen, verfolgte Zhou aufmerksam die japanische Literaturszene und damit auch die Zeitschrift *Shirakaba*. Hinzu kam, daß Zhou selbst humanistischen Idealen anhing und daher in Mushakōji einen Seelenverwandten fand.

Im März 1919 publizierte Zhou seinen ersten Artikel zum Atarashiki mura, in dem er anhand von Mushakōji-Texten die Kommune - überwiegend ihren Idealen nach - vorstellte.[7] Im Sommer fuhr er sogar persönlich zur Kommune und veröffentlichte einen detaillierten Bericht, der seine Reise als spirituelles Erlebnis offenbarte:

> Im Atarashiki mura habe ich vier Tage gewohnt und dann noch einige Zweigstellen[8] besucht. Ich habe nicht nur alles inspiziert, sondern auch das Glück eines rechten menschlichen Lebens erfahren. Dies ist die größte Freude meines Lebens, daher schreibe ich diesen Bericht zur Erinnerung...
> Pflichtarbeit ist Teil des persönlichen Lebens. Die Freude am Arbeiten kann mehr befriedigen als das Lebensnotwendige, aber dafür muß sie sich auf Lie-

5 Zur „offiziellen" Geschichte des Atarashiki mura siehe die Dorfpublikationen: Nagami Shichirō (Hrsg.): *Atarashiki mura gojūnen* (50 Jahre Atarashiki mura). 1968; Watanabe Kanji (Hrsg.): *Nenpyō keishiki ni yoru atarashiki mura no nanajūnen (1918-1988)* (70 Jahre Atarashiki mura in Form einer Chronologie). 1989. Das ursprüngliche „Dorf" lag im Südosten der Insel Kyūshū und existiert noch in Rumpfgröße. 1939 wurde in der Nähe von Tokyo ein neues Areal bezogen, das heute als eigentliches Atarashiki mura gilt.

6 S. hierzu William C. L. Chow: *Chou Tso-jen and The New Village Movement*. In: *Hanxue yanjiu* („Chinese Studies"). Bd. 10/1. Juni 1992, S. 105-134.

7 *Riben de xincun* (Das japanische Atarashiki mura). In: *Xin qingnian* (Neue Jugend). Bd. 6/3, S. 266-277.

8 Außer dem eigentlichen „Dorf" gab es mehrere Zweigstellen in Japan, in denen die Fördermitglieder organisiert waren.

be und Vernunft gründen und das Instinktive übersteigen, ohne (deswegen) mit der menschlichen Natur zu kollidieren. So kann man trotz schwerer körperlicher Arbeit den Frieden eines guten Gewissens erlangen. Um diese geistige Freude kann nur wissen, wer sie erlebt hat. Wie glücklich sind doch die Leute des Atarashiki mura! Ich wünschte, alle Menschen der Welt könnten dieses Glück teilen![9]

Zhous Propagierung des Atarashiki mura stieß in China auf großes Interesse, und die Vokabel „Xincun" (Neudorf) verbreitete sich schnell.

Hintergrund für die Offenheit für so ein Projekt war u.a. die wachsende Unzufriedenheit insbesondere der studentischen Jugend mit den überkommenen Gesellschaftsstrukturen, weswegen das Wort „neu" in geradezu inflationären Gebrauch kam.[10] Hinzu gesellte sich das zunehmende Gefühl, als Intellektuelle auf Kosten der arbeitenden Bevölkerung zu existieren. Solche Gedanken hatten auch Zhou vor seinem Besuch des Atarashiki mura bewegt, weswegen ihm der „Friede des Gewissens" so wichtig war.[11]

In der Aufbruchstimmung des Vierten Mai wollte man daher die Grenzen zwischen Arbeit und Studium aufheben, sowie die Versöhnung der Klassengegensätze zwischen Arbeitenden und Intellektuellen erreichen. Solchermaßen hoffte man, auf friedliche Weise im Kleinen die Gesellschaft zu verändern. Atarashiki mura war da ein willkommenes Vorbild.

Schon seit einigen Jahren waren solcherlei Ansätze von Chinesen in und außerhalb Chinas verfolgt worden. Insbesondere Li Shizeng und Wu Zhihui, die noch zu Ende der Qing-Zeit in Paris mit Freunden einen anarchistischen Zirkel gebildet hatten, bemühten sich zusammen mit Cai Yuanpei in verschiedenen Anläufen, Programme zur Verbindung von Arbeit (gong) und Studium (du oder xue) auf die Beine zu stellen. Ihr Hauptanliegen bestand darin, auch chinesischen Studenten mit unzureichenden Finanzmitteln ein Studium in Frankreich zu ermöglichen bzw. den chinesischen Arbeitern, die während des Ersten Weltkrieges in französischen Fabriken den Arbeitskräftemangel ausglichen, Bildung zukommen zu lassen. In beiden Fällen blieb jedoch die Verbindung von Arbeit und Studium noch auf einer subideologisch-pragmatischen und prinzipiell bildungsorientierten Ebene.[12]

9 *Fang riben xincun ji* (Über den Besuch beim Atarashiki mura). In: *Xinchao* (Neue Welle). Bd. 2/1. Oktober 1919, S. 69-80. Die zitierten Stellen dort S. 69 und S. 76.

10 Vgl. etwa Zeitschriftentitel wie „Neue Jugend", „Neue Welle", „Neues China" usw. oder Bezeichnungen wie „Neues Leben", „Neue Menschen" etc.

11 S. *Fang riben xincun ji*: *op. cit.* (s. Anm. 9), S. 69-70.

12 Für die Aktivitäten bis 1916 siehe *Lüou jiaoyu yundong* (Erziehungsbewegung für in Europa weilende [Chinesen]). Tours 1916. Materialien zu den späteren Programmen finden sich in *Fufa qingong jianxue yundong shiliao* (Historische Materialien zur Bewegung „Nach Frankreich gehen, eifrig arbeiten und genügsam studieren"). 3 Bde. Peking 1979-1981; Zhang Yunhou et al. (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue yundong* (Bewegung für eifriges Arbeiten und genügsames Studieren in Frankreich). 2 Bde. Shanghai 1980 und 1986; Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* (Bewegung für eifriges Arbeiten und genügsames Studieren). Taipei 1981.

Erst um die Zeit des Vierten Mai herum sahen einige das Problem auch im Sinne eines Klassengegensatzes, den es zu überwinden gelte, und damit auch als Forderung nach einem neuen Lebensstil für jedermann, in dem bewußt Arbeit und Bildung aneinander gekoppelt sein sollten.[13] Dabei spielte als Hintergrund auch Tolstojs Idealisierung der körperlichen Arbeit eine gewisse Rolle, und das Wort von der „Heiligkeit der Arbeit" (laogong shensheng) machte die Runde.

Die Überzeugung, daß so etwas überhaupt möglich war, schöpfte man aus Kropotkins Theorie der „gegenseitigen Hilfe" (huzhu), die besagte, daß der Mensch schon von seiner biologischen Konstitution her auf Kooperation eingestellt sei. Im Gegensatz zu der vom Sozialdarwinismus verbreiteten Interpretation der Darwinschen Evolutionslehre als innergesellschaftlichem Überlebenskampf betonte Kropotkin, daß dieser Kampf in Bezug auf die Natur und andere Spezies stattfinde. Innerhalb einer Spezies dagegen herrsche das Kooperationsprinzip vor, das es derselben überhaupt nur ermögliche, zu überleben. Dies gelte von den einfachsten Arten an bis hin zum homo sapiens sapiens.

Nicht zuletzt aufgrund der Enttäuschung über die vermeintlich so fortschrittliche und wissenschaftliche westliche Zivilisation, die sich im 1. Weltkrieg selbst zerfleischte, wurde Kropotkins Modell eines friedlichen und kooperativen Zusammenlebens in China sehr populär. Einerseits ließ sich damit auch relativ problemlos an traditionelle chinesische Gesellschaftsvorstellungen anknüpfen, andererseits präsentierte es sich als naturwissenschaftlich begründet und erhielt daher häufig den Beinamen „neue Evolutionstheorie" (xin jinhualun).

Vor Zhous Propagierung des Atarashiki mura gab es zwar erste Ansätze, „huzhu" im kleineren Kreis zu praktizieren,[14] doch kam es zu keiner Kommunebildung. Atarashiki mura verbreitete somit die Botschaft, daß ein solches Projekt auch realisierbar war.

Das Atarashiki mura fand in China viel Zustimmung, aber in reiner Form wurde es nirgends umgesetzt. Zhou Zuoren etwa ließ es mit Propaganda-Arbeit bewenden. Auch andere Advokaten blieben auf der Ebene von Propagierung oder bestenfalls Planung stehen. Das Atarashiki mura bildete je-

13 Hierzu siehe Guo Sheng: *„Wusi" shiqi de gongdu yundong he gongdu sichao* (Die Bewegung für Arbeit und Studium und die Arbeit-und-Studium-Gedankenströmung in der Zeit des „Vierten Mai"). Peking 1986.

14 So z.B. Yun Daiyings „huzhutuan" (Gruppe für gegenseitige Hilfe). Siehe *Wusi shiqi de shetuan* (Vereinigungen der Vierten-Mai-Zeit). 4 Bände. Peking 1979; Bd. 1, S. 113-210, bes. S. 118-123.

doch den Hintergrund für ähnliche Projekte, von denen das bekannteste die „Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium" (gongdu huzhutuan) war.[15] Hierin flossen außer dem Atarashiki-mura-Modell noch - wie der Name schon sagt - die Idee der Verbindung von Arbeit und Studium sowie Kropotkins „gegenseitige Hilfe" als Leitgedanke ein.[16] Ausgangspunkt dieser Unternehmung, die von vielen einflußreichen Intellektuellen unterschiedlichster Couleur unterstützt wurde, war die Tatsache, daß zum einen kein Kapital zum Erwerb von Land vorhanden war, zum anderen die Interessenten aus dem studentischen Milieu kamen und daher in der Nähe ihrer Universitäten bleiben wollten, um ihr Studium weiter zu betreiben. Die „gongdu huzhutuan" sah sich als Verwirklichung eines neuen Lebensstils, und zwar in der Stadt. Sie hatte weder eine charismatische Persönlichkeit, an der sie sich orientiert hätte, noch ein in allen Einzelheiten festgelegtes Programm.[17] Daher entwickelte sie sich schließlich in einer Richtung, die manchen der ursprünglichen Förderer nicht genehm war. Einerseits versuchte die Gruppe, sofort wirtschaftlich autark zu werden, was mißlang, andererseits radikalisierte sie sich und verprellte damit eine Reihe von Mitgliedern. So beschloß man etwa, sich von den Familien loszusagen, Ehen und Verlobungen zu lösen und sich sogar von den Universitäten als „kapitalistischen Einrichtungen" zurückzuziehen.[18]

Das Projekt scheiterte nach wenigen Monaten und löste damit eine generelle Diskussion aus. Diese offenbarte die unterschiedlichen Erwartungen, die mit ihm verknüpft gewesen waren, z.B. die rein pragmatische einer Finanzierung des Studiums (Hu Shi), oder die idealistische der Realisierung eines neuen Lebensstils (Wang Guangqi). Andere sahen die Lehre des Scheiterns darin, daß man eben aufs Land gehen müsse (Li Dazhao) oder die Arbeit außerhalb der Kommune in kapitalistischen Fabriken verrichten solle (Dai Jitao).[19]

Diejenigen, die die Diskussion um das Atarashiki mura und ähnliche chinesische Projekte führten, waren durchweg städtische Intellektuelle. Es gab zwar auch den Versuch, entsprechend dem Atarashiki-mura-Modell aufs Land zu gehen, doch verband sich damit bei Yun Daiying z.B. die Idee, mit

15 S. dazu *ibid.*, Bd. 2, S. 361-496.

16 S. dazu auch Deng Ye: *Wusi shiqi de gongdu huzhu zhuyi ji qi shijian* (Die Idee der gegenseitigen Hilfe bei Arbeit und Studium und ihre Umsetzung in der Vierten-Mai-Zeit). In: *Wen shi zhe* (Literatur, Geschichte, Philosophie). 1982/6, S. 21-27.

17 Einer der wichtigsten Initiatoren, Wang Guangqi, hatte in der Praxis kaum Einfluß, wie der Bericht eines Aktivisten, (Shi) Cuntong, beweist: *'Gongdu huzhutuan' di shiyan he jiaoxun* (Das Experiment „gongdu huzhutuan" und seine Lehren). In: *Wusi shiqi de shetuan*: *op. cit.* (Anm. 14), Bd. 2, S. 423-440.

18 *Ibid.*, S. 431-434.

19 Siehe *Xin qingnian*: *op. cit.* (Anm. 7), Bd. 7/5, 1.4.1920, S. 1-17.

einer Schule Erziehungsarbeit für die ländliche Bevölkerung zu leisten und nur nebenbei Landwirtschaft zu betreiben. Auch sollte damit der bereits existierende Buchladen für progressive Literatur in Wuchang finanziert werden.[20] Dies zeigt die eindeutig intellektuelle und sozialreformerische Ausrichtung, die sich vom Ideal eines Atarashiki mura, in dem das Kommuneleben den einzelnen mit bewußter Einbindung von Landarbeit als Persönlichkeit formen sollte, unterschied.

Das Atarashiki mura, das in China mehrfach „adaptiert" worden war, wurde allerdings auch zunehmend grundsätzlich kritisiert. Hu Shi warf ihm Eskapismus und damit „falschen Individualismus" vor. Es fehle eine aktive Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Mißständen. Mit seiner ländlichen und an moralischer Selbstvervollkommnung ausgerichteten Lebensweise passe es nicht in die Moderne. Außerdem sei die Forderung, daß jeder Feldarbeit leisten solle, völlig unökonomisch. Er plädierte dagegen dafür, aktiv die Gesellschaft in konkreten Bereichen zu verändern.[21]

Die Prämisse des Atarashiki mura, daß die gesellschaftliche Veränderung mit der Veränderung des Einzelnen beginne, die zunächst weithin geteilt worden war, wurde insbesondere nach dem Scheitern der chinesischen Projekte alternativer Lebensführung und in Anbetracht der gesellschaftlichen Probleme Chinas zunehmend infrage gestellt. Es mehrten sich die Stimmen, die ungeduldig eine grundsätzliche gesellschaftliche Veränderung erhofften, ja diese als Voraussetzung dafür betrachteten, daß ein solches „neues Dorf" überhaupt funktionieren konnte.[22]

In Anbetracht anderer Lösungsversuche für eine gesellschaftliche Umwälzung, wie der russischen Oktoberrevolution, wurde außerdem die vorher weithin geteilte Ansicht, daß die Veränderung der Gesellschaft auf friedlichem Wege erreicht werden würde, fraglicher. So flaute das Interesse am Atarashiki mura und ähnlichen Unternehmungen in China nach 1921 ab.

Atarashiki mura versus Xincun

Vergleicht man nun das japanische (erfolgreiche) Modell und seine chinesischen (gescheiterten) Adaptionen, so fallen eine ganze Reihe von Unterschieden auf:

20 Siehe Yun Daiying: *Weilai zhi meng* (Zukunftstraum). In: *Wusi shiqi de shetuan*: *op. cit.* (Anm. 14), Bd. 1, S. 182-197.

21 Hu Shi: *Fei geren zhuyi de xin shenghuo* (Ein nicht-individualistischer neuer Lebensstil). In: *Xinchao*: *op. cit.* (Anm. 9), Bd. 2/3, Februar 1920, S. 467-477.

22 Siehe z. B. Huang Shaoyus Kritik in *Piping* (Kritik), Nr. 5, 26.12.1920. (In: *Wusi shiqi de shetuan*: *op. cit.* (Anm. 14), Bd. 3, S. 195-197).

1. Das Atarashiki mura lebte und lebt geistig vom Bezug auf den charismatischen Gründer Mushakōji. In China wurde Mushakōji zwar u.a. von Zhou Zuoren übersetzt und bekannt gemacht, doch spielten letztendlich seine Texte nur eine untergeordnete Rolle. Eine persönliche Bindung an ihn war - anders als in Japan - ohnehin nicht gegeben. Zhou wiederum war nicht die Persönlichkeit, die eine ähnlich integrative Rolle in China hätte spielen können, und er wollte es wohl auch nicht. In Japan wirkte Mushakōji, ähnlich etwa den Gründern neuer Religionen, hauptsächlich als Lehrer (sensei) und Vorbild, dem die Mitglieder vertrauten und dem sie sich loyal erklärten. Außerdem spielte wohl auch sein gesellschaftlicher Status als Adliger eine gewisse Rolle. De facto grenzte seine Verehrung oft ans Religiöse. In China fehlte dies natürlich.

2. In Japan hatte Mushakōji auch finanziell das Atarashiki mura unterstützt und seine Errichtung überhaupt erst ermöglicht. In China dagegen fehlten die Mittel, Land zu erwerben. Zhou Zuoren etwa bezeichnete dies als Haupthindernis für eine chinesische Gründung.[23]

3. Durch die Leitfigur Mushakōji bekam das Atarashiki mura eine ideologisch einheitliche Basis. In China hatte sich die Neudorf-Idee mit verschiedenen anderen geistigen Strömungen vermischt und war lokal wie personell diffus. Die verschiedenen Motivationen der Aktivisten waren ein wichtiger Grund des Scheiterns.

4. Das Atarashiki mura war unpolitisch und wenig revolutionär in der Lebensgestaltung. Manche Gruppen in China, insbesondere die „gongdu huzhutuan", radikalisierten sich und brachen mit gesellschaftlichen Konventionen. Außerdem betonten sie zu stark die wirtschaftliche Autonomie und damit Abgrenzung von der Rahmengesellschaft. Das Atarashiki mura akzeptierte hingegen externe finanzielle Unterstützung und zog nur zurückhaltend Grenzen nach außen, wie etwa durch den Gemeinbesitz an Kapital und Gütern.

5. Während das Atarashiki mura sich in einen Winkel Japans zurückzog, versuchte die „gongdu huzhutuan" eine städtische Kommune. Damit war sie automatisch wirtschaftlich abhängiger und stärkerem Konkurrenzdruck ausgesetzt. Ohne Landbesitz mußten außerdem zusätzliche finanzielle Belastungen wie Mietkosten getragen werden. In beiden Fällen handelte es sich zwar um Aktivisten aus dem intellektuellen Milieu, doch betrieben die Atarashiki-mura-Mitglieder Studium nur im Sinne individueller Lektüre, nicht als Studenten einer Universität. Die „gongdu huzhutuan"-Mitglieder kamen als solche unweigerlich in den Konflikt zwischen de-facto-Einbindung in gesellschaftliche Strukturen und Streben nach Autonomie.

[23] Siehe seine Antwort auf die Einwände Huang Shaoyus, *ibid.*, S. 197-199.

6. Während das Atarashiki mura unter „Arbeit" primär Feldarbeit verstand im Sinne einer Rückführung des Menschen zur ihn ernährenden Natur, maß man in China der Art der Arbeit keine besondere Bedeutung bei. Ziel war nur, sich nicht auf Kosten anderer zu ernähren, womit wiederum der soziale Aspekt heraussticht. Damit stand dem japanischen naturverbundenen Modell die chinesische „moderne" städtisch-industrielle Praxis gegenüber - in signifikantem Kontrast zum damaligen Entwicklungsstand beider Länder.[24]

7. Außer der Landwirtschaft suchte das Atarashiki-mura-Ideal die Persönlichkeitsbildung vor allem in Kunst und Literatur. Dieses ästhetische Ideal fand in China wenig Resonanz. Dort stand die politische Frage nach einer Methode der Gesellschaftsveränderung im Vordergrund.

8. Hintergrund für diesen Unterschied war die grundlegend andere Situation, in der sich China und Japan zu jener Zeit befanden. Wie Zhou in seinen Briefen an das Atarashiki mura immer wieder hervorhob, befand sich China in schweren Zeiten.[25] Der in der Vierten-Mai-Zeit hervorbrechende Patriotismus war einer Übernahme des japanischen Atarashiki-mura-Projektes nicht förderlich. Die Intellektuellen empfanden sich unter Druck, eine Lösung für die Krise eines politisch instabilen und in seiner nationalen Integrität bedrohten Landes zu finden. Insofern war es nur konsequent, daß auch die chinesischen gesellschaftlichen „Antithesen" letztlich Teil des nationalen Modernisierungsdiskurses wurden, ja diesen zu dominieren trachteten. Demgegenüber verstand sich das japanische Atarashiki mura zwar auch als „Avantgarde", aber im rein moralischen Sinne eines Vorboten der Menschheit der Zukunft.
Natürlich war das Atarashiki mura auch in Japan der Kritik ausgesetzt, wobei die Argumente häufig denen der chinesischen Kritiker glichen.[26] Den-

[24] Insofern war das japanische Atarashiki-mura-Modell eine ausgeprägte Antithese zur eigenen Rahmengesellschaft, während die chinesischen „Adaptionen" sich konformer präsentieren.

[25] Eine handliche Zusammenstellung von Atarashiki-mura-Materialien zu Zhou brachte die Augustnummer von *Atarashiki mura*: *op. cit.* (Anm. 3), 1992. Siehe dort bes. S. 24-25.

[26] Siehe z.B. Arishima Takeo: *Mushakōji-kei e* (An Bruder Mushakōji). In: *Arishima Takeo zenshū* (Arishima Takeo Sämtliche Werke). Tokyo 1980-1982. Bd. 7, S. 206-210; darin hielt er ein solches Projekt in der gegebenen kapitalistischen Gesellschaft für unmöglich. Sakai Toshihiko, führender Sozialist, sah im Atarashiki mura einen Anachronismus, da in der Moderne auf Methoden vergangener Jahrhunderte zurückgegriffen werde. Siehe sein *'Atarashiki mura' no hihyō* (Kritik

noch konnte die Kommune - trotz einiger Probleme - überleben.[27] Der wohl wichtigste Faktor hierfür war die Dominanz der Persönlichkeit Mushakōjis und seiner Werke, die dem Atarashiki mura eine einheitliche geistige Basis gaben und den Vergleich mit neureligiösen Bewegungen in Japan nahelegen. Auch tolerierte die japanische Gesellschaft - im großen und ganzen gesehen - abweichende (unpolitische) Lebensformen bereitwilliger[28] als die chinesische. Deren Wortführer sahen in Anbetracht der ungelösten nationalen Frage wenig Spielräume für solcherlei Abweichungen.

Für ein konkretes Experiment wären die kriegerischen Wirren im China der 20er Jahre ohnehin eine stete existentielle Bedrohung gewesen. Insofern waren die Unterschiede zwischen dem japanischen Modell und seinen chinesischen Adaptionen zwar auch von inneren Faktoren bedingt, doch dürften die äußeren in China letztlich die entscheidendere Rolle gespielt haben.

---

am Atarashiki mura). In: *Chūō kōron* (Zentrales Forum). Juni 1918, S. 43-48. Ōsugi Sakae warf Mushakōji vor, letztlich die Gesellschaftsstrukturen zu akzeptieren. Siehe sein *Mushakōji Saneatsu-shi to atarashiki mura no jigyō* (Herr Mushakōji Saneatsu und die Unternehmung eines Neudorfes). In: *Shinchō* (Neue Welle). 1.5.1922, S. 33-43. Am fundiertesten war Kawakami Hajimes Beitrag: *Atarashiki mura no keikaku ni tsuite* (Über das Neudorf-Projekt). In: *Kawakami Hajime zenshū* (Kawakami Hajime Sämtliche Werke). Tokyo 1982. Bd. 10, S. 183-204, der an Mushakōjis optimistischer Menschensicht ansetzte. - Eine ausführliche Auflistung kritischer japanischer Beiträge findet sich bei Ōtsuyama Kunio: *'Atarashiki mura' no hankyō: Arishima Takeo no hihan o megutte* (Das Echo auf das Neudorf: Zu Arishima Takeos Kritik). In: *Bungaku* (Literatur). Bd. 42. 1974/10, S. 48-63. Dort S. 51-52.

27 Zeit ihres Bestehens gab es eine hohe personelle Fluktuation. 1926 verließ Mushakōji die Kommune, förderte sie aber weiter. Besonders kritisch war die Zeit des Krieges, doch erholte sich die Kommune nach Kriegsende wieder und erlebte in den 50er Jahren einen regelrechten Boom.

28 Immerhin wurde die Kommune auch in der Zeit des Militarismus nicht direkt unter Druck gesetzt.

Sektion Turkologie und Osmanistik