

Michel Masson

Wurzeln und religiöse Elemente des Maoismus

Einleitung

Die Überschrift dieses Artikels könnte etwa folgende Antwort suggerieren: die religiösen Elemente des Maoismus sind in ihrem zweifachen Ursprung, dem chinesischen und dem marxistischen, zu suchen. So gesehen wäre der Maoismus das Produkt der Begegnung zwischen dem althergebrachten chinesischen Bewußtsein und dem Marxismus. Im günstigsten Fall wäre der Maoismus die Erfüllung der Tradition: die marxistische Denkweise hätte China aus den ausgefahrenen Gleisen des Konfuzianismus befreit, während ihre eigene Tradition sie vor den Dogmatismen des Leninismus und des Stalinismus bewahren würde. Schlimmstenfalls oder doch ungünstiger wäre eine Auffassung des Maoismus als Fortsetzung einer im wesentlichen politischen und areligiösen chinesischen Tradition in marxistischer Sprache: ein moralisierender Nationalismus und eine Orthodoxie des Staates. So würde uns diese Antwort dem Maoismus gegenüber in eine ähnliche Lage versetzen wie unsere Vorfahren des 18. Jahrhunderts gegenüber dem Konfuzianismus: höchster Ausdruck von Vernunft oder orientalischer Despotismus?

Diese Art von Antwort hat den unleugbaren Vorzug, daß sie den Maoismus in eine historische Gesamtbetrachtung miteinbeziehen will. Statt maoistische Themen, die uns religiös (oder antireligiös) zu sein scheinen, herauszusortieren, werden wir eingeladen, den Begriff des «Religiösen» aus der Warte der chinesischen Geschichte zu definieren. Diese Antwort läßt sich jedoch nicht ohne Schwierigkeiten aufrechterhalten.

Ist zum Beispiel die Behauptung richtig, der Maoismus sei das direkte Ergebnis der Begegnung zwischen dem alten chinesischen Bewußtsein und der marxistischen Ideologie? An dieser Stelle scheint es mir wichtig, hervorzuheben, daß der Maoismus zunächst die Begegnung zwischen dem Marxismus und der Wirklichkeit Chinas im 20. Jahrhundert ist, eine Begegnung, die durch die Notwendigkeiten der Revolution, die politischen Zufälligkeiten und die Denkweise der maßgeblichen Personen bedingt ist. In all diesen Dingen findet keinerlei «Begegnung» mit den Überlieferungen und der Tradition statt. Die Revolution geht

aber wie ein Bulldozer quer durch die Tradition hindurch. Und was die Geschichte betrifft, so hat man sie gerettet, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie nur das sagt, was man ihr zu sagen vorschreibt.

Auf der anderen Seite ist «Maoismus» ein Wort für eine vielseitige und veränderliche Tatsache. Sie wurde vor einem Vierteljahrhundert in Harvard geschmiedet und bezeichnete die Äußerungen der chinesischen Revolution, die sich von der marxistisch-leninistischen Orthodoxie entfernten, und zwar vor allem die Rolle, die während der Machtübernahme mehr den Massen der Landbevölkerung als dem Proletariat der Städte zukam. Dabei legte man in China den Akzent vor allem auf die militärische Rolle und das strategische Genie Maos. Mit den Jahren wurde der Begriff Maoismus noch um verschiedene Inhalte vermehrt: um den «großen Sprung nach vorn», «die Kulturrevolution», «die Fortdauer der Widersprüche in der sozialistischen Gesellschaft» usw. Während sich die Chinesen damit begnügten, von der «Denkweise Mao Tse-tungs» zu sprechen, wurde der «Maoismus» im Westen zur Philosophie gestempelt. Schließlich und endlich haben Studien wie diejenigen von Lucian Pye den Versuch unternommen, gegen eine intensive Beschäftigung mit dem Inhalt der Ideen Maos selbst zu reagieren, um eine psychisch-historische Erklärung seiner Persönlichkeit in den Vordergrund zu stellen¹. Es sieht so aus, als würde man in China selbst, zumindest für einige Zeit, eine gewisse Art von Maoismus unter respektvollem Stillschweigen begraben. Angesichts all dieser Zweideutigkeiten scheint die Behauptung, daß «Maoismus das direkte Ergebnis der Begegnung zwischen Marxismus und althergebrachter chinesischer Tradition» sei, nicht sehr tragfähig, und sie ist wahrscheinlich zu schwach, um das Gewicht unserer theologischen Fragen zu tragen. Ich will versuchen, meine Meinung über folgende Punkte zu erhellen: 1. daß dieser Mangel an Tragfähigkeit möglicherweise daher rührt, daß der Maoismus vielleicht kein adäquates Objekt für unsere theologischen Fragen ist; 2. daß die «religiösen Elemente», die aus der Begegnung zwischen Marxismus und chinesischer Tradition hervorgegangen sind, nicht im maoistischen «Text» zu suchen sind, sondern vielmehr in seinem «Kontext»: der intellektuellen und religiösen Krise Chinas im 20. Jahrhundert.

1. Die Schwierigkeit, dem Maoismus religiöse Fragen zu stellen

1. Der gelebte Maoismus

Neuere Studien haben versucht, genauer zu klären, ob der Maoismus tatsächlich so intensiv gelebt wird, wie

manche dies glauben machen wollen. So hat der Soziologe Richard Madsen in den Jahren 1964–1971² das Verhalten der einzelnen Kreise in einem Dorf in der Gegend von Kanton untersucht. In welchem Maße verinnerlichen, neuinterpretieren oder verraten diese Kreise die maoistischen Vorstellungen? Welche sozialen Kräfte sind in dem Dorf wirksam, die sie dazu veranlassen, diese Vorstellungen zu akzeptieren oder zu verwerfen?

Aus dieser Studie geht hervor, daß die «Zielsetzung» grundsätzlich die Rolle einer politischen Ideologie spielt, das heißt, daß sie einen Trumpf im politischen Machtstreben darstellt. Es gibt andere Trümpfe; manche von ihnen, wie familiäre Beziehungen oder der Lebensstandard, sind weit vom Maoismus entfernt, aber nichts ist möglich ohne ein Minimum an Konformität mit den äußeren Merkmalen des Maoismus. Abgesehen von diesem politischen Pokerspiel funktioniert die Zielvorstellung überhaupt nicht. Es gibt zwar Idealisten, aber ihr eigener Einsatz ist der einzige Trumpf, der ihnen bleibt, um eine politische Rehabilitierung zu versuchen. So ist es zu verstehen, daß die Gymnasiasten von Kanton, die 1964 freiwillig in das Dorf kamen, um dort zu wohnen, dies nur taten, weil sie sich davon die Vergebung der Sünden ihrer Väter versprochen. Aber sie versagten. Weder die dörflichen Kreise noch die zentralen Verwaltungsorgane kümmerten sich um die Reinheit der maoistischen Lehre, sondern nur um Konformität.

Der gelebte Maoismus erweist sich also als formaler Konsens, als ein Instrument politischer Manipulation. Vielleicht ist dies unvermeidlich, aber es scheint schwer zu sein, diesen gelebten Maoismus religiös zu qualifizieren... es sei denn als *Leerraum*. Nach der Erkenntnis anderer Analytiker werden diejenigen, die eines Tages als Opfer des Systems aufwachen, sich dessen bewußt, daß sie in den Teufelskreis des Hasses hineingeraten waren, und fangen an, sich nach dem Sinn des Seins zu fragen. Ein Ereignis wie das Erdbeben zu T'angshan (Juli 1976) läßt hier und dort Fragen religiöser Art aufkommen³. So scheint sich das «Religiöse» auf dieser Erlebensebene eher *außerhalb* des Maoismus zu befinden, oft sogar gegen ihn.

2. Der Maoismus als Theorie

Wie steht es aber mit den religiösen Implikationen der Lehre Maos selbst? An dieser Stelle müssen zuerst einige Fragen zum Statut dieser Lehre erwähnt werden.

Nachdem die historische Größe Maos feststeht, gilt es zunächst herauszufinden, ob seiner *Lehre* das gleiche Gewicht zukommt wie seinem Werk. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Seine Persönlichkeit, seine poli-

tische Intuition und die historischen Zufälle sind ebenso geeignet, den Erfolg seines Unternehmens zu erklären, wie der Inhalt seiner Lehre selbst. Andererseits stellt diese nicht ein System von Wahrheiten dar, das in der Lage wäre, diese einzelnen konkreten Stufen der Karriere Maos zu transzendieren: wenn ein bestehendes Thema zehn Jahre später in einem veränderten politischen Kontext erscheint, so wird es mit einem neuen Bedeutungsinhalt versehen. Was also wie ein festes «Lehrgebäude» aussah, verweist uns unaufhörlich auf die Biographie Maos.

Sollten nun also nicht eher die *dauerhaften Ergebnisse des Wirkens Maos* das Objekt unserer Neugierde sein als seine Lehre? Im Rahmen dieser Ergebnisse hat Benjamin Schwartz kürzlich die Wiederherstellung der nationalen Würde und die nach dem Gleichheitsprinzip vorgenommene Verteilung der Einkommen erwähnt; ebenso die Wichtigkeit, die neuerdings dem Landbau zugemessen wird, und die Erkenntnis, daß China seinen eigenen Modernisationsmodus gefunden hat. Auf der anderen Seite fragt sich derselbe Autor, ob nicht die großen Themen von mobilisierender Kraft, unaufhörlicher Kampf und vorwärtsgerichtetes Handeln – Themen des langen Marsches, die in den Gedichten Maos widerhallen – sehr gedämpft werden: denn schließlich, so meint Schwartz, sind sich auch die Massen dessen bewußt, daß auch dem großen maoistischen Gemälde der Geschichte so manche menschliche Dimension fehlt⁴.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die «Lehre» Maos die sehr zweifelhafte Eigenschaft besitzt, alle anderen Denker, Marxisten oder Nichtmarxisten, *zum Schweigen gebracht zu haben*. Eine bemerkenswerte Tatsache. Ebenso bemerkenswert ist die kürzliche Veröffentlichung einer Rede Maos, in der er sagt, er sei nicht unfehlbar.

Allein schon diese wenigen Punkte veranlassen den Theologen, der die Lehre Maos mit seinen eigenen Fragen konfrontieren wollte, zur Vorsicht. Ein Beispiel für diese methodologische Vorsicht gab jüngst Theresa Chu in einer Untersuchung mit dem Titel «Die religiöse Dimension in der Lehre Mao Tsetungs»⁵. Die Methode besteht darin, die Lehre Maos anhand der Kategorien Paul Tillichs zu formalisieren: besitzt der Text Maos jenes Streben über eine reine Zweckgebundenheit hinaus und jene Öffnung zur Transzendenz, die jede Religion charakterisiert? Anhand dieses Interpretationsmaßstabs zeigt Theresa Chu einen Mao auf, dessen Seinsfrage von der totalen Unterwerfung unter den Lauf der Geschichte bestimmt ist. Weder in rein pragmatischer Weise noch rein utopisch beschäftigt sich Mao mit jener wesensgemäßen Beziehung von Technologie und Humanisie-

nung als einem dialektischen Prozeß, der zwar innerhalb der Geschichte zu verwirklichen ist, der jedoch auf ein Über-die-Geschichte-Hinaus orientiert ist.

Diese religiöse Dimension ist «authentisch», führt Theresa Chu weiter aus, denn sie trifft die lebendigen Impulse der chinesischen Geschichte gerade in dem Augenblick, in dem sie sich mit den Forderungen der Gegenwart auseinandersetzt. Mao zerreißt die Ketten der falschen Orthodoxie, diejenigen des Konfuzianismus ebenso wie die des Liberalismus oder der Dogmatismen Moskaus. Nachdem er in dieser Weise seine Fesseln zerbrochen hat, ist Mao frei; er kann den «wahrhaftigen Ursprung» wieder aufspüren und gleichzeitig dem Aufruf der gegenwärtigen Geschichte nach Technologisierung und Humanisierung nachkommen.

Was hier untersucht worden ist – der Autor möchte das klar herausstellen –, ist weder die Praxis noch selbst der spezifische Inhalt der Lehre Maos. Diese Lesart ist eine «formelle», und sie verwendet Kategorien, die nicht diejenigen Maos sind. Es geht darum, aus den Texten Maos in der Weise Folgerungen zu ziehen, wie er unsere eigenen Kategorien behandeln würde: in etwa das *unausgesprochene* Religiöse des Textes Maos herauszuarbeiten.

Die Methode ist fest umrissen und darin exemplarisch. Ich frage mich jedoch, ob die Kategorien Tillichs, auch wenn man jede Religion an ihnen messen kann, in der gleichen Weise einem Text gerecht werden, der sich nicht als religiöser Text ausweist. Mir scheint, daß die These Theresa Chus am ehesten folgendermaßen verstanden werden kann: wenn eines Tages der Maoismus die religiöse Sprache Chinas würde, dann könnte Maos Text mit den Tillichschen Kategorien des «Religiösen» interpretiert werden.

Die Nachforschungen Theresa Chus scheinen mir also die Schwierigkeit, theologische Fragen an den Maoismus zu stellen, zu bestätigen, und zwar in dem Maße, in dem dieser sich selbst nicht als Religion versteht und der veränderliche Text einer noch währenden Revolution ist.

Hieraus ergibt sich nicht, daß wir darauf verzichten sollen, unsere Fragen zu stellen, sondern daß der Theologe die Vorstellung einer in göttliche Isolierung gehüllten maoistischen Lehre demaskieren sollte. Der Maoismus muß uns zur Gesamtheit der chinesischen Bewußtseinskrise des 20. Jahrhunderts zurückführen. Zu der Faszination einer exotischen im Gehirn Maos geborenen genialen Lehre muß ergänzend die Kenntnis all jener zum Schweigen verurteilten Denker hinzugenommen werden, selbst derjenigen im Lager der Marxisten. Der Theologe müßte noch viel mehr Zeit aufwenden, die Geistesgeschichte des zeitgenössischen

China vor 1949 zu erforschen und zu versuchen, dort die mit der Modernisierung eng verbundenen religiösen Elemente aufzuspüren. Es würde in etwa darum gehen, die «unterschwelligten religiösen Strömungen» der ökonomischen und soziopolitischen Krise, in die Mao eingegriffen hat, herauszufinden. Über diese unterschwelligten Strömungen möchte ich nun einen kurzen Überblick geben.

II. Religiöse Strömungen: Universale Gesetze und irreduktible Partikularität

Wie auch anderswo wird die Modernisierung von einer religiösen Krise begleitet. Diese Krise äußert sich in dem Konflikt zwischen einer als traditionell geltenden Haltung und einer anderen Betrachtungsweise, neuen Wertungen, die hauptsächlich von der Entwicklung der Wissenschaften im Westen herrühren. Es gilt zu präzisieren, wie sich dieser allgemeine Konflikt in China artikuliert.

Zunächst sei bemerkt, daß die Krise in China der Modernisierung selbst vorangeht. Tatsächlich befand sich China im 19. Jahrhundert bereits in einem Zustand konstituierter Modernität: auf dem Gebiet der Technik, aber auch in Ideologien des Fortschritts. Die Industrialisierung war bereits ein kulturelles Problem, bevor sie Wirklichkeit wurde. Dieses Phänomen wurde noch verstärkt durch das Fehlen von festumrissenen Unterschieden zwischen den Wissenschaftszweigen, zwischen dem Politiker und dem Denker und allgemeiner zwischen dem Staat und der Kulturgemeinschaft.

Ein bekanntes Symptom dieser Krise war der Angriff der Generation Maos seit 1915 gegen die Tradition. Grund für diese Bilderstürmerei war nicht nur politische Enttäuschung, sie zeigt eine Bewußtseinskrise auf, für die Lin Yü-sheng *drei Faktoren* verantwortlich macht:

Zuerst ist dies im Jahr 1911–1912 das Verschwinden der Figur des Kaisers. Dieser übte eine Universalmacht aus; im Namen eines quasisakramentalen Charismas verwirklichte und bedeutete er die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, des Politischen und des Kulturellen. So verstanden, ist sein Verschwinden ein ebenso tragisches Ereignis wie der Tod Gottes bei Nietzsche.

Der zweite Faktor ist das Unvermögen dieser Generation, die sozialen Normen oder die politischen Praktiken, die sie bekämpften, von den kulturellen Symbolen und den Werten der Tradition zu unterscheiden. Anders ausgedrückt: die Integration der soziopolitischen Ordnung und der Kultur in der Person des Kaisers spiegelte sich seit Jahrhunderten in der Gesin-

nung. 1911 löst sich das Symbol auf, aber man denkt weiterhin in einer Terminologie der Integration; die Intellektuellen suchten nach einem anderen gesamtgesellschaftlichen System, das sie hätte ablösen können, und sie fanden es im Darwinismus, in den positivistischen Wissenschaften und im Marxismus.

Der dritte Faktor ist das, was Lin Yü-sheng eine «kulturell-intellektualistische» Gesinnung nennt: das Vertrauen darauf, daß die kulturellen und intellektuellen Veränderungen den ökonomischen und sozialen vorangehen müssen. Dieser Idealismus hat neokonfuzianische Wurzeln: das Kaiserreich war eine ethische Größe; das Zueigenmachen der Klassiker war die wesentliche Vorbereitung für die öffentlichen Ämter. Nach dem Bruch des Jahres 1911 sieht sich der Geist geteilt in ethisches Bewußtsein einerseits und objektive sozioökonomische Gesetze andererseits⁶.

Die Analyse beschreibt also eine Welt, die die Sprache ihrer Einheitlichkeit verloren hat und in der der Marxismus eine neue Integration versprechen konnte. In diesem Kontext läßt sich die doppelte Wurzel des chinesischen Marxismus erkennen: nicht Marx und Lenin begegnen Konfuzius und Lao Tse, sondern chinesische Intellektuelle finden im Jahr 1920 bei Marx eine Antwort auf die spezifischen Fragen ihrer Generation.

Als sie in objektiven Gesetzen eine neue Vorstellung von Integration suchten, mußte ihnen sehr bald klar werden, daß diese «universalen» Gesetze nur schwerlich der chinesischen Geschichte Rechnung trugen. Das Vertrauen in eine universale Verständigung öffnete die Akte der chinesischen Vergangenheit. Diese Frage nach dem Sinn der Geschichte ist gleichzeitig eine religiöse Frage: Es geht darum zu wissen, ob es in der chinesischen Erfahrung eine Vorstellung des Menschen und des Universums gibt, einen «Geist», ein «Unreduzierbares» (ein Letztes, das auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden kann). Es gilt auch herauszufinden, ob dieses Unreduzierbare noch seinen Stellenwert hat in einer Welt, die sich in universalen Gesetzen äußert.

Diese Spannung zwischen universalen Gesetzen und unreduzierbarer Partikularität bildet den Kern der philosophischen Auseinandersetzungen vor 1949. Man gibt in diesen Diskussionen zu, daß dieses Unreduzierbare in der chinesischen Erfahrung nicht einer Religion anvertraut wird, sondern der philosophischen und kulturellen Tradition: *die Erfahrung der Transzendenz ist hier nicht auf die religiöse Vorstellungswelt beschränkt.* Nachdem dieses festgestellt war, mußte diese Tradition definiert werden.

Einer der wichtigsten Protagonisten, Fung Yu-lan, hielt die Krise nicht für dramatisch: Sie sei nur der

Übergang einer ländlichen Welt zu einer industriellen Gesellschaft. Indem er auf eine technologische Erklärung der Geschichte zurückgriff, die er als marxistisch qualifizierte, bestätigte Fung, daß die «chinesischen» Wertvorstellungen in Wirklichkeit nur diejenigen jeder vorindustriellen Gesellschaft seien. Und was die chinesische Philosophie betreffe, so sei diese kein Unreduzierbares. Sie war eine Tatsache einer monokulturellen und vorwissenschaftlichen Welt gewesen; man mußte sie also neuinterpretieren nach dem Maßstab der Vorstellung, die Fung im 20. Jahrhundert schließlich von «Philosophie» haben konnte nach Marx, Russell und Wittgenstein...⁷

So bemühte sich Fung, jeglichen Schein einer unreduzierbaren Partikularität auszuradieren. Er wurde von anderen Neokonfuzianern angeklagt, «den Glauben zu verderben», während sie eine unreduzierbare Erfahrung bestätigten, die weder wahrgenommen noch interpretiert werden kann, es sei denn von innen her. Für diese Gruppe, so erklärt Lo Hin, war die Philosophie sehr wohl eine «konkrete Kraft», die fähig ist, Kulturen entstehen zu lassen⁸. Im Gegensatz zur philosophischen Loslösung Fungs finden wir dort eine «Sprache des Glaubens», beseelt von einer gänzlich religiösen Verehrung der Tradition.

Was bei dieser Debatte wirklich auf dem Spiel stand, wurde von Liang Sou-ming in einem 1949 abgeschlossenen Buch analysiert. Bei Liang mündete die Bestätigung einer unreduzierbaren Partikularität in eine dramatische Klarheit. China sei seinen eigenen Weg gegangen, erklärte Liang, seit einigen Jahrhunderten war es jedoch kein Weg mehr, sondern klipp und klar eine Sackgasse. China war krank, geistig, ökonomisch, politisch. Die chinesische Zukunftsvision, das Projekt einer kulturellen Gemeinschaft unter dem Zeichen der sittlichen Vernunft, war zugrunde gegangen. China war seiner eigenen Geschichte in die Falle gegangen: sie war nur noch eine im wesentlichen ländliche und unorganisierte Gesellschaft, die einige Zeit brauchen würde, ihren eigenen Modernisierungsmodus zu finden, sowohl auf geistigem als auf ökonomischem Gebiet⁹.

Die Religionskrise beschränkte sich sicher nicht auf die Äußerungen dieser wenigen Denker, aber die von ihnen gestellte Frage besteht immer noch¹⁰, die Frage einer unreduzierbaren Partikularität, die nur in der Gegenüberstellung mit «universalen» oder doch zumindest von anderswo herkommenden Gesetzen und Wahrheiten überleben konnte. Es gilt nun herauszufinden, ob sich eines Tages die Begegnung zwischen dem Marxismus und dieser Tradition ereignen wird und ob aus ihr auf dem Gebiet der religiösen Vorstellungen ein «dem eigenen Wesen entsprechendes Pro-

dukt» hervorgehen wird. Außerdem ist die «Vorstellungswelt» der Religionen vielleicht von größerer Bedeutung, als es die Neokonfuzianer vor 1949 glaubten. Um den maoistischen oder nachmaoistischen Konformismus zu durchbrechen und wieder anzuknüpfen

an die Tradition, braucht es möglicherweise mehr als den zeitgenössischen Neokonfuzianismus. So etwas in der Richtung eines «Abbildes» von Buddha oder von Christus? Die Antwort darauf wird die Zukunft geben, aber die Frage bleibt bestehen.

¹ L. Pye, Mao Tse-tung: The Man in the Leader (Basic Books, New York 1976).

² Madsen, Revolutionary Asceticism in Communist China: Social Causes and Consequences of Commitment to the Maoist Ethics in a South China Village. (Diss., Harvard University Press, 1977).

³ M. und I.D. London, Christ in China (Worldview 21/4, 1978).

⁴ B.I. Schwartz, In: Mao Tse-tung in the Scales of History, Hg. D. Wilson (Cambridge University Press, London 1977) 9–34.

⁵ Theresa Chu, The Religious Dimension in Mao Tse-tung's Thought: Theology Annual, Hongkong, 2 (1978). Dieser Artikel ist Teil einer Dissertation an der Universität Chicago, 1977.

⁶ Lin Yü-sheng, In: Reflections on the May Fourth Movement, Hg. B.I. Schwartz (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972) 27–29.

⁷ Feng Yu-lan, Hsin Shih-lun (Kuming 1940): Hsin Chih-yen, (Shanghai 1946); The Spirit of Chinese Philosophy (Kegan Paul, London 1947).

⁸ Ho Lin, Tang-tai Chung-kuo che-hsueh (Shanghai 1947).

⁹ Liang Sou-ming, Chung-kuo wen-hua yao-i (Hongkong 1963).

¹⁰ Für ein vollständigeres Bild der Krise siehe Chan Wing-tsit, Religious Trends in Modern China (Columbia University Press, New York 1953).

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

MICHEL MASSON

1937 in Paris geboren. Jesuit. Sinologische Ausbildung in Taiwan, dann in Harvard, wo er sich auf die Geschichte und die Geisteswissenschaften des modernen China spezialisierte (Diss.: Tradition and Philosophy: The Reinterpretation of China's Philosophical Past in Fung Yu-lan, 1939–1949). In Zusammenarbeit mit dem Centre d'Etudes et de Recherches de la Compagnie de Jésus (Centre Sévres) erforscht er im Augenblick die intellektuellen Bewegungen in China seit 1930. Zur Zeit wohnt er in Hongkong. Anschrift: Adam Shall-United, The Chinese University of Hong Kong, Shatin N.T. Hong Kong.

Hung Chih

Das chinesische Alltagsleben als Stätte der Ethik

Dieser Aufsatz hat das Alltagsleben, so wie es in der Volksrepublik China gelebt wird, zum Gegenstand und spricht darüber aus ethischer Sicht. Diese Zielsetzung verlangt erstens eine Schilderung des Grundtons, der Beschaffenheit und Eigenart dieses Lebens und zweitens eine Beurteilung des ihm zugrunde liegenden Wertsystems sowie eine Klärung des Standpunkts, von dem aus das Urteil erfolgt.

Vielleicht wendet man gegenüber dem Ausdruck «chinesisches Alltagsleben» ein, daß es heute neunhundert Millionen Chinesen gibt, die in sehr unterschiedlichen Verhältnissen leben und sich mit ganz verschiedenen Betätigungen beschäftigen. Man kann auch fragen, welche besondere Periode der chinesischen Lebensweise hier geschildert werde. Drittens kann man sich die Frage stellen, aus welchen Quellen diese Schilderung entnommen ist.

Demgegenüber ist erstens zu sagen, daß die Schilderung – wiewohl sie spezifische Dinge zur Grundlage nehmen muß – nicht besondere Verhältnisse im Auge hat, die von Ort zu Ort verschieden sein können. Dieser Verschiedenheit ungeachtet scheint es im gewöhnlichen Leben des chinesischen Volkes genug Gemeinsames zu geben, um ein einigermaßen allgemeines Bild zu ermöglichen.

Zweitens wird unter «chinesischem Alltagsleben» das verstanden, was sich gegenwärtig beobachten läßt. Das heutige China läßt sich nicht einfach aus dem Kontext seiner Vergangenheit erklären. Von der Frage abgesehen, wie China seine Identität erhalten hat, hat das chinesische Leben heute eine neue Dimension angenommen, und um eben dieses Neue wird es in diesem Aufsatz gehen.

Was die verwendeten Quellen betrifft, so setzt sich das Quellenmaterial aus eigenen Beobachtungen, Bemerkungen von Reisenden, Berichten von Auswanderern und Nachrichtenmedien sowie aus chinesischen Veröffentlichungen zusammen. Möglicherweise informiert uns all dies zusammengenommen nicht über sämtliche Aspekte des Lebens in China. Doch mit Clifford Geertz sind wir der Auffassung: «Es ist nicht notwendig, alles zu wissen, um etwas zu verstehen.»¹