Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 51 (1997)

Heft: 4

Artikel: Die Religion des grossen Ichs : zur Entpolarisierung chinesischer Ordnungskrisen im 20. Jahrhundert

Autor: Fröhlich, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147360

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE RELIGION DES GROSSEN ICHS. ZUR ENTPOLITISIERUNG CHINESISCHER ORDNUNGSKRISEN IM 20. JAHRHUNDERT

Thomas Fröhlich, Zürich

Einen Konsens darüber, worin das Politische bestehe, gibt es nicht. Für die Sinologie mag es in diesem Zusammenhang für einmal dienlich sein, sich in blanker Verachtung etymologischer Realität nicht an Polis, sondern an Polemos zu halten, um ihren Gegenstand zu bestimmen. Ich erspare mir dabei die sichere Häme und beanspruche für die folgenden Ausführungen nicht den Status einer Definition, auch nicht den einer Interdefinition des Politischen. Es soll vielmehr genügen, mit dem Faktum der politischen Gestaltungskraft von Partikularinteressen einen schlichten Grundbestand aus dem Phänomenbezirk des Politischen zu identifizieren. Von daher lässt sich jenes Nachdenken über die Möglichkeiten zur Bildung einer politischen Einheit, das die soziale Vielheit konfligierender Partikularinteressen ausblendet, sodann als unpolitisches Denken behaupten.

Wer sich mit dieser Vorgabe dem politischen Denken der chinesischen Republikszeit (1912-1949) nähert, wird bald erstaunt feststellen, wie unpolitisch zahlreiche Intellektuelle jener Zeit die allgegenwärtige nationale und staatliche Krise zu überwinden gedachten. In den extremeren Fällen, bei Hu Shi (1891-1962) beispielsweise, konnte dies in die als liberal deklarierte Forderung nach einem Parlamentarismus ohne politische Parteien münden, beinahe so, als ob die beiden Komponenten von *dang* 黨, des Schriftzeichens für das Wort 'Partei, Fraktion', das sich ideographisch aus *shang* 尚, 'schätzen, ehren' und *hei* 黑, 'schwarz, finster' zusammensetzt, allzu bildlich genommen worden wären.[1]

An zahlreichen Stellen tritt dabei die Vorstellung von einem Kleinen Ich 小我 *(xiao wo)* und einem Grossen Ich 大我 *(da wo)* mit erstaunlicher Konsequenz in den Vordergrund, wenn es darum geht, die unpolitischen Ordnungsideale religiös zu untermauern. Die grosse Debatte über Meta-

1 HU Shi, "Cong yi dang dao wu dang de zhengzhi (Von der Ein-Parteien-Politik zu einer Politik ohne Parteien)," *Duli Pinglun*, Nr. 171 (6.10.1935), S. 10-12.

physik und Wissenschaft von 1923 sowie jene über Demokratie und Diktatur in der ersten Hälfte der dreissiger Jahre sind nur zwei, wenn auch sehr wichtige Wegmarken der so verfassten Entpolitisierungsbestrebungen.[2]

Die Frage, ob diese strikte Funktionalisierung hinsichtlich der Ordnung menschlicher Vergesellschaftung es überhaupt zulässt, von Religion zu sprechen, hat natürlich ihre Berechtigung. In unserem Kontext können wir uns allerdings an die vorgegebenen Terminologien halten, und es einer religionswissenschaftlichen Untersuchung überlassen, sich mit dieser Anwendung des japanischen Neologismus *zongjiao* 宗教 auseinanderzusetzen.

Es ist wiederum Hu Shi, der mit seiner 1921 fertiggestellten 'Theorie von der Unsterblichkeit der Gesellschaft' die Idee von einem Kleinen Ich und einem Grossen Ich in den Rang einer, nämlich *seiner* Religion hebt und sogleich die Urheberschaft an dieser verkündet.[3] Zweifel, die Hu selber als pragmatische Tugend ein Intellektuellenleben lang eingefordert hat, sind hier allerdings angebracht, denn tatsächlich hat mit Liang Qichao (1873-1929) einer der ganz Grossen der chinesischen Geistesgeschichte bereits eineinhalb Jahrzehnte zuvor Hus geistiges Produkt erfunden.

2 HU Shi, "Kexue yu renshengguan xu (Vorwort [zum Sammelband zur Debatte] über Wissenschaft und Lebensanschauung), 1923," Pa Mi'er Shudian (Hg.), *Kexue xuanxue lunzhan ji* (Schriftensammlung zur Debatte über Wissenschaft und Metaphysik), (Taibei: Pa Mi'er Shudian, 1980; Neuauflage des 1923 bei Dongya Tushuguan erschienen Sammelbandes *Kexue yu renshengguan zhi lunzhan*), S. 1-33. Ding Wenjiang (1887-1936) erwähnt die Vorstellung vom Grossen Ich zwar nicht explizit, referiert allerdings sehr deutlich deren inhaltliche Grundfeste: DING Wenjiang, "Wo de xinyang (Mein Glaube)," *Duli Pinglun*, Nr. 100 (30.5.1934), S. 9-12 sowie ders., "Xuanxue yu kexue - Da Zhang Junmai (Metaphysik und Wissenschaft - Antwort an Zhang Junmai), 1923," Pa Mi'er Shudian (Hg.), *Kexue xuanxue lunzhan ji* (Taibei: Pa Mi'er Shudian, 1980), S. 241-290.

3 HU Shi, "Bu xiu - wo de zongjiao (Unsterblichkeit - Meine Religion), 1921," *Hu Shi Zuopinji*, 2 (Taibei: Yuanliu Chubanshiyi Gufen Youxiangongsi, 1986), S. 71-80.

Liang strebt in einer 1904 erschienen Schrift mit dem Titel *Meine Anschauung zu Leben und Tod*[4] nach einem gemeinsamen inhaltlichen Kern von Buddhismus, Christentum (er spricht von 'Nestorianismus', *Jingjiao* 景教), Konfuzianismus ('konfuzianische Staatsreligion', *Kongjiao* 孔教) und Evolutionstheorie, den er im Postulat eines unsterblichen Teils menschlicher Existenz sieht. Dieser Vorgabe entspricht der Aufbau der Schrift, in welcher Liang sich zuerst mit Buddhismus und Evolutionstheorie beschäftigt, um sich alsdann sehr knapp, mehr der Vollständigkeit wegen, dem Christentum und der zu jener Zeit kontrovers diskutierten konfuzianischen Staatsreligion zuzuwenden. Als Resultante dieser Zusammenschau präsentiert er schliesslich seine Überlegungen zum Grossen und Kleinen Ich. Er spricht damit zwar in der Terminologie des Mahāyāna-Buddhismus, der sich seit den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jhs grosser Beliebtheit in reformorientierten Intellektuellenkreisen erfreute, aber vieles von dem, was buddhistisch inspiriert erscheint, werden wir an ganz anderer, früherer Stelle wiederfinden.

Liang meint, nach der Lehre Buddhas seien alle Phänomene zeitweilig in ihrem Leben und Vergehen, und nur die nicht abreissende Abfolge von Ursache und Wirkung, das Karma 羯磨 *(jiemo),* sei von Dauer. Bei allem Handeln, Denken, Fühlen, Sprechen gebe es eine Eigenart, die aufgrund der nie abbrechenden Kausalkette sämtliches künftige Leben *in seiner Gesamtheit* beeinflusse. Er versteht diese Kausalität somit nicht als rein persönliches Ertragen von eigenen, früheren Wirkungen und betont, immer noch sehr pauschal, dem Buddhismus gehe es in erster Linie um das Ganze, nicht um ein Einzelnes. Dies sei seine wesentliche Bedeutung.

Sodann unternimmt er die Gleichsetzung der überpersönlichen Kausalität des Karmas mit der evolutionstheoretischen Vererbungslehre: Er postuliert dazu in einer Wendung, an welcher Darwin (1809-1882) gewiss keine Freude gehabt hätte, dass alles, was unter dem Einfluss der Umgebung als Disposition erzeugt worden sei, direkt weitervererbt würde. Hinzu trete das, was unter dem Einfluss der gegenwärtigen Gesellschaft entstanden sei sowie jene Besonderheiten, die der einzelne während seines Lebens hervorgebracht habe. Liangs Betrachtungen münden schliesslich in die Gleichsetzung von dem, was er Geist 精神 *(jingshen)* nennt, mit der

4 LIANG Qichao, "Yu zhi shengsi guan (Meine Anschauung zu Leben und Tod), 1904," *Yinbingshi heji,* 12 Bde (Beijing: Zhonghua Shudian, 1989), Wenji, 17, S. 1-12.

evolutionstheoretisch gefassten Erblichkeitsabfolge und dem buddhistischen Karma.

An dieser Stelle präsentiert er seine Sicht des menschlichen Lebens mit dem Grossen Ich und Kleinen Ich als Bezugspunkten: Das Ich sterbe trotz unzähliger Plünderungen im Laufe der Geschichte deshalb nicht, weil es über eine (organische) Gesamtheit verfüge: Das Ich überdauere, mit anderen Worten, weil seine Familie, sein Klan, sein Staat, seine Gruppe 群 *(qun),* seine Welt nicht sterben würden. Mit dem Deskriptiv-Analytischen verknüpft Liang hier sogleich das Normative: Das Wissen um die Unsterblichkeit des Grossen Ichs ist eine moralische Verantwortung, denn die Ignoranz gegenüber diesem Wissen führt zu einem rein materiellen Verständnis von Glück sowie dazu, dass sich die Vorstellungen von Gesellschaft und Zukunft nicht entwickeln können. Das Kleine Ich, der einzelne ist nur ein Bote, ein physischer Träger, dessen sich der Geist bedient, um die Kohärenz zwischen dem Ich der Vergangenheit und dem Ich der Zukunft herzustellen. Das Glück des menschlichen Lebens soll nun nicht im zeitlich limitierten Bereich des Kleinen Ichs gefunden werden, sondern in der Hingabe an Gesamtheiten wie Familie, Staat, Gesellschaft und dabei insbesondere an deren *Zukunft*. Von diesem Wissen um Gesellschaft und Zukunft hängt Liang zufolge die Entscheidung über Barbarei oder Zivilisation, Sieg oder Niederlage im evolutionären Existenzkampf ab.

Liangs Ausführungen lassen sich gewiss nicht in den groben Raster von hier Kleinem Ich, Individuum und da Grossem Ich, Kollektiv zwängen. Sein Argument ist wesentlich feingliedriger: Es behauptet die Ausdehnung des Ichs ins räumlich und zeitlich Unendliche, wobei mit dem Kausalitätsprinzip ein moralischer Kontrollmechanismus am Werk ist. Die Verbindung zwischen Grossem und Kleinem Ich beruht weder auf einer solipsistischen Vereinnahmung der gesamten Aussenwelt durch das Ich noch auf einer *unmittelbaren* Identität der beiden Ich-Zustände. Die kausale Verbindung wird erst durch die evolutionstheoretisch und buddhistisch genährte *Einsicht* in die persönliche Verantwortung für gegenwärtige Wirkungen, welche in Zukunft für die Allgemeinheit bedeutsame Ursachen konstituieren werden, erfahrbar. Eben hierin erweist sich der quasi überreligiöse Charakter seiner Anschauung zu Leben und Tod, die kein spezifisches Glaubensbekenntnis fordert und weder Gewissensentlastung noch Heilserfahrung verspricht. Liang will mit der Idee des Grossen Ichs, entgegen zeitgenössischen Bestrebungen, keine Staatsreligion institutionalisieren, sondern begnügt sich damit, ein Amalgat von wissenschaftlichen,

d.h. evolutionstheoretischen, und buddhistischen Grundbeständen in die Hülle der buddhistischen Rede vom Grossen Ich und Kleinen Ich zu verpacken.

Der Inhalt dieser Verpackung war Liang spätestens seit 1902 bekannt, als er den Artikel *Die Lehre von (Benjamin) Kidd, einem Revolutionär der Evolutionstheorien* über den englischen Sozialdarwinisten Benjamin Kidd (1858-1916) veröffentlicht hat.[5] Wir wollen uns hier nicht über die Qualität seiner Kidd-Rezeption aufhalten, zumal es sich bei der Schrift vermutlich um eine von Liang annotierte Übersetzung eines japanischen Artikels handelt, die er unter seinem Namen hat erscheinen lassen.

Liang antizipiert mit einer Untersuchung der Unterschiede zwischen Kidd und Darwin die inhaltlichen Grundfeste der Idee vom Grossen Ich: Während für Darwin der gegenwärtige Nutzen des Einzelnen oder der Art das evolutionstheoretische Ziel bilde, liege für Kidd jenes Ziel in der Zukunft. Daraus ergebe sich als Lebensziel die Notwendigkeit der Aufopferung des Nutzens von Einzelkörper und gegenwärtigem Gesamtkörper für den *zukünftigen* Gesamtkörper. Ausgehend von der undarwinistischen Annahme der Vererbbarkeit sämtlicher evolutionärer Anpassungsleistungen setzt Liang schliesslich zum Lobgesang auf den Tod als 'Mutter', als 'grosser Ursprung der Evolution' an, denn: Eine erhöhte Frequenz von Tod und Reproduktion bewirkt, diesem Argument gemäss, eine intensivere Übertragung der Anpassungsergebnisse, also eine erhöhte Existenzchance im evolutionären Überlebenskampf. Die Gegenwart wird auf diese Weise von der Zukunft instrumentalisiert.

Aber weshalb gibt sich Liang mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, der mit Kidds Evolutionstheorie einhergeht, nicht zufrieden, sondern knüpft mit seiner Anschauung zu Leben und Tod an religiöse Bestände an? Wohl deshalb, weil er in Wissenschaftlichkeit als solcher die ordnungsgestaltende, zivilisatorische Wirkung des Religiösen vermisst. Er folgt damit insofern einem Trend der Zeit, als chinesische Denker seit den 1890er Jahren vermehrt die Bedeutung der (christlichen) Religion für die zivilisatorischen Errungenschaften des Westens reflektierten. Liang selber klärt in einer weiteren Schrift aus dem Jahre 1902, *Die Verdienste und*

5 LIANG Qichao, "Jinhualun gemingzhe Jiede zhi xueshuo (Die Lehre von [Benjamin] Kidd, einem Revolutionär der Evolutionstheorien), 1902," *Yinbingshi quanji* (Taibei: Dafu Shuju, 1990), Juan 1, S. 252-259.

Mängel von Religionsgelehrten und Philosophen, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionen von Religion und Philosophie.[6] Während die Philosophie, und man könnte hier gewiss auch 'Wissenschaft' sagen, dem Streben nach Wahrheit verpflichtet sei, dienen die Religionen, trotz ihrer Tendenz zum Aberglauben, der Errichtung von Ordnung. Liang nimmt sodann pauschal auf konfuzianische, buddhistische und christliche Postulate Bezug, um die Fähigkeit des religiösen Denkens zur Gewährleistung der moralischen und schliesslich geistigen Vereinigung der Menschen nachzuweisen. Mit dem religiösen Denken könnten egoistische Begierden kontrolliert und Parteienkämpfe befriedet werden. Es würden die Willens- und Tatkraft wie auch die Ausrichtung an der Zukunft gestärkt, indem das Selbst von der Zeitweiligkeit materieller Nutzenerwägungen, von illusorischen, äusseren Widerständen befreit würde und die lähmende Furcht vor dem Tode entfalle.

Liangs ordnungsspekulative Verschränkung von Religion und Evolutionstheorie bzw. Wissenschaft, Philosophie unter dem Titel der Anschauung zu Leben und Tod dient letztlich vor allem der Lösung, eher Auflösung der Grundfrage politischer Einheitsbildung danach, wie in einer sozialen Vielheit widerstreitender Partikularinteressen eine politische Einheit gebildet werden kann. Er gelangt dabei zum religiös und evolutionstheoretisch begründeten Anspruch auf die Liquidation von einheitswiderstrebenden Partikularinteressen unter dem Druck der Sicherung einer Zukunft im Überlebenskampf. Wenn der einzelne dennoch seine politischen Egoismen zum Tragen bringen will, wird er, so Liang wörtlich, zum 'Verbrecher' an dieser stets präsenten Zukunft. Die Idee vom Grossen Ich impliziert aber noch Schwerwiegenderes: Liang braucht nun politische Egoismen gar nicht mehr moralisch zu verdammen, da sich mit dem Ich auch der Eigennutz ins räumlich und zeitlich Unendliche so weit ausdehnt, bis er sich mit dem Gemeinwohl vollständig deckt. Mit anderen Worten: Das Grosse Ich fordert vom einzelnen die Einsicht in die Selbstidentität mit dem Ganzen. Das Verhalten des widerstrebenden politischen Egoisten wird

6 LIANG Qichao, "Zongjiaojia yu zhexuejia zhi chang duan de shi (Die Verdienste und Mängel von Religionsgelehrten und Philosophen), 1902," *Yinbingshi quanji* (Taibei: Dafu Shuju, 1990), Juan 3, S. 24-29.

also insofern pathologisch, als er dem selbstzerstörischen Irrtum unterliegt, seinen Eigennutz zu fördern, wo er doch nur seinem grösseren Ich schadet.

Liang stellt damit eine Anschauung bereit, mit welcher sich die Hoffnung verbindet, der Gefahr einer völligen Zersplitterung der politischen und kulturellen Einheit angesichts der nationalen Herausforderungen auf der grundlegendsten Ebene entgegenwirken zu können, nämlich jener der Festschreibung der Beziehung des individuellen Mitglieds einer Gemeinschaft zum Schicksal des Gesamten.