

Religion als Reduktion von Unsicherheit im Kontext von Krisen. Die Aneignung eines diskursiven Deutungsmusters im China der 1920er Jahre

Christian Meyer

The subject of crises has been a permanent issue in modern China. Within such debates the topic of religion has been addressed again and again. For example, in the early 1920s, not only the role of religions in “saving” (*jiu 救*) individuals as well as the country in the evolutionary struggle for survival was discussed, but also religion’s role for a future modern society in China in general became a topic. The article on the motif of ‘religion as means for reducing uncertainty in the context of crises’ is divided into two parts: In a first part it reconstructs important elements of the Western genealogy of this discursive pattern that was later introduced to China. In a second step the focus lies on a reconstruction of its reception in the 1920s. The main sources analyzed for this are the public lecture series initiated by the Young China Study Society (*Shaonian Zhongguo xuehui*) in 1920–21 and some early introductions to religion that followed in this period. Contributors of the lecture series included such prominent figures as Liang Shuming and Russell, but also representatives less well-known today such as the psychologist Lu Zhiwei, the philosopher Tu Xiaoshi, or the natural scientist Zhou Taixuan. The introductory works on religion that addressed similar problems serve as further sources. The article pursues a genealogical-discursive approach. The selected contributions of the 1920s are contextualized in the debates of the time and analyzed with regard to imports of Western concepts. One of the main concerns of the article is to show that this period was probably the first time that the concept of religion (*zongjiao*) was introduced not only as a possible answer to the concrete problems of future China, but – influenced by the religious-psychological approaches of William James – in particular in its socio-psychological role of reducing uncertainty in individual crises.

Einleitung

Krise ist ein Dauerthema im modernen China, das in verschiedenen diskursiven Kontexten auch immer wieder im Zusammenhang mit Religion aufgegriffen wurde. Dies geschah nicht zuletzt in bedeutenden Transformationsphasen: In jüngerer Zeit, in den 1980er und 1990er Jahren, sprachen chinesische Intellektuelle verschiedentlich von einer dreifachen Überzeugungs- (*xinxin 信心*), Vertrauens- (*xinren 信任*)

und Glaubenskrise (*xinyang* 信仰) (*san xin weiji* 三信危機)¹. Vor ihrem Hintergrund wurde das breite Revival der Religionen in der VR China erklärt. Die Religionen sollen das Werte- und Orientierungsvakuum gefüllt und Halt in Zeiten zunehmender Unsicherheit unter marktwirtschaftlichen Verhältnissen geboten haben.²

Die Wurzeln dieser Thematik reichen jedoch weiter zurück. Sie sollen hier genealogisch verfolgt werden: So wurde in der politischen Umbruchs- und Krisenzeit der frühen 1920er Jahre die grundsätzliche Rolle und Zukunftsfähigkeit von Religion (*zongjiao* 宗教) überhaupt verhandelt. Religion wurde nicht nur als Rezept für das „Heil“ oder die „Rettung“ von Individuen auf spiritueller Ebene (*dejiu* 得救, *jiuren* 救人) erörtert, sondern auch im Kontext der Rettung des Landes (*jiuguo* 救國) aus der Gefahr des Selbstverlustes und des Untergangs der chinesischen „Rasse“.³ Im Hintergrund stand die Rezeption sozialdarwinistischer Theorien und das Motiv des nationalen Überlebenskampfes. Die Ausprägung solcher Ideen kann als Teil eines größeren Nationalismus- und Modernisierungsdiskurses in der Transformations- und Krisenzeit der späten Qing- und vor allem der frühen Republikzeit bestimmt werden. Biographisch konnte Religion zugleich auch mit der Frage des individuellen Umgangs mit Lebenskrisen verbunden und als Potential zu deren Bewältigung reflektiert werden. Das Thema Religion erscheint dabei als separater Diskursstrang, der sich an einzelnen Punkten mit den Themen Modernisierung und Nationalismus verschränkte.

Eine dieser Verschränkungen wird durch eine prominente Debatte markiert, die von der Junges-China-Studiengesellschaft (*Shaonian Zhongguo xuehui* 少年中國學會) ins Leben gerufen worden war. Diese von herausragenden Persönlichkeiten geführte Diskussion über Religion und die darauffolgenden antireligiösen und anti-christlichen Bewegungen führten zu einer Welle von Publikationen im Bereich der entstehenden Religionswissenschaft (*zongjiaoxue*). So entstand in den 1920er Jahren auch eine Reihe neuer Einleitungswerke zu Religion, offensichtlich als Reaktion auf diese Debatten. Zusammen stellen diese Quellen die materielle Grundlage des vorliegenden Beitrags dar, in dem ihre Bedingungen, Akteure und Diskurspositionen zum Thema Religion beleuchtet werden sollen. Dabei bietet sich ein diskursiver Ansatz an, der die Genealogie des Problems in Bezug auf wichtige Hauptstränge und

1 Siehe z.B. Gan Tang 1983 und Chen Jie 1995.

2 He Guanghu 2003, S. 43; s. Fällman 2010a, S. 21, oder Fällman 2010b, S. 949–969.

3 Siehe z.B. Kubin 2005, S. 26–27. Ideen des Überlebenskampfes der chinesischen Rasse bzw. Nation finden sich bereits bei Yan Fu in seiner Übersetzung von Thomas Henry Huxleys *Evolution and Ethics* (1897) oder bei Liang Qichao, siehe Ly 2010, S. 69–89, bes. S. 74–75; Müller 2008, S. 160.

Debatten zu verfolgen versucht.⁴ Reiner Keller⁵ nimmt den Begriff der diskursiven Deutungsmuster auf und stellt dabei die Religion verstanden als individuelle oder kollektive Krisenbewältigung, insbesondere im Sinne der „Reduktion von Unsicherheit“ (oder im psychologischen Sinne von „Trost“), in den Mittelpunkt.⁶

Das Hauptanliegen des vorliegenden Beitrags besteht darin, zu zeigen, dass hier das Konzept von Religion (*zongjiao*) nicht nur als mögliche Antwort auf konkrete Probleme des künftigen China diskutiert, sondern – in Aufnahme religionspsychologischer Ansätze insbesondere von William James (1842–1910) – vermutlich erstmals hinsichtlich seiner (sozial)psychologischen Rolle zur Reduktion von Unsicherheit in individuellen Krisen eingeführt wurde. Aufgrund der oft nur vagen Quellenangaben in den erörterten Debattenbeiträgen und Einleitungen erweist sich die Spurenrecherche nach inhaltlichen Anknüpfungen methodisch als Rekonstruktion. Ausgehend von impliziten Bezügen auf William James einerseits und auf der Grundlage der expliziten Verwendung einschlägiger Schlüsselwörter wie „Krise“, „religiöse Erfahrung“, etc. andererseits macht sie direkte und indirekte Einflüsse des amerikanischen Philosophen und Psychologen transparent und zeichnet die erwähnten diskursiven Deutungsmuster nach.

Nach einem Blick auf wichtige Elemente der westlichen Genealogie in einem ersten Schritt soll zunächst eine grobe Skizze der chinesischen Kontexte und wichtigen Diskurse erfolgen, bevor die zentralen Debattenbeiträge der *Shaonian-Zhongguo*-Debatte sowie einschlägige Äußerungen in religionswissenschaftlichen Einleitungswerken der 1920er und 1930er Jahre als Hauptquellen zum Thema analysiert werden.

4 Zur Analyse bediene ich mich des Werkzeugkastens von Jäger 2006, der Anregungen Foucaults, Jürgen Links und anderer verarbeitet und systematisiert hat.

5 Keller 2015, S. 41.

6 Die Formulierung „Reduktion von Unsicherheit“ lehnt sich an Luhmanns funktionale Deutung von Religion als „Steigerung hinnehmbarer Unsicherheit“ an. Luhmann 1977, S. 80. Pollack fasst Luhmanns Deutung zusammen: „Die Religion ... schließt die offenen Verweisungshorizonte, überführt Unbestimmmbares in Bestimmmbares, absorbiert das in jeder Selektion enthaltene Risiko des Außerachtlassens, gibt eine motivfähige Interpretation der Welt und macht die Kontingenz der gesellschaftlichen und psychischen Strukturen so tragbar“ (Pollack 2001, S. 11 mit Verweis auf Luhmann 1977, S. 27). Ein genauerer Blick zeigt allerdings, dass die funktionale Deutung Luhmanns eine viel längere Tradition in der jüdisch-christlichen Theologiegeschichte hat, die er aufnimmt und verarbeitet. Entsprechend dem genealogischen Ansatz sollen hier darum nicht Luhmanns oder andere neueren Theorien von außen als Maßstab angelegt, sondern die konkreten Einflüsse entsprechender westlich-christlicher Ideen auf die chinesischen Debatten genealogisch rekonstruiert werden.

1. Westliche Genealogie

1.1. Christliche Traditionen von ‚Heil‘ und Heilsversprechen als Antwort auf Krise

Die moderne Fragestellung nach Religion und Krise selbst lässt sich nicht ohne den Einfluss der jüdisch-christlichen Tradition denken. Von großer Bedeutung war darum auch für China deren Rezeption. In der jüdisch-christlichen Tradition ist das Motiv des „Heils“ bzw. der „Rettung“ ein ganz entscheidendes Merkmal. Ihre Semantik wurde schon in der Antike mit derjenigen von *krisis* verbunden.

Traditionsgeschichtlich stammt das Motiv zunächst aus der historischen Erfahrung und Schrifttradition Israels bzw. Judas: In den alttestamentlichen Schriften geht es beim „Heil“ in erster Linie um die kollektive Rettung aus konkreter Gefahr und Bedrohung, insbesondere der Eroberung und Versklavung durch Babylonier und Assyrer oder andere Feinde.⁷ In späteren alttestamentlichen Schriften finden wir die Umformung in kollektive und individuelle Eschatologien, die sich dann in den späteren jüdischen und christlichen Traditionen fortsetzen.⁸ Im neutestamentlichen Kontext, namentlich im griechisch verfassten Johannesevangelium findet sich der Krisenbegriff bereits in religiös-eschatologischen Kontext. Während der Begriff *krisis* in (spät)antiker Zeit im griechischen Sprachkontext – abgeleitet vom Alltagswort *krinō* (entscheiden, sich entscheiden, urteilen) – bereits früh neben einer juristischen auch eine medizinische Bedeutung aufwies⁹ und damit den Punkt der Entscheidung zwischen Heilung und Verschlimmerung einer Krankheit bezeichnete, wird der Begriff *krisis* als theologischer Begriff im Johannesevangelium (Joh. 3,17–19; 5,22–29; 7,24; 9,39; 12,31; 16,8) aufgenommen, nämlich als Entscheidung der „Welt“ (*kόσmos*) angesichts der Ankunft des Christus, welche zugleich – in Weiterführung der juristischen Tradition des Begriffs – das „Gericht“, eine Scheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, bedeutet.¹⁰ Markiert wird damit die durch das Kommen des „Sohns“ angebrochene Zeit der Entscheidung als eschatologischer Situati-

7 So erscheint der Perserkönig Kyros I. (Jes. 45,1 u.ö.), der das babylonischen Reich besiegte, als „gesalbte“ Rettergestalt (Messias).

8 Koenen 2007, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/> (Zugriff am 5. April 2021).

9 Koselleck, Tsouyopoulos und Schönpflug, 1976 (Zugriff am 5. April 2021); Kłosinski 1999, S. 261–264.

10 Blank 1964; vgl. Wehnert 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48909/> (Zugriff am 5. April 2021).

on. Die Jetztzeit des Johannesevangeliums ist markiert durch Leiden, Verfolgung, aber auch Motive des Beistands und Trosts in dieser Zeit.¹¹ Das Motiv des Trosts in dieser Welt (s.a. 2 Kor 1,3) durch Hoffnung auf eine jenseitige wurde zunächst in Verfolgungszeiten der jungen Christenlehre entwickelt. Später wurde es zu einem dominanten Motiv, das besonders im Mittelalter bis in die frühe Neuzeit verallgemeinert eine Lebensauffassung von der Welt als „Jammertal“¹² kennzeichnete, welche so angesichts der Bedrohung, Unsicherheit und Endlichkeit – insofern auch Sinnlosigkeit – des Erdenlebens erfahren wird. Luhmanns Deutung von Religion als „Steigerung hinnehmbarer Unsicherheit“ und als Schließung „offener Verweisungshorizonte“ kann somit als säkularisierte Variante und abstrahierende Deutung einer höchst spezifisch christlich-westlichen Konstellation gelten.¹³

In China wurden solche Ideen ab dem 19. Jh. von frommen Missionaren verbreitet und zwar gerade auch im volksreligiösen Kontext, nicht zuletzt durch Bibeltraktate und christliche Narrative wie das weit verbreitete *The Pilgrim's Progress* (1678) von John Bunyan (1628–1688). Dabei vermischten sich diese auch mit Motivik und Semantik aus Volksreligion und populären Erzählungen.¹⁴

1.2. Die Rolle William James': Individuelle (Lebens-)Krise und religiöse Erfahrung

Ein jüngerer Aspekt der westlichen Genealogie war die Umformung christlicher Ideen durch den amerikanischen Transzentalisten und einflussreichen Religionspsychologen William James (1842–1910). Dessen Werk *The Varieties of Religious Experience* (1902)¹⁵ wurde im Westen und in China in der ersten Hälfte des 20. Jh. stark rezipiert. James rationalisiert christliche Ideen, generalisiert sie auf Religion im Allgemeinen und fügt sie in ein religionspsychologisches Schema ein. So wird bei ihm Religion zunächst als Antwort auf individuelle Lebenskrisen konzipiert. Herausfordernde Lebenssituationen sollen in religiöser Erfahrung in besonderer Weise verarbeitet werden und zur Konversion führen. Mit großer Wirkung auf die moderne

11 In Form des Parakleten (*paráklētos*) (in der Lutherbibel klassisch übersetzt als der Tröster, aber in der Gerichtssituation auch als (anwaltlicher) Beistand oder Fürsprecher zu verstehen), siehe Joh 14,16; 14,26; 15,26; 16,7, später gedeutet als der Heilige Geist.

12 Siehe zum Beispiel das Kirchenlied *O Heiland, reiß die Himmel auf*, siehe z.B. Pritzkat 1998.

13 Vgl. oben Fußnote 6.

14 Chu Xiaobai 2019; Lai Tzu-Pang 2012.

15 James 1905 [1902].

Psychologie prägte James das Konzept der (Lebens)Krise¹⁶ als plötzlich sich zusätzende individuelle Erfahrung. In den Vordergrund trat dabei die individuelle „religiöse Erfahrung“ als neuer Schlüsselbegriff.¹⁷ Zugleich rückte der Begriff der Mystik als Inbegriff religiöser Erfahrung in den Vordergrund. Anders als der johanneische Begriff von *krísis* greift James explizit auf die medizinische Semantik von *krísis* zurück,¹⁸ wobei hier die traditionelle Verbindung von Religion und Medizin mitschwingt.¹⁹

Krise wird in dieser (religions)psychologischen Deutung stets auf die individuelle Biographie bezogen. Bei James erfüllt der Begriff die Funktion, die *plötzliche* Konversion (im Gegensatz zum „gradual growth“) als religiöse Bekehrungserfahrung zu plausibilisieren.²⁰ Sie wird anhand von biographischem Material eingeordnet²¹ und mit Nennung expliziter Emotionen als Erfahrung von Selbst-Verzweiflung und Selbstaufgabe geschildert (S. 227), die psychologisch von einer erlösenden Erleichterung („relief“, S. 212) oder einer „extasy of happiness“ (S. 254) gefolgt wird (typisch hier der Begriff „conversion crisis“, S. 212; vgl. S. 243; S. 254). James’ Werk war nicht nur im Westen äußerst einflussreich. Wie sich in der Shaonian-Zhongguo-Debatte erweisen lässt, wurden seine Ideen auch in China schon in den

16 Dabei kommt der Begriff der „*life crisis*“ noch nicht bei ihm vor, der Begriff der *crisis* ist jedoch regelmäßig in diesem Sinne gebraucht.

17 Die moderne Tradition des Begriffs der religiösen Erfahrung weist auf Schleiermacher zurück (bei diesem noch als „religiöses Erlebnis“, im Englischen: *religious experience*).

18 Explizit bei James 1905 [1902], S. 183: “The older medicine used to speak of two ways, *lysis* and *crisis*, one gradual, the other abrupt, in which one might recover from a bodily disease. In the spiritual realm there are also two ways, one gradual, the other sudden, in which inner unification may occur. Tolstoy and Bunyan may again serve us as examples ...”.

19 Die metaphorischen Anwendungen medizinischer Begriffe wie Diagnose und Therapie auf den religiösen Bereich haben längere Tradition u.a. sowohl im Christentum als auch im Buddhismus, siehe z.B. Dörnemann 2003; vgl. auch im Buddhismus die „Vier Edlen Wahrheiten“ als Schema einer medizinischen Diagnose und Therapie, siehe von Brück 2000.

20 James 1905 [1902], S. 196: „Or the focus of excitement and heat, the point of view from which the aim is taken, may come to lie permanently within a certain system; and then, if the change be a religious one, we call it a *conversion*, especially if it be by crisis, or sudden.“ [Kursiv im Original].

21 James verarbeitet dabei eine größere Menge von literarischen Konversionsschilderungen, z.B. von Tolstoi und aus erbaulicher Literatur. Tatsächlich stand wohl bei James selbst biographisch eine frühe Lebenskrise im Hintergrund (Bruder 1989, S. 15–16).

1920ern rezipiert. Dies ist relativ früh,²² wurde das Werk doch erst 1947 vollständig übersetzt.²³

2. Ende Qing- und Republikzeit (ca. 1890–1949) als Transformations- und Krisenzeit sowie Diskurse um nationale und individuelle Rettung

Die Rezeption der genannten westlichen Vorstellungen ist nicht ohne die spezifischen chinesischen Kontexte zu denken, insbesondere die Transformationen von Mitte des 19. Jh. bis Anfang des 20. Jh. Gegen Ende des 19. Jh. wurde die Herausforderung durch die technische und militärische Übermacht westlicher Mächte sowie Japans auch als immer drängender wahrgenommen, so dass sich spätestens nach der Niederlage gegen Japan 1895 von einem Krisenbewusstsein sprechen lässt. Für den weltanschaulichen Bereich haben Goossaert und Palmer vom „Verlust der Mitte“ durch den Bedeutungsverlust des Konfuzianismus gesprochen. Sie konstatieren im modernen China eine Offenheit in religiösen Fragen, die bis heute andauere.²⁴ Zugleich führte die Präsenz westlicher Akteure, darunter die Missionare, zu einer zunehmenden Verfügbarkeit westlichen Wissens (*xixue* 西學), nicht zuletzt in Form von Übersetzungen.²⁵ Für unseren Kontext kann die Wahrnehmung als nationale Überlebens- und Orientierungskrise neben den immer drängenderen Reformversuchen am Anfang des 20. Jh. auch an einem Wandel der Semantiken festgemacht werden. Herausheben lässt sich besonders die Rhetorik der „Rettung des Landes“ (*jiuguo* 救國). Diese war besonders einem neuen Nationalismusdiskurs geschuldet.²⁶ Auch wenn es in vormoderner Zeit ähnliche Krisenbefunde gab, trat hier in der Verknüpfung mit der sozialdarwinistischen Idee doch die besondere Dringlichkeit eines Überlebenskampfes einer Nation hinzu. Weitere Rhetoriken in der Tradition des westlichen Nationalismus des 19. Jh. formulieren in diesem Kontext die Notwendig-

22 Neben anderen Wegen wie den Schriften von chinesischen Wissenschaftlern, die in den USA u.a. Religionswissenschaft studiert hatten, wurde William James (neben Bergson und Russell und anderen) um 1920 auch durch John Dewey (1859–1952) bekannt gemacht, der von Frühjahr 1919 bis Sommer 1921 an der Peking-Universität unterrichtete (s. Paisley 2020, S. 26).

23 James 1947.

24 Goossaert und Palmer 2011.

25 Z.B. Lackner, Amelung und Kurtz 2001.

26 Z.B. Kuhn 2007, S. 191, 197, 240 u.ö.; Schneider 2017.

keit eines „Erwachens“ oder „Sich-Bewusstwerdens“ (der Nation) (*juexing* 覺醒, *juewu* 覺悟).²⁷ Dieser Diskurs, der sich auch als eine Art Krisendiskurs ansprechen lässt, bildete den unmittelbaren Kontext der Debatten, die wir im Folgenden untersuchen wollen.

Schon im Laufe der 1910er Jahre und mit dem Beginn der später so genannten „Neuen-Kultur“-Bewegung verschob sich dabei der Akzent auf die Individuen, so dass die Rettung der Nation zunehmend an die Rettung der Menschen (*jiuren* 救人) gekoppelt wurde,²⁸ nicht zuletzt mit Appellen an die Jugend und mit einem Fokus auf die Pädagogik. Für religiöse Vertreter hatte diese Rhetorik starke religiöse Konnotationen und bot willkommene Anknüpfungspunkte. Im Buddhismus fanden sich auch traditionell einflussreiche Vorstellungen wie die Erlösung aus dem Leiden (*jiuku* 救苦) als zentrale Motive. Reformer wie Taixu 太虛 (1890–1947), aber auch die buddhistische Presse, verbanden das Motiv der eigenen Erlösung mit dem der Rettung der Anderen und des Landes.²⁹ Heil, individuelle religiöse Rettung, wurde so als Beitrag zur nationalen Rettung oder gar Voraussetzung dafür konstruiert.

Dies galt nicht weniger für die protestantische Mission, wo – liberale – Vertreter des Social Gospel eine Verschränkung von individuellem und kollektivem Heil vertraten. So hat Philip West mit Fokus auf die christliche Yenching Universität und dortige Akteure im Umfeld des YMCA die Verschränkung der Motive der Erlangung des eigenen Heils (*dejiu* 得救) und der kollektiven Rettung des Landes aufgezeigt.³⁰ Diese Verschränkung spiegelt sich im Motto des Yenching-Geistes eines sich aufopfernden selbstlosen „Dienstes“ (*fuwu* 服務) an der Gesellschaft aus christlicher Inspiration,³¹ aber auch in den Biographien diverser chinesischer christlicher Professoren am Religionsdepartment, bei deren Konversionen sich das Anliegen nationaler Rettung oft mit individuell erlebten Krisen verband. Wichtige Motive waren

27 Kuhn 2007, S. 191; Fitzgerald 1996.

28 Z.B. Schwarcz 1986, S. 6. Schwarcz versteht allerdings den Begriff *jiuren* als “salvation of mankind, or more precisely, to a critical-minded humanism”, s. Goodell 2017, S. 184.

29 Siehe Goodell 2017, S. 183–184; Jessup 2010, S. 41: “to save others is to save oneself” (*jiuren jiushi jiushi* 救人就是救己).

30 West 1976, S. 41, vgl. S. 82: “For the Chinese members of the Life Fellowship, too, national salvation was of first importance, and they presented Christianity as one help in the task.”

31 Siehe auch das Motto der Yenching University “freedom through truth for service” (*yizhenli de ziyou yi fuwu* 以真理的自由以服務) (West 1976, S. 48).

insbesondere die Selbstlosigkeit, der Vorbildcharakter der Person Jesu, aber auch die Rolle von Erziehung.³²

Solche Diskurse prägten so auch den neu eingeführten Religionsbegriff *zongjiao*. Dieser neue Terminus überschrieb in sukzessiven Debatten schrittweise das alte konfuzianische Paradigma von *jiao* 教, das insbesondere in öffentlichen Kontexten die Bedeutung einer moralisch-pädagogischen Lehre gehabt hatte,³³ mit neuen Bedeutungen.³⁴

3. Die Shaonian-Zhongguo-Debatte zur Zukunft von Religion

Wir kommen nun zur ersten Quellengruppe unserer Rekonstruktion, der Shaonian-Zhongguo-Debatte von 1920–21. Diese kann als diskursives Ereignis und Knotenpunkt verstanden werden, an dem in den Debattenbeiträgen die Verschränkung der Diskurse zu Religion und Moderne greifbar werden. Hierbei soll das Diskurstmuster „Religion als Reduktion von Unsicherheit in Krisen“ im Mittelpunkt stehen, dessen damalige Formulierung durch William James geprägt war und somit als Indikator für dessen Einfluss gelten kann.

Hauptthema der Debatte war die Frage nach der Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion sowie nach der Zukunftsfähigkeit von Religion in einer modernen chinesischen Gesellschaft. Ihr Auslöser war die Forderung einiger radikaler Vertreter der Pariser Sektion der erst 1920 gegründeten *Shaonian Zhongguo xuehui* 少年中國學會 (Young China Association) nach dem freiwilligen Austritt und künftiger Nichtzulassung religiöser Mitglieder, da sich Religion nicht mit dem erklärten Ideal der Wissenschaft vertrage.³⁵ Wortführer der Pariser Sektion waren die Gründungsmitglieder Zeng Qi 曾琦 (1892–1951), Zhou Taixuan 周太玄 (1895–1968) und der seit 1919 u.a. bei Marcel Granet (1884–1940) in Paris studierende Li Huang 李璜 (1895–1991). Gegen diese Initiative erhob sich jedoch der Widerstand einzelner Mitglieder, etwa des selbst nicht religiösen Tian Han 田漢 (1898–1968). Dieser be-

32 Zu den Biographien siehe West 1976, S. 58–76, z.B. Xu Baoqian 徐寶謙 (1892–1944) siehe S. 67–68; zur Verbindung von Erziehung und nationaler Rettung (sowie persönlicher Charakterbildung): S. 88 (*jiaoyu jiuguo* 教育救國), S. 131 (*dushu jiuguo* 讀書救國; *renge jiuguo* 人格救國), S. 136, siehe auch S. 262 (Fn. 11 zu S. 58).

33 Chen Hsi-yuan 1999; in religiösen Milieus ist dagegen von einer stärkeren Resilienz bzw. hybrideren Semantiken auszugehen (s. Meyer 2013).

34 Meyer 2020.

35 Zhang Qinshi 1927, S. 183–185.

zog sich in einem Brief auf einen befreundeten religiösen Wissenschaftler, Zhang Difei 張滌非 (1907–1991). Er argumentierte zum einen mit dem Prinzip der Religionsfreiheit und vertrat zum anderen mit explizitem Bezug unter anderem auf William James³⁶ die Auffassung der Vereinbarkeit von „religiösem Bewusstsein“ und Wissenschaft. So plädierte er dafür, dass durchaus auch religiöse Menschen Wissenschaft betreiben und folglich auch weiterhin Mitglieder bleiben könnten.³⁷ Eine Hauptfrage betraf das Wissenschaftsverständnis. Gestellt wurde sie vor dem Hintergrund eines Szientismus, der etwas später in der Debatte zu Wissenschaft und Metaphysik bestimmd sein sollte.³⁸ Konkret ging es um die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion, wofür James' moderne religionspsychologische Interpretation als Zeuge angerufen wurde. Dabei spielte für die Religionsapologeten die Differenzierung von objektivem Wissen und „religiöser Erfahrung“ als getrennte Wirklichkeitsbereiche eine entscheidende Rolle.

In der Folge wurde eine Vortragsreihe verschiedener prominenter Wissenschaftler zum Thema initiiert. Vorläufiges Ergebnis war die Entscheidung, religiöse Mitglieder zunächst weiter zuzulassen. Erst in der Folge kam es zu einer Radikalisierung in Form der sogenannten antireligiösen bzw., parallel dazu, antichristlichen Bewegung,³⁹ so dass die Debatte rückblickend oft als Startschuss der Radikalisierung angesehen wird.

a) Kontra-Positionen

Dezidiert religionskritische Vertreter, die zu Vorträgen eingeladen wurden, waren neben der genannten Pariser Sektion u.a. der britische Philosoph Bertrand Russell (1872–1970), der damals in China weilte (mit seiner agnostischen, aber auch dezidiert religionskritischen Position), Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940), Wang Xing-gong 王星拱 (1888–1949) und Li Shiceng 李石曾 (1881–1973). Ihre Argumente lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen: 1) Religion ist Aberglaube und damit irrational; sie verträgt sich *per se* nicht mit Wissenschaft und Rationalität (szientistisches Argument); 2) Religion kann und soll durch ästhetische Erziehung ersetzt werden (Cai, Wang) (Ersetzungsargument, Religion wird in einem evolutionären Schema eine nur vorübergehende Funktion eingeräumt).

36 Zhang Qinshi 1927, S. 52.

37 Zhang Qinshi 1927, S. 51–58; Tian Hans Beitrag wurde ursprünglich in *Shaonian Zhongguo* 2.8 (Feb. 1921) veröffentlicht.

38 Zhang Junmai u.a. 1998 [1923].

39 Ling 1981, Lam 1983.

Im Kontext des letztgenannten Arguments nimmt Wang Xinggong das Argument der Religionsvertreter auf, eine religiöse Haltung habe den Vorteil, dass sie „Leiden und Kummer der Menschheit auslöschen könne“ (*zongjiao de taidu, keyi miechu renlei de kunao* 宗教的態度, 可以滅除人類的苦惱).⁴⁰ Wang weist das Argument, Religion sei eine Quelle des Trostes in menschlichem Leiden, zurück. Stattdessen plädiert er mit Cai für die ästhetische Erziehung. Diese explizite Bezugnahme im Beitrag der Gegner zeigt besonders gut, dass das Motiv einer tröstenden Funktion von Religion im Diskurs präsent war. Nur deshalb musste ein Verständnis von Religion als Antwort auf individuelles Leiden im Sinne einer Lebenskrise aus Sicht ihrer Gegner widerlegt werden. Der Ersatz durch Ästhetik und deren emotionale Qualitäten erscheint allerdings schwach – zumindest aus Sicht der Religionsbefürworter.

a) Pro- (und vermittelnde) Positionen

Generell argumentieren die Vertreter, die religionstolerante oder religionsfreundliche Positionen einnahmen, wie die Philosophen Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988), Tu Xiaoshi 屠孝實 (1898–1932) und Liu Boming 劉伯明 (1887–1923), aber auch der christliche Religionspsychologe Lu Zhiwei 陸志韋 (1894–1970) keineswegs gegen den rationalistischen Diskurs. Dieser stellt sich im damaligen Kontext als unvermeidlich und hegemonial dar. Im Gegenteil wird hier eine Nichtwidersprüchlichkeit von Religion und Rationalismus postuliert und damit ein Platz der Religion neben der Wissenschaft gesucht. Religion wird insofern dem Maßstab der Vernunft unterworfen, als abergläubische Elemente aus den Religionen auszumerzen seien.

So tritt Tu Xiaoshi⁴¹ für die Vereinbarkeit von individueller Religion mit Naturwissenschaft und kritischer Geschichtswissenschaft ein, indem er Religion dem Bereich der individuellen Erfahrung zuweist. Er greift damit beim zitierten William James⁴² Argumente auf, die sich dann auch bei den christlichen Apologeten finden.

40 Zhang Qinshi 1927, S. 69–70. Ein weiteres Argument, das er zitiert und zurückweist, ist, dass Religion eine Quelle des Fortschritts sei.

41 Tu (1893–1932), der persönlich dem Buddhismus zuneigte, wurde nach dem Studium in Japan mit Besuch der Waseda 早稻田 University 1918 Professor für Philosophie an der Peking University, später u.a. 1926 bis 1927 Präsident der Pekinger Fazheng daxue 北京法政大學 und befasste sich neben Logik und Ethik auch mit Religionsphilosophie (s. Eintrag zu Tu Xiaoshi in Qin Xiaoyi 1984, S. 73–74.). Von ihm stammt u.a. ein früher Artikel zu Religion und Mythen in der *Beijing daxue yuekan* 北京大學月刊 1919.

42 Zhang Qinshi 1927, S. 100. Veröffentlicht in *Shaonian Zhongguo* 2.8 (Feb. 1921). James ist hier transkribiert als Zhemusi 哲姆斯.

Religion habe eine emotionale Funktion in der Beschäftigung mit grundlegenden Fragen des Lebens. Wissenschaft wie auch Moral und Kunst hätten wiederum einen praktischen Nutzen für die Religion, indem sie die Funktion einer kritischen Distanzierung von Wunder- und Aberglauben erfüllen. Dabei zeigen sich in der Trennung dieser beiden Bereiche und ihrer Funktionen argumentative Überschneidungen mit der 1923 folgenden Debatte zu Wissenschaft und Metaphysik, etwa in der Abgrenzung von „direkter subjektiver Erfahrung“ (*zhijie de zhuguan jingyan* 直接的主觀經驗) (als „Wesen“ von Religion) gegenüber empirischer Wissenschaft, oder in der Erwähnung der „Intuition“ (*zhijue* 直覺) als Bereich der Religion, die den Einfluss der Lebensphilosophie verraten.⁴³ Daran knüpft auch ein Beitrag Liang Shumings (1893–1988) an. Liang war durch Cai Yuanpei als Professor für Philosophie an die Pekinger Universität berufen worden und war Verfasser des damals erst kürzlich erschienen Werks *Dongxi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學 (*Eastern and Western Cultures and their Philosophies*).⁴⁴ Als Befürworter der „Notwendigkeit von Religion“ betonte er mit besonderem Bezug zu indischem Material und unter Einfluss der Lebensphilosophie und des Yogācāra-Buddhismus vor allem die positive Bedeutung von Transzendenz, Mystik, Intuition, Gefühl und Erfahrung, mit denen er Religion verbindet, und zwar besonders als Ergänzung rationaler westlicher oder pragmatischer chinesischer Herangehensweisen an das menschliche Leben.⁴⁵

Auch die religionsaffirmativen Vertreter beugten sich dem hegemonialen rationalistischen Modernisierungsdiskurs. Trotzdem wird mit Bezug auf Werte der Aufklärung versucht, den Eigenwert von Religion zu erweisen. Die Hauptargumente zielen auf historische Belege für eine positive Funktion in der Entwicklung von Kunst und Kultur sowie die grundlegende Rolle von Religion als Ausgangspunkt für eine Gesellschaftsethik. Letzteres kann auch als Argument für den Umgang mit der damals aktuellen Krise gesehen werden, die wie die heutige dreifache *xin*-Krise auch als Legitimations- und Orientierungskrise nach Zusammenbruch des konfuzianisch-kaiserlichen Systems erlebt wurde. Vor allem aber verweist das Element der indivi-

43 Wobei Intuition über Konkretheit und eine Funktion des Zusammenfassens verfüge, Zhang Qinshi 1927, S. 103.

44 Erschienen 1922 (eigenes Vorwort von Oktober 1921) nach Vorlesungen an der Peking University, mehrere Auflagen im gleichen Jahr, 1924 bereits in 5. Auflage.

45 Siehe den gekürzten Abdruck des längeren Beitrags in Zhang Qinshi 1927, S. 107–136, zu den genannten Motiven bes. S. 114–116 und 126 (Transzendenz und Mystik), 129, 133 (Intuition, *zhijue* und Gefühl als Charakteristika der Inder), s. auch Liang Shuming, „Dongxi wenhua ji qi zhexue“ (in Liang 1921, S. 134–136). Zu Liangs Religionsbegriff s. auch Wesołowski 1996.

duellen „religiösen Erfahrung“ (u.a. bei Liang, Tu oder Liu) auf die direkte und indirekte Rezeption von zentralen Ideen William James‘.

Besonders explizit wird die psychologisierende Thematisierung von Zukunft als für Menschen grundsätzlich „Gefährliches“ in der Rede des christlichen Religionspsychologen Lu Zhiwei.⁴⁶ In seinem Beitrag mit dem Titel „Wissenschaft und Religion“ (*Kexue yu zongjiao* 科學與宗教) ist das Kapitel 2 überschrieben als „Die Gefahr der Zukunft“ (*Jianglai de weixian* 將來的危險)⁴⁷: Hierbei wird das menschliche Leben als „äußerst gefährdet“ [wörtlich: gefährlich] (*weixian* 危險) definiert. Wissenschaft könne nur über Vergangenheit und Gegenwart sichere Kausalaussagen treffen, in Bezug auf die stets unsichere Zukunft aber nur Wahrscheinlichkeitsaussagen. Religion habe dagegen seit jeher eine „emotionale Funktion“,⁴⁸ mit der wir der Unsicherheit begegnen und die höchsten Werte des Lebens zu bewahren können. Nach Lu ist dies somit die Hauptfunktion von Religion. Jede spätere Ausprägung eines religiösen Systems oder spezifischer Glaubenssätze seien sekundär und nur Nebenprodukte. Und erst aus diesen ergäben sich nachträglich die Konflikte mit Wissenschaft.⁴⁹ Dagegen habe Religion angesichts des grundsätzlichen Gefährdetseins (*weixian* 危險) des Lebens eine wichtige sozialpsychologische Funktion. Sie erscheint somit als ein Bereich, der verschieden ist von dem, für den die Wissenschaft „zuständig“ ist. Ähnliche Gedanken finden wir auch in William James‘ *The Varieties of Religious Experience*.⁵⁰ Lu – einer der Vorkämpfer der modernen Psychologie in China – plädiert also gerade angesichts der Unsicherheit jeder Zukunft und des grundsätzlichen Gefährdetseins des menschlichen Lebens aus (religions)psychologischen Gründen für eine emotional-psychologische, durch den Bezug auf Werte emotional stabilisierende Relevanz von Religion. Trotz des damals üblichen Verzichts auf eine namentliche Erwähnung lässt sich aufgrund der Äquivalenz des Argumentationsmusters sowie Lu Zhiweis religionspsychologischer Ausbildung in den USA der Einfluss von William James annehmen. Die starke Präsenz ähnlicher Argumente, aber auch konkrete Bezugnahmen auf William James finden sich in weiteren Beiträgen christlicher chinesischer Zeitgenossen ebenso.

46 Siehe auch dessen Beitrag in der Debatte zu Wissenschaft und Metaphysik (Zhang Junmai u.a. 1998, S. 232–234).

47 Lu Zhiwei 1921, S. 9.

48 Lu Zhiwei 1921, S. 10.

49 Lu Zhiwei 1921, S. 10.

50 Z.B. James 1905 [1902], S. 275–276 (mit einem Gefühl der Sicherheit, des Schutzes und Trostes durch Gott trotz aller Gefahr und Unsicherheit im Leben oder auch Todesgefahr), s. auch S. 287–288.

4. Weitere Beiträge: Einführungen in die Religionsforschung der 1920er Jahre

Im Folgenden sollen über die prominente Religionsdebatte der frühen 1920er Jahre hinaus drei Verfasser von Einleitungswerken zu Religion zu Wort kommen. Alle Autoren – Xie Songgao 謝頌羔 (1895–1972), Zeng Baosun 曾寶蓀 (1893–1978) und Xie Fuya 謝扶雅 (1892–1991) – haben einen christlichen Hintergrund und hatten in den USA oder in Großbritannien studiert.⁵¹ Ihre Werke können als Antwort auf die scharfen antireligiösen und antichristlichen Attacken der frühen und mittleren 1920er Jahre und als Indikator für eine weitere Verbreitung bestimmter Religionsinterpretationen gelesen werden. Sie repräsentieren verschiedene Fachrichtungen (Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Pädagogik sowie Religionsphilosophie) und Einflüsse. Ihre Argumente variieren darum leicht. Zeitlich folgen die Beiträge der beiden Xies (1926–1928) und Zeng Baosuns (1934) den zunehmend schärferen Attacken der antireligiösen Bewegung. Sie können demnach auch als Apologien der Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen verstanden werden.

Das Werk *Zhujiao de yanjiu* 諸教的研究 (Studies about Religions)⁵² von Xie Songgao von 1926 spiegelt den innerchristlichen Kontext am stärksten. Tatsächlich handelt es sich um ein Lehrbuch für den Gebrauch an christlichen Schulen, das bis 1949 14 Auflagen erfuhr. In der Einleitung werden mehrere allgemeine Argumente zugunsten der Religion vorgetragen: (1) Religiöser Glaube wird zunächst als universelles menschliches Phänomen beschrieben. (2) Dieser fände sich gerade bei vielen moralischen Persönlichkeiten (wie Konfuzius, Kant, Spinoza, Roosevelt, Wilson, Tolstoi) – hier wird also das ethische Argument, das wir bereits aus den frühen Debatten kennen, mit Hilfe von „Zeugen“ legitimiert.⁵³

Besonders interessant ist für uns ein drittes Argument (3), das an Lu Zhiweis Beitrag erinnert: Hier wird religiöser Glaube als etwas verstanden, das in der persönlichen Erfahrung nicht fehlen dürfe: Trost im Leiden, Hoffnung auf ewiges Leben, Liebe, Vergebung.⁵⁴ Diese Aufgaben können nicht von der Wissenschaft erfüllt werden. Obwohl die Formulierungen wie Trost und Hoffnung direkt eine christlich-reli-

51 Zu Xie Songgao und Xie Fuya siehe Meyer 2014 und Meyer 2015. Xie Songgao und Zeng sind bisher kaum erforscht.

52 Xie und Yu 1926. Über den Mitautor Yu Muren ist wenig bekannt. Ein Abgleich mit einem anderen religionswissenschaftlichen Einführungswerk von Xie von 1928 legt nahe, dass dieser wahrscheinlich auch Hauptautor des Werks von 1926 war.

53 Xie und Yu 1926, S. 5.

giöse Sprache spiegeln, verweist die Erwähnung der Wissenschaft hier auf den szenistischen Zeitgeist und die vorausgehenden Debatten.

Um seine Leser vom Wert der Religion zu überzeugen, rekurriert der Autor hier explizit auf das Deutungsmuster von Religion nicht nur als moralisch und kulturell konstruktiver Kraft, sondern auch als Trost und Hoffnung des Individuums angesichts der Unsicherheiten des menschlichen Lebens. Diese Kraft sei in einer Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, aber auch in Werten wie Liebe und Vergebung gegründet. Erst danach und darauf aufbauend sieht Xie in der Religion eine rettende Funktion für die Nation, die auf der Rettung und dem Heil der Individuen gründet.⁵⁵

Dass Xie Songgao William James als Religionspsychologe bekannt war, zeigt eine andere Stelle, an welcher er William James' *The varieties of religious experience* (Zongjiao jingyan de zhonglei 宗教經驗的種類) direkt zitiert.⁵⁶ Es sei nicht nur subjektiv von der eigenen Erfahrung auszugehen, sondern auch die Verschiedenartigkeit menschlicher Erfahrung zu bedenken. Ohne ausdrückliche Nennung von James, aber mit deutlichem Bezug auf das genannte Werk werden außerdem verschiedene Arten von „Bekehrung“ (*huigai* 悔改, „conversion“) wie die plötzliche und allmähliche angesprochen.⁵⁷

Das zweite Beispiel ist das Werk *Shixian zongjiaoxue jiaocheng* 實驗宗教學教程 (*Experiments in Personal Religion*) der Urenkelin von Zeng Guofan 曾國藩 (1811–1872), Zeng Baosun 曾寶蓀 [Tseng Pao Swen] (1893–1978), die in England eine ausgezeichnete Ausbildung genoss und in China als Leiterin der Yifang Girls' Collegiate School in Changsha (Hunan) tätig war. Ihr Werk von 1934 verbindet, wie in angloamerikanischer Tradition nicht unüblich, pädagogische Anliegen

54 Xie und Yu 1926, S. 6: „... geren jingyan zhong suo bi buke shao de. Ru: tongku de an-wei, ...yongsheng de xiwang 個人經驗中所必不可少的。如: 痛苦的安慰, ... 永生的希望 ...“.

55 In Xie Songgaos Lehrwerken werden relativ wenig Quellen explizit genannt. Das Diskursmuster „Religion als Reduktion von Unsicherheit in Krisen“ erscheint hier eher allgemein formuliert, ohne direkten Bezug auf James oder andere, eher als Allgemeinwissen. Wichtig und auffällig ist hier aber die Verknüpfung mit dem Motiv der individuellen und kollektiven Rettung. In einer englischsprachigen Schrift des Autors von 1925 („The Confucian Civilization. The Confucian Theory of Moral and Religious Education“) findet sich ein ähnlicher Gedankengang, in dieser stellt er zunächst das Christentum als Rettung für die Nation (China) dar. Im erst 1933, in der zweiten Auflage, angefügten Kapitel VII betont er jedoch explizit den Primat der Rettung des Einzelnen vor der Rettung der Nation als deren Voraussetzung: „Before to save the nation, the primary task for each individual is to save individuals.“ (Xie Songgao 1933 [1925]).

56 Xie und Yu 1926, S.13 (James hier in der Umschrift Zhanmusi 詹姆斯).

57 Xie und Yu 1926, S.14.

mit (religions- bzw. entwicklungs)psychologischen Grundlagen. Eine große Bedeutung spielt bei ihr die Erlangung persönlicher religiöser Erfahrung (*zongjiao jingyan*) u.a. durch Naturbegegnungen, ästhetischer Bildung, Kampf- und Krisenerfahrungen, mystische Einheitserfahrungen sowie (kirchliche) Gemeinschaft.⁵⁸ Die Motive der Krisenerfahrung, aber auch der mystischen Erfahrung, die als positiver Erfahrung gewertet wird, lassen konkret Einflüsse William James' erkennen.

Auch in der ersten originär auf Chinesisch verfassten Religionsphilosophie (*zongjiao zhexue* 宗教哲學) des christlichen Religionsphilosophen und Religionswissenschaftlers Xie Fuya von 1928 finden sich ähnliche Aussagen. Dabei bezieht sich Xies Werk in expliziter Weise auf William James, von dem mehrere Schriften in der Bibliographie aufgeführt werden. Das Kapitel 3 seiner Religionsphilosophie mit dem Titel „religiöses Bewusstsein“ (*zongjiao yishi* 宗教意識) ist allein der Religionspsychologie gewidmet.⁵⁹ Das Kapitel beginnt mit Freud, Leuba und James zum Thema des Wachstums religiösen Bewusstseins (*zongjiao yishi zhi shengzhang* 宗教意識之生長), das sich parallel zur menschlichen Entwicklung von der Kindheit zum Erwachsenenalter entwickle; dieser Abschnitt behandelt auch die Bekehrung von Erwachsenen („conversion“, *gaixin* 改心), für deren Darstellung sich Xie auf William James' Klassiker *The Varieties of Religious Experience* (1902) stützt. Auch das sonstige religionspsychologische Programm beruht stark auf James' Klassiker. So behandelt der zweite Unterabschnitt zu „Religiösem Bewusstsein und Vernunft (Rationalität)“ die Punkte Gebet, Glaube und Mystik. Gerade das Thema Mystik ist ein weiteres Hauptthema in James' Werk.⁶⁰

Neben anderen religionsphilosophischen Aussagen (u.a. zu einem „religiösen Bedürfnis“, *zongjiao yu* 宗教欲) rekurriert Xie auch auf Krisenerfahrungen im biographischen Wachstumsprozess, die erst vernünftige Antworten auf die menschlichen Grundfragen suchen ließen.⁶¹ Anders als die Religionspsychologen Lu Zhiwei und Zeng Baosun versteht Xie allerdings unter Religion keine rein emotionale Antwort. Stattdessen bezieht er sich auf Werte von Rationalität und Individualität, die er neben der Ethik als Merkmale der „höheren Religionen“ sieht und die er von den primitiven Formen im üblichen evolutionistischen Schema deutlich abgrenzt. Damit nimmt er Denkmuster des Rationalitätsdiskurses seiner Zeit auf. Konkret sieht er hierin ein besonders starkes Argument für das Christentum: Konfuzianismus und

58 Zeng Baosun 1934, S. 87.

59 Xie Fuya 1928, S. 119–153.

60 Xie Fuya 1928, S. 141–150 (Abschnitt III.2).

61 Xie Fuya 1928, S. 262.

Buddhismus seien nämlich in dieser Hinsicht besonders schwach, während das Christentum auf die Krisen der modernen Gesellschaft antworte und Trends wie „Social Gospel“ (*shehui fuyin* 社會福音) oder „gesellschaftszugewandte Religion“ (*shehuihua zongjiao* 社會化宗教) entwickelt habe.⁶² Ausgehend vom Individuum schlägt auch Xie Fuya den Bogen zum Nutzen für die Gesellschaft.

Alle drei Beispiele zeigen, wie die christlichen Autoren Konzepte von William James zu Religion bzw. religiöser Erfahrung als Antwort auf Krisen aufnehmen und dieses Deutungsmuster in verschiedenen Verknüpfungen in den chinesischen Religionsdiskurs importieren.

5. Fazit

Obwohl Religion mit einer heuristischen Definition auch für das vormoderne China in ihrer Funktion für die Reduktion von Unsicherheit analysiert werden kann, ist ein solches Deutungsmuster in China explizit erst mit den modernen Religionsdebatten der 1920er Jahre formuliert worden. Voraussetzung hierfür war nicht nur ein expliziter Religionsbegriff (in der Übersetzung als *zongjiao*), sondern auch der Import moderner westlicher, nicht zuletzt christlich geprägter Ideen. Dies zeigt sich etwa in verschiedenen Debattenbeiträgen von Akteuren mit religionsaffirmativer Diskursposition christlicher Prägung. Einerseits allgemein in der Rezeption eines Versprechens von „Rettung“ bzw. „Heil“, das für die jüdisch-christliche Tradition konstitutiv ist, andererseits speziell in Vorstellungen einer (religions)psychologischen Funktion von Religion, die von William James geprägt waren. In dessen religionspsychologischem Hauptwerk *The Varieties of Religious Experience* kommt neben dem Begriff der religiösen Erfahrung auch der Begriff der Krise als religionspsychologisches Deutungsmuster vor. Individuelle Lebenskrisen werden mit Hilfe bzw. im Rahmen religiöser Erfahrung bewältigt. Die medizinische Herkunft des Begriffs wird bei James religionspsychologisch umgedeutet. Seine Bezugnahme auf Lebenskrisen, die bei ihm selbst biographische Hintergründe hatte, entsprach dabei auch dem Lebensgefühl und den individuellen Krisenerfahrungen vieler junger chinesischer Konvertiten, die in der Umbruchsstufe vom späten Kaiserreich zur Republik nach Orientierung suchten. Die eigenen Konversionen verstanden chinesische intellektuelle Christen oft im Kontext der kollektiven Krise der Nation und der eigenen Lebenskrise. In nicht wenigen Biographien spielt als Katalysator die Begegnung mit

62 Xie Fuya 1928, S. 256.

Missionaren eine Rolle. Liberale Vertreter des YMCA in China vertraten in dieser Zeit eine Botschaft des Social Gospel, in der individuelle und kollektive Aspekte von Rettung verschränkt waren.⁶³ An dieser Stelle schlug sich deutlich der Diskurs zur Rettung der Nation (*jiuguo*) nieder. Allerdings wurde er mit einer individuellen Krisenerfahrung verknüpft, die oft zum Auslöser einer Konversionserfahrung wurde. Das (religiöse) Deutungsmuster bot offenbar eine überzeugende individuelle Antwort auf die erlebten Umbrüche der Zeit.

Die positive Deutung von Religion als Lösung individueller und kollektiver Krisen steht jedoch nur für ein Argumentationsmuster innerhalb des vielstimmigen Ringers um die Deutung der Moderne. Weitere Argumente betrafen neben religiöser Erfahrung auch den Wert von Religion für Kultur und Sozialethik sowie ihre Ver einbarkeit mit Vernunft, Rationalität und Wissenschaft. Für Religionskritiker blieb dagegen Religion Teil des Problems und der aktuellen Krise, und nicht die Lösung.

Literaturverzeichnis

Blank, Josef. 1964. *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*. Freiburg i.Br.: Lambertus-Verlag.

Brück, Michael von. 2000. „Die Lehre Buddhas als Pfad zur Erlösung für alle Menschen“, http://religionv1.orf.at/projekt03/religionen/buddhismus/fachartikel/re_bu_fa_lehre-buddhas_alspfad2-2000.htm (Zugriff am 5. April 2021).

Bruder, Klaus Jürgen. 1989. „Die Selbstfreisetzung des Ich in der Metapher seiner Auflösung: William James‘ „Strom des Bewußtseins“, in *Psychologie und Geschichte* 1, S. 9–21.

Chen Hsi-yuan [陳熙遠]. 1999. „Confucianism Encounters Religion. The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China“, Ph.D. dissertation, Harvard University.

Chen Jie. 1995. „The Impact of Reform on the Party and Ideology in China“, in *Journal of Contemporary China* 4.9, S. 22–34.

63 Siehe u.a. die Sammlung *Zongjiao jingyan tan*, hrsg. von Xu Baoqian und Wu Leichuan 1934 mit prominenten Beiträgen diverser Vertreter der Indigenisierungsbewegung.

- Chu Xiaobai. 2019. „Memories of the Gate: On the Rhetoric in The Pilgrim’s Progress and Its Chinese Versions“, in *Religions*, 10.6, S. 1–17.
- Dörnemann, Michael. 2003. *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fällman, Fredrik. 2010a. *Salvation and Modernity: Intellectuals and Faith in Contemporary China*, Lanham et al.: University of America.
- Fällman, Fredrik (2010b): „Useful Opium? ‘Adapted religion’ and ‘harmony’ in contemporary China“, in *Journal of Contemporary China* 19.67, S. 949–969.
- Fitzgerald, John. 1996. *Awakening China: Politics, Culture and Class in the Nationalist Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Gan Tang 甘棠. 1983. *Zhongguo dalu de san xin weiji* 中國大陸的三信危機. Taipei: Zhongguo dalu wenti yanjiusuo.
- Goodell, Eric. 2017. „Taixu’s Pure Land on Earth and the *Vimalakīrti sūtra*“, in *Foguang xuebao* 3, S. 171–200.
- Goossaert, Vincent und David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- He Guanghu. 2003. „Some Features of the ‚Christian Upsurge‘“, in *Christian Theology and Intellectuals in China*, hrsg. von Joergen Skov Soerensen. Aarhus: Aarhus University, S. 41–47.
- Jäger, Siegfried. 2006. „Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse“, in *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 1: Theorien und Methoden*, hrsg. von Rainer Keller u.a. 2. Aufl., Opladen: VS Verlag, S. 83–114.
- James, William. 1905. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. 11. Aufl., London u.a.: Longmans, Green, [orig. 1902].
- James, William [Weilian Zhanmushi 威廉·詹姆士]: *Zongjiao jingyan zhi zhongzhong* 宗教經驗之種種. Shanghai: Shangwu, 1947.
- Jessup, James Brooks. 2010. „The Householder Elite Buddhist Activism in Shanghai, 1920–1956“, Ph.D. dissertation, Berkeley.

- Keller, Reiner. 2015. „Die Wissenssoziologische Diskursanalyse im Feld der sozial-wissenschaftlichen Diskursforschung“, in *Diskurs – interdisziplinär. Zugänge, Gegenstände, Perspektiven*, hrsg. von Heidrun Kämper und Ingo M. Warnke. *Diskursmuster 6*, Berlin/Boston: de Gruyter, S. 25–46.
- Klosinski, Gunther. 1999. „Krise“, in *Metzler Lexikon Religion*, hrsg. von Christoph Auffarth u.a. Stuttgart: Metzler, Bd. 2., S. 261–264.
- Koenen, Klaus. 2007. „Eschatologie“,
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/>, Jan. 2007 (Zugriff am 5. April 2021).
- Koselleck, Reinhart, Nelly Tsouyopoulos und Ute Schönpflug. 1976. „Krise“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, [urspgl. in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 4. Basel und Stuttgart: Schwabe, S. 1235–1245],
https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.krise%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.krise%27%5D#_elibrary_%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.krise%27%5D_1617622405470 (Zugriff am 5. April 2021).
- Kubin, Wolfgang. 2005. *Die chinesische Literatur im 20. Jahrhundert*. München: Saur.
- Kuhn, Dieter. 2007. *Die Republik China von 1912 bis 1937. Entwurf für eine politische Ereignisgeschichte*. 3. überarb. und erw. Aufl., Heidelberg: edition forum.
- Lackner, Michael, Iwo Amelung und Joachim Kurtz (Hrsg.). 2001. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden und Boston: Brill.
- Lai, John Tzu-Pang. 2012. *The Afterlife of a Classic: A Critical Study of the Late-Qing Chinese Translations of the Pilgrim's Progress*. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture.
- Lam, Wing-hung. 1983. *Chinese Theology in Construction*, Pasadena, Calif., Carey.
- Liang Shuming 梁漱溟. 1921. *Dongxi wenhua ji qi zhixue* 東西文化及其哲學 („Eastern and Western Cultures and their Philosophies“). Shanghai: Shangwu yinshuguan.

- Ling, Samuel. 1981. "The Other May Fourth Movement. The Chinese Christian Renaissance, 1919–1937", Ph.D. dissertation, Temple University.
- Luhmann, Niklas. 1977. *Die Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lu Zhiwei 陸志韋. 1921. „Kexue yu zongjiao 科學與宗教“, in *Shaonian Zhongguo* 少年中國 2.11, S. 9–12.
- Ly, Duc Quang. 2010. „Staat und Nation in Liang Qichaos „Erneuerung des Volkes“, in *Staatsverständnis in Ostasien*, hrsg. von Eun-Jeung Lee, Thomas Fröhlich. Baden-Baden: Nomos, S. 69–89.
- Meyer, Christian. 2008–2009. „Xie Fuya as a Contributor to Religious Studies in China in the First Half of the 20th Century“, in *Ching Feng* 9.1–2, S. 23–50.
- Meyer, Christian. 2013. „Der moderne chinesische „Religionsbegriff“ *zongjiao* als Beispiel translingualer Praxis. Rezeption westlicher Religionsbegriffe und -vorstellungen im China des frühen 20. Jahrhunderts“, in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, hrsg. von Max Deeg, Oliver Freiberger und Christoph Kleine. Uppsala: Uppsala Universitet, S. 351–392.
- Meyer, Christian. 2014. „How the „Science of Religion“ (*zongjiaoxue*) as a Discipline Globalized ‘Religion’ in Late Qing and Early Republican China“, in *Chinese Religions in the Age of Globalization, 1800–Present*, hrsg. von Thomas Jansen, Thoralf Klein und Christian Meyer. Leiden: Brill, S. 297–341.
- Meyer, Christian. 2015. „The Emergence of „Religious Studies“ (*zongjiaoxue*) in Republican China, 1911–1949“, in *NUMEN* 62.1, S. 40–75.
- Meyer, Christian. 2020. „*Zongjiao* als chinesischer Religionsbegriff? Genealogische Anmerkungen zu seiner Entwicklung seit der späten Qing-Zeit“, in *China heute XX–XIX* (4/2020), S. 206–217.
- Müller, Gotelind. 2008. „Are We „Yellow“? And Who is ‘Us’? – China’s Problems with Glocalising the Concept of ‘Race’ (around 1900)“, in *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 32, S. 153–180.
- Paisley, John. 2020. „Bertrand Russell and China During and After His Visit in 1920“, MA thesis, Harvard Extension School.
- Pollack, Detlef. 2001. „Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns“, in *Soziale Systeme* 7, S. 5–22.

Pritzkat, Joachim. 1998. „Wo bleibst du Trost der ganzen Welt? Zur Spannung zwischen Diesseitsangst und Jenseitshoffnung bei Friedrich von Spee und Andreas Gryphius“, in *Spee-Jahrbuch* 5, S. 107–116.

Qin Xiaoyi (Chin Hsiao-yi) 秦孝儀. Hrsg. 1984. *Zhongguo guomindang jiushi nian dashi nianbiao* 中國國民黨九十年大事年表, Taipei: Zhongguo guomindang dangshi weiyuanhui.

Schneider, Julia C. 2017. *Nation and Ethnicity: Chinese Discourses on History, Historiography, and Nationalism (1900s–1920s)*. Leiden: Brill.

Schwarcz, Vera. 1986. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.

Wehnert, Jürgen. 2011. „Gericht Gottes (NT) 2“, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48909/> (letzte Änderung 2011) (Zugriff am 5. April 2021).

Wesołowski, Zbigniew. 1996. „Liang Shumings (1893–1988) Religionsbegriff“, in „Fallbeispiel“ *China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, hrsg. von Roman Malek. Sankt Augustin / Nettetal: China-Zentrum / Steyler Verlag, S. 241–267.

West, Philip. 1976. *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916–1952*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Xie Fuya 謝扶雅. 1939 [1928]. *Zongjiao zhixue* 宗教哲學 [Philosophy of Religion]. 2. Aufl. 1939 [1. Aufl. 1928]. Shanghai: Qingnian xiehui [Association Press].

Xie Songgao 謝頌羔 [Z.K. Zia]. 1933 [1925]. *The Confucian Civilization* [= Ju chia ti wen hua 儒家的文化], introduction by Bishop Birney. 2. rev. Aufl. [urspgl. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1925]. Shanghai: Christian Literature Society [Guangxuehui].

Xu Baoqian und Wu Leichuan (Hrsg.). 1934. *Zongjiao jingyan tan* 宗教經驗譚. Shanghai: Qingnian xiehui shuju.

Zeng Baosuns 曾寶蓀 [Tseng Pao Swen] 1948 [1934]. *Shiyan zongjiaoxue jiaocheng* 實驗宗教學教程 (engl. Originaltitel: „Experiments in Personal Religion“). 3. Aufl. [1. Aufl. 1934]. Shanghai: Qingnian xiehui shuju.

Zhang Junmai 張君勸 u.a. 1998. *Kexue yu Renshengguan* 科學與人生觀. [erweiterter und durchgesehener Nachdruck von *Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀 (Science and Philosophy of Life), hg. von Wang Mengzou 汪孟鄧. Shanghai: Yadong tushuguan, 1923]. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.

Zhang Qinshi 張欽士 [Neander C.S. Chang] (Hrsg.). 1927. *Guonei jinshi nianlai zhi zongjiao sichao* 國內近十年來之宗教思潮 [orig. engl. Titel: Religious Thought Movements in China During the Last Decade. A Source Book], Peking: Commercial Press.

