

Entzauberung und Verzauberung: Religiosität in der chinesischen Moderne

Einige Überlegungen unter Berücksichtigung der Staatsreligionsbewegung der frühen Republikzeit

Yang Xusheng, Renmin University

1. Paradoxe Fragestellungen zur chinesischen Religion

1.1. Die Chinesen: ein areligiöses Volk oder ein Volk mit multidimensionalen religiösen Prägungen?

Wenn man die chinesischen Geistesströmungen seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts einem genaueren Blick unterzieht, stößt man auf ein auffallendes Phänomen, nämlich eine Wiederbelebung des von der staatlichen atheistischen Ideologie (insbesondere während der Zeit der Kulturrevolution) für tot erklärten religiösen Lebens. Der Aufruf zu neuen Untersuchungen bzw. Begründungen einer speziellen „chinesischen“ Religiosität ist allmählich zu einem unübersehbaren geistigen Ereignis geworden, das nicht nur theologische Kreise betrifft. Verkürzt formuliert kann man sagen, dass nach dem sogenannten „Ästhetikfieber“ und dem „Kulturfieber“ der 1980er Jahre im China der 1990er Jahre ein „Religionsfieber“ begann.

Religionen besitzen ein großes Gewicht in der chinesischen Geistesgeschichte. Entsprechend groß ist heute in China das Forschungsinteresse sowohl an den Weltreligionen (an erster Stelle dem Christentum) als auch an den einheimischen Religionen. Außer den einheimischen Hauptströmungen – Konfuzianismus und Daoismus – und dem seit langer Zeit in die chinesische Kultur integrierten und einheimisch gewordenen Buddhismus hat auch der Islam eine lange historische Präsenz in China, die sich von den Wüsten im Nordwesten bis zu den Küsten im Südosten erstreckt. Das Christentum kam in Gestalt des Nestorianismus ebenfalls schon früh nach China, ebenso der Manichäismus. Der länger als ein Jahrhundert andauernde Ritenstreit zwischen dem chinesischen Kaiserhof und der römisch-katholischen Kirche, den Jesuiten und anderen christlichen Missionsorden ist ein bedeutender Fall in der Geschichte des Christentums in China. Auch die Rolle der christlichen Missionare bei der kulturellen, religiösen und wissenschaftlichen Begegnung zwischen Ost und West, der Auseinandersetzung, Integration und Verschmelzung und insbesondere ihre Rolle bei der Entstehung der chinesischen Moderne wird heute von Geisteswissenschaftlern unter einer Vielzahl von Aspekten erforscht.

Die meisten offiziellen Statistiken berücksichtigen nur die fünf staatlich anerkannten Religionen – Buddhismus, Daoismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus. Doch hat die Religiosität in China noch viele weitere Dimensionen. Nicht berücksichtigt wird meist der Konfuzianismus, dessen religiöse

Seite nicht leicht fassbar ist. Darüber hinaus gibt es viele Kulte und Sekten, die einen religiösen oder quasireligiösen Charakter besitzen. Zu nennen sind hier beispielsweise der immer noch in manchen ethnischen Minderheiten lebendige Schamanismus, dessen Spuren sich in einem langen Streifen vom Tianshan-Gebirge bis in den Nordosten Chinas ziehen, der Mazu-Kult zu beiden Seiten der Taiwanstraße und die dem Südlichen Daoismus oder dem „Reines-Land-Buddhismus“ mehr oder weniger angelehnten Volksreligionen. Schließlich ist als neueres Phänomen der Personenkult um die Figur Maos nicht zu vergessen, der Jahrzehnte nach dessen Tod dazu geführt hat, dass von Bauern auf dem Land Mao-Tempel errichtet und Mao-Plaketten als „Schutzgottheit“ in Taxis und in anderen Fahrzeugen aufgehängt werden. Der seit über zehn Jahren andauernde Konflikt zwischen der chinesischen Regierung und den Anhängern von Falungong zeigt außer seiner politischen Bedeutung noch, welch geistiger Hunger während der gesellschaftlichen Transformation unter den einfachen Leuten Chinas, aber auch bei Teilen der Intelligenz herrscht.

Aufgrund der Besonderheiten der chinesischen Religiosität stellen sich aber immer wieder Definitions- und damit auch Verständnisprobleme ein. Denn obwohl, wie eben dargestellt, die Existenz des Phänomens Religion in der Geschichte und Gegenwart Chinas angesichts der offensichtlichen Fakten keinesfalls ignoriert werden kann, kam und kommt es in der modernen wissenschaftlichen Betrachtung der chinesischen Religiosität merkwürdigerweise immer wieder zu paradoxen Diskussionen.

An erster Stelle steht dabei der immer wieder geäußerte Zweifel und der Streit darum, ob es in China überhaupt eine „Religion“ gibt. Diese Frage hat seit der vorletzten Jahrhundertwende zu überaus heftigen Debatten geführt. Allein im Umfeld der chinesischen Gelehrten waren die Einstellungen sehr verschieden. Liang Qichao (梁啟超, 1873-1929), einer der führenden Denker seiner Zeit, stand der Frage, ob man in China eine „reine Religionsgeschichte“ schreiben kann, sehr skeptisch gegenüber. In seiner „Methodik der chinesischen Geschichtsforschung“ hielt er zwei Faktoren für die Definition von Religionsgeschichte für wesentlich: systematische Dogmen mit Darstellung von transzendenten Weltbildern und Geschichte einer institutionellen Kirche. „Deshalb erfordert diese Problematik noch viele Untersuchungen, um definitiv sagen zu können, ob China ein Land ist, in dem es eine [einheimische] Religion gibt.“¹ Ein anderer Philosoph, der Neokonfuzianer Liang Shuming (梁漱溟, 1893-1988), vertrat eine ähnliche Meinung: aufgrund der „Frühreife“ des vor allem von Konfuzius geprägten Rationalismus seien die Chinesen „ein ‚areligiöses Volk‘“.² Eine neuere Stellungnahme zu diesem Thema bietet der zeitgenössische Philosoph Li Zehou (李澤厚, geb. 1930), der zu dem Schluss kam, dass das chinesische Denken generell als „weder philosophisch noch religiös, aber dennoch quasi-philosophisch sowie quasi-religiös“ zu charakterisieren sei.³ Solche Betrachtungsweisen und Schlussfolgerungen sind unter chinesischen wie auch westlichen Philosophen, Religionswissenschaftlern und christlichen Theologen keine Seltenheit.

Ob man die chinesische Religiosität als Religion anerkennt oder nicht, hängt entscheidend davon ab, welche Kriterien man der Definition von Religion zugrunde legt. Doch die oben genannten Aussagen basieren – bewusst oder unbewusst – auf dem Verständnishorizont der monotheistischen Traditionen, wobei sicherlich vor allem das Christentum als Vergleichsgegenstand diente (hier sind unbewusste Relikte des Ritenstreits immer wieder zu spüren). Das führte dazu, dass vielfach eine monotheistische,

1 Liang Qichao 梁啟超, *Zhongguo lishi yanjiufa* 中國歷史研究法 (Methodik der chinesischen Geschichtsforschung), Beijing 1996², S. 302ff.

2 Vgl. Liang Shuming 梁漱溟, „Jintian women yingdang ruhe pingjia Kong zi?“ 今天我们應當如何評價孔子? (Wie sollen wir heute Konfuzius bewerten?), in: *Liang Shuming quanji* 梁漱溟全集 (Gesammelte Werke von Liang Shuming), Jinan 2005, Bd. VII, S. 270-315.

3 Aussagen dieser Art befinden sich in verschiedenen Werken Lis, siehe z.B. Lunyu jin du 論語今讀 (Neuinterpretation der Gespräche des Konfuzius), Hefei 1998; Shiji xin meng 世紀新夢 (Neuer Traum für das neue Jahrhundert), Hefei 1999.

personale Gottheit, ein institutionelles Kirchensystem, organisierte geistliche Stände, systematische Dogmen, tägliche Liturgien oder regelmäßig vollzogene Kulte als unabdingbare Kennzeichen einer „Religion“ angesehen wurden. Die vielfältigen theoretischen Ressourcen der in den letzten hundert Jahren entwickelten Religionswissenschaft, die sich für die Betrachtung der chinesischen Religionen als viel sinnvoller erweisen, erhalten hingegen in der wissenschaftlichen Praxis viel zu wenig Aufmerksamkeit.

1.2. Der Konfuzianismus: eine statische Staatsideologie oder eine „Religion des Humanum“?

Dass diese paradoxen Thesen zur chinesischen Religion entstanden sind und beständig variiert wiederholt werden und dass es trotz der sowohl historisch als auch gegenwärtig einfach nicht zu übersehenden großen Verbreitung des Buddhismus, des Daoismus und verschiedener Volksreligionen dennoch möglich ist, von einem „areligiösen“ Volk zu reden, lässt sich wohl zwei Hauptursachen zuschreiben: Zum einen wird die kulturelle Identität Chinas bzw. des chinesischen Volkes (wenn wir zunächst bei solch einer essentialistischen, statischen Ausgangsposition bleiben) vorwiegend über seine konfuzianische Prägung definiert. Zum anderen lässt sich die Wesensbestimmung des Konfuzianismus – ob Ethik, Religion oder Soziallehre – mit modernen wissenschaftlichen Kriterien nicht leicht herauskristallisieren.

In der chinesischen Sprache gibt es in der Tat keinen einheitlichen Begriff für das, was von den Jesuiten als „Konfuzianismus“ in die europäischen Sprachen „übertragen“ wurde. Das Wort „Konfuzianismus“ steht als Äquivalent für folgende Begriffe in der chinesischen Sprache: *rujia* 儒家 – konfuzianische Schule, als Gegensatz zu den anderen philosophischen Schulen der Vor-Qin-Zeit (vor 211 v.Chr.); *ruixue* 儒學 – konfuzianische Lehre bzw. konfuzianisches Gedankengut; diese Bezeichnung wird am häufigsten gebraucht und gilt manchmal auch als Synonym für die chinesische (Gelehrten-)Tradition; *rusbu* 儒術 – ein Begriff mit politischem Beigeschmack, der deshalb oft als Synonym für den politisierten und staatsideologisierten Konfuzianismus gebraucht wird; und *rujiao* 儒教 oder *Kong jiao* 孔教 bzw. *Zhou Kong Meng zhi jiao* 周孔孟之教 – die konfuzianische Religion bzw. „Lehre des Herzogs von Zhou, des Konfuzius und des Menzius“. Letzterer ist der Begriff, der der Jesuiten-Übertragung am nächsten steht. Diese Begriffsvielfalt vermittelt wohl eine erste Vorstellung davon, unter welchen Aspekten und mit Hilfe welcher wissenschaftlichen Disziplinen man den Konfuzianismus heutzutage studieren kann.

Auch wenn man die Begriffe *rujia*, *ruixue* und *rusbu* außer Acht lässt, besitzt der Begriff *rujiao* bzw. *Kong jiao* an sich bereits eine erhebliche Ambiguität. Über das Religiöse im Konfuzianismus bzw. die konfuzianische Religion sind seit dem 17. Jh. schon vier Debatten entstanden: um die Zeit von Matteo Ricci, zur Zeit des Ritenstreits, zu Beginn der 1980er Jahre und schließlich die aktuelle Debatte seit Beginn des neuen Millenniums.⁴ Dabei wurden verschiedenste kontroverse Thesen mit oft widersprüchlichen Aussagen aufgestellt, doch zusammengefasst lassen sich zwei Interpretationsrichtungen erkennen: eine politisch-ethische und eine ethisch-religiöse. Daher genießt der Konfuzianismus seit dem Ende der Kaiserzeit eine problematische doppelte Reputation: Einerseits als statische Staatsideologie, die aus der politisierten, entfremdeten ethischen Lehre entstanden ist und zur Bewahrung der Legitimität der Politik dient und deshalb als eine „kannibalische Kultur“⁵ und als

4 Dazu wurde eine Webseite eingerichtet: www.confucius2000.com. [Vgl. hierzu auch die Beiträge von Monika Gänßbauer, „Chinesische Kultur zur Rettung der Welt? Anmerkungen zum kulturkonservativen Neokonfuzianismus Festlandchinas“, in: China heute 2006, Nr. 1-2, S. 39-47; und Roman Malek, „Doch ein ‚Kanon des Konfuzianismus‘? Zu den Bemühungen um eine konfuzianische Orthodoxie“, ebd., S. 48-53. Anm. der Red.]

5 Diese Idee stammt ursprünglich aus Lu Xuns 魯迅 (1881-1936) Erzählung „Kuangren riji“ 狂人日記 (Tagebuch eines Verrückten),

Hindernis für die Moderne in China verurteilt wird. Andererseits als „Religion des Humanum“.⁶ Wenn in der modernen Religionswissenschaft die Eigenschaften „monotheistisch“ und „institutionell“ nicht länger als Hauptkennzeichen von Religion betrachtet werden, dann entsteht auch für bisher unbeachtet gebliebene Kategorien wie „Religion des Humanum“ oder „philosophische Religion“ neuer Raum.

1.3. Religion in der Moderne: Entzauberung oder Verzauberung?

Im sinologischen Umfeld lässt sich, wenn vom Verhältnis zwischen Moderne und Religion die Rede ist, ein weiteres theoretisches Paradoxon enthüllen.

Wenn es in den nichteuropäischen Ländern einen als „reflexiv“ zu bezeichnenden Modernisierungsdrang (Ulrich Beck und Anthony Giddens) gibt, könnte man die Ansichten über die Entstehung der Moderne – insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Moderne und der Religion bzw. zwischen der Modernität und der Religiosität – in einem groben narrativen Diskurs in zwei Richtungen erfassen.

Die zweite Denkrichtung basiert auf einer ganzheitlich über die Moderne und deren geistige bzw. geistliche Instanzen reflektierenden Betrachtung. Sie wurde unter anderem von Kang Youwei (康有為, 1858-1927) und seinen Gesinnungsgenossen vertreten, die bis zum heutigen Tag im eigenen Land wegen ihrer Gedanken immer noch häufig verteufelt, belächelt und in aktuellen Lehrbüchern vor allem ideologisch als „reaktionär“ verurteilt werden. Dabei begannen sie den Versuch einer „Verzauberung“ der Wertewelt durch eine Institutionalisierung des seit langem staatsideologisierten Konfuzianismus als Religion im christlichen Sinne, die auf einer Mythologisierung der Person des Konfuzius als Prophet basierte. Durch die konfuzianische Religion sollte der gesellschaftlichen Transformation eine geistliche Instanz angeboten und dadurch eine ganzheitliche Innovation bzw. Modernisierung ermöglicht werden.

Entzauberung besagt, wie eine neuzeitliche bzw. moderne „Lebensordnung“ (Max Weber) durch die Immanentisierung des Transzendenten – mit anderen Worten durch Profanisierung, Säkularisierung, Sozialreligion,⁷ Privatisierung der Religiosität, individuelle Religiosität, unsichtbare Religion⁸ usw. – möglich ist. Die einschlägigen religionssoziologischen Studien von Max Weber, besonders seine Forschungen zum Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist, zeigen jedoch auf, wie tief die transzendenten Wurzeln der weltlichen Lebensordnung bzw. -führung reichen.

So ist es eigentlich kein Wunder, dass man in den nichtabendländischen, nichtchristlichen Ländern, die eine „reflexive Modernisierung“ betreiben, auf Phänomene trifft, die man wohl am besten als „Verzauberung“ bezeichnen kann. Diese Verzauberung erweist sich als wichtiger Bestandteil des großen Konzepts der Identitätssuche, der Selbstbestimmung einerseits und als Triebkraft mit großer Bedeutung für die ganzheitliche gesellschaftliche Transformation andererseits.

Damit bildet sich in Ländern wie besonders China eine paradoxe Dynamik heraus, die im Folgenden am Beispiel der Bewegung des religiösen Konfuzianismus verdeutlicht werden soll.

in: *Lu Xun quanji*, Bd. I, Beijing 1981, S. 422-433. Sie wurde während der Vierten-Mai-Bewegung von seinen Zeitgenossen in verschiedene Richtungen weitergeführt und verschärft.

6 Diese These wurde sowohl von chinesischen Gelehrten wie Kang Youwei 康有為, Chen Huanzhang 陳煥章, Wu Mi 吳宓 und verschiedenen Neokonfuzianern als auch von abendländischen Theologen wie Hans Küng und anderen Wissenschaftlern vertreten.

7 Vgl. Friedrich Fürstenberg, *Die Zukunft der Sozialreligion*, Konstanz 1999.

8 Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.

2. Die Bewegung des religiösen Konfuzianismus zu Beginn der Republikzeit

2.1. Anfänge und Verlauf der Bewegung

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts stand China vor einer vollständigen Transformation des bisherigen Lebens und der tradierten Kultur mit dem nicht zu übersehenden Risiko eines totalen Zusammenbruchs. Die zwei Konfrontationen mit der Außenwelt – einmal mit dem Westen im ersten und zweiten Opiumkrieg (1840 und 1852) und die militärische Auseinandersetzung mit Japan 1895 – hatten die traditionelle Selbstauffassung und -überschätzung und das sinozentrische Weltbild der chinesischen Politiker, Gelehrten, Intellektuellen und des ganzen Volkes abrupt und nachhaltig erschüttert. Unmittelbar nach dem sino-japanischen Krieg gab Kang Youwei, als er 1895 als Vertreter der Teilnehmer der höfischen Beamtenprüfung seine berühmte „Zweite Petition“ an den damaligen Qing-Kaiser Guangxu einreichte, die erste – der bisherigen Auffassung von konfuzianischer Staatsdoktrin völlig entgegenstehende – Anregung für eine Wiederbelebung und Bestärkung der konfuzianischen Religion. In dieser Schrift plädierte er für ein Konzept der ganzheitlichen Reform, sowohl auf wirtschaftlicher, politischer und institutioneller als auch auf intellektueller und bildungspolitischer Ebene. Die Schrift enthält eine bereits relativ reife Idee davon, wie die konfuzianische Religion zur Wiederherstellung der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung heranzuziehen sei.⁹ Drei Jahre danach, im Jahr 1898, war Kang Youwei einer der führenden Berater des Kaisers. Während der berühmten 100-Tage-Reform, deren Mitinitiator er war, reichte Kang erneut eine Petition ein und bekräftigte seine Vorstellung über einen religiösen Konfuzianismus.

Kangs Kritik richtete sich u.a. gegen die verschiedenen Formen „abergläubischen“ Volksglaubens, der seiner Meinung nach bedeutend eingeschränkt werden müsse, damit die konfuzianische „Religion“ ihre Vormachtstellung wieder erreichen und die Nation vom chaotischen geistigen Zustand zu innerem Frieden geleiten könne. Obwohl Kang in dieser Petition das Ideal einer Staatsreligion klar vor Augen hatte, sprach er auch eindeutig von einer Trennung von Politik und Religion, doch dies erregte bei seinen Gegnern im Lauf der Auseinandersetzung kaum Aufmerksamkeit.¹⁰ Dabei liegt im Paradoxon einer Staatsreligion, deren Grundlage die Trennung von Staat und Religion sein sollte, der eigentliche Kern von Kangs Bestrebungen.

Die 100-Tage-Reform misslang, weshalb auch die religiösen Konzeptionen von Kang Youwei zusammen mit seinen anderen praktischen Vorschlägen nicht verwirklicht wurden. Dennoch gewann die Idee unter den Literaten- Beamten und darüber hinaus auch auf verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen – besonders unter Intellektuellen – zunehmend an positiver Resonanz.

Nachdem das Kaisertum durch die Revolution 1911 endgültig untergegangen war, brach die relativ freie und an geistigen Konzepten reiche Zeit der Republik an. Die Reformer von 1898, die nach der gescheiterten Reformphase ins Exil verwiesen wurden, wagten nun allmählich wieder eine Rückkehr, versuchten wieder den politischen Prozess im Land zu beeinflussen und brachten auch die alten Ideen wieder ans Licht. Ein erster Schlag gegen Kangs Bemühungen zeigte sich freilich in der Vorläufigen Verfassung der Republik China (*Zhonghua minguo linsbi yuefa* 中華民國臨時約法, 1912), worin eindeutig vermerkt wurde, dass der klassische konfuzianische Kanon als obligatorischer Unterrichtsgegenstand verboten sei. 1913 gründete Kangs Schüler Chen Huanzhang die Zeitschrift

9 Kang Youwei, „Shang Qingdi di er shu“ 上清帝第二書 (Zweite Petition an den Qing-Kaiser), in: *Kang Youwei zhenglun ji* 康有為政論集 (Sammlung der politischen Aufsätze und Artikel von Kang Youwei), hrsg. von Tang Zhijun 湯志均, Beijing 1981, Bd. I, S. 114.

10 Ebd., S. 279.

Kongjiaohui zazhi 孔教會雜誌 (Journal der Gesellschaft für konfuzianische Religion). Kang selbst gab eine andere mit dem Titel *Buren* 不忍 (der den doppelten Wortsinn „unerträglich“ sowie „Mitleid“ hat) heraus. Darüber hinaus wurde im selben Jahr die Allgemeine Gesellschaft für konfuzianische Religion (*Kongjiao zonghui* 孔教總會) in Shanghai ins Leben gerufen und landes- sowie weltweit wurden Hunderte Zweigstellen gegründet, was als zweiter Versuch einer konfuzianischen Wiederbelebungsbewegung anzusehen ist.

Zwischen 1913 und 1916 versuchten die Initiatoren der Bewegung des religiösen Konfuzianismus (auch „Staatsreligionsbewegung“ *guojiao yundong* 國教運動) mehrfach mit juristischen und institutionellen Methoden, den Konfuzianismus als Staatsreligion in der Verfassung der Republik zu verankern. Doch in einer Phase politischer Wirren mit ständig wechselnden Machthabern, die Ideale von der Monarchie bis hin zur Demokratie vertraten, entpuppte sich die Anstrengung der Reformier als diplomatischer Hindernislauf mit komplexen Wechselwirkungen zwischen Intellektuellen und den jeweiligen machthabenden Politikern. So misslang auch der zweite Versuch einer staatlichen Begründung des religiösen Konfuzianismus.

1916 startete Kang Youwei seinen letzten großen Versuch und schrieb vergeblich einen offenen Brief mit den Vorschlägen und Ideen der Bewegung an das damalige Parlament. Zwei Jahre danach trat Kang endgültig als Ehrenvorsitzender der Allgemeinen Gesellschaft für konfuzianische Religion zurück. Nach seinem Rücktritt wirkte die Bewegung in geringerem Maße noch eine Zeitlang auf dem chinesischen Festland fort und beteiligte sich an den kulturellen, theoretischen Auseinandersetzungen mit verschiedenen Vertretern zeitgenössischer Geistesströmungen wie den Konservativen, den am Kommunismus Orientierten und den Liberalen. Im Jahr 1927 schließlich starb Kang Youwei, zwei Jahre danach wanderte der Geschäftsführer der Gesellschaft, Chen Huanzhang, nach Hongkong aus und gründete dort die Akademie für Konfuzianismus, was gleichzeitig den Stillstand der Bewegung auf dem Festland bedeutete. Allerdings besteht diese Akademie bis heute und ist aktiv.

2.2. Hauptinhalte der Bewegung

Die Bewegung hatte zusammengefasst zwei Ziele: Zum einen die Wiederbelebung der alten Tradition, um in der gesellschaftlichen und von ausländischen Einflüssen stark bedrängten Transformation die althergebrachten einheimischen Grundlagen nicht ganz zu verlieren. Nebenbei hatte Kang während seines 16-jährigen Exils im Ausland die gesellschaftliche und kulturelle Funktion des Christentums studiert, woraus sich schließlich das zweite Ziel entwickelte: Er war zu dem Schluss gekommen, dass eine Religion institutionell begründet sein müsse, wenn sie das ganze Volk ansprechen und funktionieren solle. Daher planten die Reformier eine Erneuerung des Konfuzianismus auf verschiedenen Ebenen. Kang war zuvor als einer der wichtigsten Gelehrten seiner Zeit anerkannt worden, der die „Neutextschule“ (*jīnwén jīngxué* 今文經學) mit seiner kreativen, manchmal aber auch ungewöhnlichen, originellen „Exegese“ vertrat, wobei seine Interpretationen der konfuzianischen Klassiker die Grundlagen der neuen Bewegung bildeten. Neben einer Neuinterpretation der konfuzianischen kanonischen Werke standen die Mythologisierung der Person des Konfuzius und die Wiederbelebung bzw. – durch das Christentum inspirierte – Neuerfindung regelmäßig abzuhaltender Rituale im Vordergrund. Konfuzianische Tempel sollten als Kirchen betrachtet werden; auch ein Priestertum, wenn auch nicht ganz der westlichen Definition entsprechend, sollte eingeführt werden. In jeder Gemeinde sollten Intellektuelle eine Art Priesterrolle spielen und das Studium des konfuzianischen Kanons nicht als eigene Gelehrsamkeit betrachten, sondern als Predigt für das einfache Volk gestalten. Darüber hinaus sollten auch Priester ins Ausland geschickt werden, um mit anderen Kulturen und Religionen zu kommunizieren, sich auszutauschen und gleichzeitig das konfuzianische Gedankengut zu verbreiten. Diese missionarische Idee ist sicherlich der christlichen

Missionsgeschichte entlehnt.

2.3. Reaktionen der Zeitgenossen

Die Bewegung für religiösen Konfuzianismus wurde zu ihrer Zeit massiv kritisiert und angegriffen. Denn obwohl die verschiedenen Geistesströmungen jener Epoche eigentlich bereits untereinander mit verschiedenen Interessenskonflikten zu kämpfen hatten und kaum eine einhellige Meinung vertraten, fand man sich in erstaunlicher Eintracht zusammen, wenn es darum ging, die konfuzianische Bewegung zu bekämpfen.

Vor allem für die extremen Konservativen wie z.B. Ye Dehui 葉德輝 (1864-1927) verkörperte Kang Youwei den klassischen Verräter der Tradition, der im Mantel der Tradition christliche Ideen ins Land bringt.

Die am Kommunismus Orientierten wie Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942) und Li Dazhao 李大釗 (1889-1927), die ja bereits von vornherein atheistisch ausgerichtet waren, fanden die Idee einfach reaktionär.

Liberales, wie unter anderen Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) und Hu Shi 胡適 (1891-1962), lehnten die Vorstellungen Kangs ebenfalls kategorisch ab, da der Versuch, eine Staatsreligion zu begründen, eine Verletzung der Freiheit des Menschen sei. Positives Echo bekam die Bewegung allerdings auch von manchen Liberalen wie Zhang Dongxun 張東遜 (1886-1973), Wu Mi 吳宓 (1894-1978), Liu Yizheng 柳詒徵 (1879-1956) u.a.

Die christlichen Missionare unterstützten zum Teil die Bewegung, da sie eine solche neue geistige Dimension als für China wichtig ansahen, andere dagegen versuchten, die Bewegung aktiv zu sabotieren.

Unter anderen Intellektuellen des Landes herrschte eine geteilte Reaktion. Anfängliche Schüler Kang Youweis wie Liang Qizhao wandten sich nach kurzer Unterstützung von der Bewegung ab, während anfängliche Gegner und Skeptiker wie Yan Fu 嚴復 (1854-1921) und Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) ab einem gewissen Alter sich der Bewegung gegenüber versöhnlich zeigten und sie teilweise unterstützten.

3. Weiterführende Fragen

3.1. Religiosität in der Moderne

Die Entstehung der europäischen Moderne ist eigentlich ein unbewusster, autonomer und homogener Prozess. Der Verlauf der Modernisierung in den außerabendländischen Ländern, die man als „reflexive Modernisierung“ bezeichnen kann, ist dagegen ein stark vom Bewusstsein gesteuerter Prozess, in dem man die abendländische Moderne zum Vorbild nimmt und sich diese anzueignen versucht. Es ist also ein bewusster, heterogener Prozess.

Was in China seit mehr als einem Jahrhundert vollzogen wurde und mit dem Konzept von Kang Youwei eng verbunden ist, muss unter diesem Aspekt eines differenzierten Prozessverlaufes verstanden werden. Damit gewinnt nämlich der Zusammenhang zwischen der Modernität und der Religiosität in China eine besondere Bedeutung. „Gäbe es keinen Gott, man müsste ihn erfinden“ (Voltaire). Kang Youwei war davon überzeugt, dass ohne eine geistliche Dimension

die Moderne sowohl unmöglich als auch sinnlos sein würde. Das Konzept von Kang, mit Hilfe des Transzendenten in die Moderne zu schreiten, gewann eine prophetische Dimension und trug tragische Charakterzüge. So wurde er von seinem Schüler Liang Qichao zum „Martin Luther Chinas“ ernannt. Der deutsche Sinologe Wolfgang Bauer urteilte:

Die [...] Leistung Kang Youweis bestand darin, dass er im Laufe weniger Jahre den seit mehr als zwei Jahrtausenden aufs Altertum fixierten Blick der Bildungsschicht eines riesigen Volkes in eine gänzlich neue, ungewohnte Richtung zwang: in die der Zukunft.¹¹

3.2. Sozialformen der Religion in der Moderne

Trotz ihres Mislingens hat die Bewegung des religiösen Konfuzianismus eine Frage von bleibender Aktualität aufgeworfen, nämlich die Frage nach einer funktionierenden Sozialform für Religion in der Moderne. Was man im europäischen Raum mit dem Thema Entzauberung und Triumph der Wissenschaft vor allem verbindet, ist eine entinstitutionalisierte Religiosität. So spricht man von Privatreligion oder von kirchenloser Konfession. Die Sozialform des Christentums hat sich also nach dem Eintritt in die Moderne eindeutig gewandelt.

In der chinesischen Tradition sind zwar auch gewisse organisierte Formen religiöser Gemeinschaft bekannt, wie das im religiösen Daoismus und Buddhismus seit langem existente Mönchtum, es gibt jedoch keine systematische institutionelle Kirche, weder in den traditionellen religiösen Glaubensrichtungen noch im Konfuzianismus. Auch wenn das konfuzianische System, zumindest seit dem 11. Jahrhundert, umfassend angelegt ist und die Bereiche Politik, Gesellschaft, Ritual und Religion mit einschließt, entspricht es nicht einer institutionellen Kirche, wie sie die monotheistische Tradition hervorgebracht hat, auch wenn die Befürworter des religiösen Konfuzianismus gerne historische Beispiele etwa aus der Han-Zeit anführten. Doch wie Kangs Anstrengungen und die Idee und der Verlauf der Bewegung beweisen, zeigte sich bei Chinas Eintritt in die Moderne und dem damit verbundenen gesellschaftlichen Wechsel – ganz im Gegensatz zur westlichen Entwicklung – der Wunsch nach einer institutionell und verfassungsrechtlich gesicherten Kirche.

Allerdings haben auch Chen Huanzhangs Bemühungen, in seiner Vortragsammlung „Vom religiösen Konfuzianismus“¹² mit dem Christentum als verdecktem Bezugspunkt den religiösen Charakter des Konfuzianismus zu beweisen, nicht geholfen, eine institutionelle konfuzianische Kirche zu begründen. Hierin zeigt sich eine wichtige Schwäche der Bewegung, und es stellt sich die Frage, wie man in der Moderne durch rationales Engagement eine geeignete Sozialform für das Religiöse finden kann.

3.3. Ein offener Horizont

Die kurze Geschichte der Bewegung des religiösen Konfuzianismus in der Anfangsphase der Republikzeit ist von einer Bedeutung, die über das rein Akademische hinausgeht: Sie zeigt die Stellung der Religiosität in der Moderne im speziellen chinesischen Kontext in ihrer spezifischen Komplexität auf. Die paradoxe Dynamik von Entzauberung und Verzauberung wird an ihrem Beispiel besonders deutlich. In Bezug auf den Konfuzianismus und seine mögliche spirituelle Rolle in der heutigen chinesischen Gesellschaft bleiben folgende Fragen offen:

1. Obwohl die Webersche Idee von der Entzauberung den Prozess der Moderne treffend charakterisiert, besagt dies aber doch nicht, dass alle geistlichen Instanzen dabei „verschwunden“ seien:

11 Wolfgang Bauer, Vorwort zu „Ta T'ung Shu“, in: Kang Yu-wei, *Ta T'ung Shu. Das Buch von der Großen Gemeinschaft*, dt. Ausgabe hrsg. von W. Bauer, Köln 1974, S. 14.

12 Chen Huanzhang, *Kongjiao lun 孔教論* (Vom religiösen Konfuzianismus), *Minguo congshu 民國叢書*, Serie IV, Bd. II, Shanghai 1994.

Dass das Christentum wie auch andere Religiositäten in der europäischen Moderne als geistliche Instanzen weiter bestimmte Funktionen ausüben, bleibt ein unbestreitbares Faktum. Kang Youwei versteht in seinem Konzept der chinesischen Moderne die europäische Moderne nicht bloß als eine entzauberte Welt. Im Gegenteil, Kang Youwei wurde während seines siebzehn Jahre dauernden Exils stark vom Christentum inspiriert. Dank dieser Inspiration ist sein Konzept der Moderne Chinas nie ein „geistloses“, sondern vielmehr ein Konzept mit dem Drang, die Welt sowohl zu „modernisieren“ als zugleich auch zu „verzaubern“. Wenn heute im chinesischen Kontext von Entzauberung die Rede ist, muss diese Frage in erster Linie auf die politische Seite des Konfuzianismus bezogen werden: Wie kann die Entzauberung im chinesischen kulturellen Kontext durchgeführt werden – wie weit ist es möglich, den Konfuzianismus als eine entfremdete Staatsideologie weiterhin zu „entzaubern“ und „entwurzeln“?

2. Der Versuch, die moderne Welt zugleich zu verzaubern, mutet im Fall der von Kang initiierten Staatsreligionsbewegung in der Tat fast künstlich an. Doch wenn es darum geht, aus der eigenen Tradition eine spirituelle Instanz für eine ganzheitliche Moderne herauszubilden, sollte man diese künstliche Verzauberung nicht einfach als unsinnig abtun. In der allzu profanen modernen chinesischen Gesellschaft ist deswegen die folgende Frage besonders bedeutungsvoll: Wie ist Verzauberung im heutigen interkulturellen und interreligiösen Zusammenhang möglich und wie kann sie sinnvoll gerechtfertigt werden? In diesem Sinne muss sich der Konfuzianismus als eine mögliche Religion sowohl religionsphilosophisch begründen, nämlich seine Transzendentalität beweisen, als auch religionssoziologisch seine Vitalität für die Lebensordnung und Lebensführung der heutigen Gesellschaft hermeneutisch interpretieren und entfalten.

Literaturverzeichnis

1. Sammelausgaben und Zeitschriften

Buren 不忍 (Mitleid), Shanghai 1913-1917.

Kang Youwei, *Quanji* 康有為全集 (Gesamtwerk von Kang Youwei), hrsg. von Jiang Yihua 姜義華 u.a., Shanghai, ab 1987.

Kongjiaohui zazhi 孔教會雜誌 (Journal der Gesellschaft des Religiösen Konfuzianismus), Shanghai 1913-1914.

Minguo congshu 民國叢書 (Bibliothek der geistes- und sozialwissenschaftlichen Monographien der Republik-Zeit [1911-1949] Chinas), Shanghai 1994.

2. Werke

Bauer, Wolfgang, *China und die Hoffnung auf Glück*, DTV, Bd. 4547, München 1971.

Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York 1978.

Chen Duxiu 陳獨秀, *Duxiu wencun* 獨秀文存 (Aufsatzsammlung von Chen Duxiu), *Minguo congshu*, Serie I, Bd. 92, Shanghai.

Chen Huanzhang 陳煥章, *Kongjiao lun* 孔教論 (Vom religiösen Konfuzianismus), *Minguo congshu*, Serie IV, Bd. II, Shanghai.

Chen Huanzhang 陳煥章, „Kongjiaohui xu“ 孔教會序 (Vorrede zur Gesellschaft des religiösen

Konfuzianismus), *ibid.*

Creel, H.G., *Confucius and the Chinese Way*, New York 1960. Eisenstadt, S.N., *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a.M. 1979.

Fürstenberg, Friedrich, *Die Zukunft der Sozialreligion*, Konstanz 1999.

Höffe, Otfried, *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt a.M. 1993.

Hsiao Kung-chuan 蕭公權, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, Seattle 1975.

Kaufmann, Franz-Xaver, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989.

Küng, Hans – Julia Ching, *Christentum und chinesische Religionen*, München 1988.

Lackner, Michael, „Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China“, in: Carsten Herrmann-Pillath – Michael Lackner, *Länderbericht China. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Bd. 351, Bonn 1998, S. 425-448.

Li Shen 李申, *Zhongguo rujiao shi 中國儒教史* (Geschichte des chinesischen religiösen Konfuzianismus), 2 Bde., Beijing 1999.

Li Zehou 李澤厚, *Lunyu jin du 論語今讀* (Neue Interpretation der Gespräche des Konfuzius), Hefei 1998.

Li Zehou 李澤厚, *Shiji xin meng 世紀新夢* (Neuer Traum für das neue Jahrhundert), Hefei 1999.

Li Zehou 李澤厚, *Zhongguo gudai sixiangshi lun 中國古代思想史論* (Abhandlungen über die chinesische Geistesgeschichte), Beijing 1985.

Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991.

Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2002.

Schlucht, Wolfgang, *Religion und Lebensführung*, 2 Bde., Frankfurt a.M., 1988

Schlucht, Wolfgang (Hrsg.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt a.M. 1983.

Tu Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany 1985.

Tu Weiming 杜維明, *Xiandai jingshen yu rujia chuantong 現代精神與儒家傳統* (Die moderne geistige Welt und die konfuzianische Tradition), Beijing 1997.

Waldenfels, Hans, *Begegnung der Religionen, Theologische Versuche I*, Bonn 1990.

Waldenfels, Hans, *Gottes Wort in der Fremde*, Bonn 1997.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, UTB, Bd. 1488, Tübingen 1988.

Yu Yingshi 余英時, *Xiandai ruixue lun 現代儒學論* (Vom modernen Konfuzianismus), Shanghai 1998.