

Religionskritik unter Mao

Autor(en): **Meienberger, Norbert**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **39 (1985)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146732>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RELIGIONSKRITIK UNTER MAO*

NORBERT MEIENBERGER

Einleitung

Im Jahre 1793 besuchte Lord Macartney als Gesandter des britischen Königs George III. den chinesischen Kaiser Qianlong, wobei er u. a. beabsichtigte, den britisch-chinesischen Handel zu intensivieren und zwischen den beiden Ländern diplomatische Beziehungen herzustellen. Qianlong wies beide Begehren zurück: das erste mit der Begründung, China habe alles, was es brauche; das zweite mit dem Hinweis, das Reich der Mitte kenne im Verkehr mit dem Ausland nur das Tributsystem und werde auch inskünftig an dieser Tradition festhalten.¹

Hundert Jahre später, als Mao Zedong geboren wurde, war aus dem Reich, das sich so selbstgenügsam und selbstgefällig präsentiert hatte, ein armes und schwaches Land geworden, das von innen und aussen bedroht war und sich verzweifelt bemühte, wieder «reich und mächtig»² zu werden. Zahlreiche Wiederbelebungsversuche wurden unternommen; sie brachten jedoch nicht den erhofften Erfolg. Schliesslich setzten sich die Anhänger der von Sun Yat-sen inspirierten Revolution durch, die im Jahre 1912 zur Gründung der Republik China und zum Untergang des Kaiserreichs führte. Die folgenden Jahre zeigten dann allerdings, dass der Sturz der mandschustämmigen Qing-Dynastie an sich noch keine Voraussetzung für eine grundlegende Verbesserung der Gesamtsituation in China darstellte und dass neue Wege gesucht werden mussten, um dieses Ziel zu erreichen.

Der Wille zur Überwindung der nationalen Krise manifestierte sich in der Folge am ausdrucksvollsten in der Bewegung vom 4. Mai 1919³, innerhalb welcher eine kleine Gruppe von Intellektuellen – nicht zuletzt unter dem Eindruck der Oktoberrevolution von 1917 in Russland – zur Überzeugung gelangte, dass auch China zur Lösung der mannigfaltigen Probleme den sozialistischen, den Kommunismus anvisierenden Weg

* Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die leicht redigierte Fassung des ersten Teils des Essays «Religionskritik und Religionspolitik bei Mao», der im Band *Religionskritik und Religionspolitik bei Marx, Lenin, Mao* von Hans-Jürg Braun, Erich Bryner und Norbert Meienberger vom Frühjahr 1985 zu finden ist. Der Abdruck erfolgt mit der freundlichen Genehmigung des Verlegers: Theologischer Verlag Zürich.

einschlagen sollte.⁴ Dreissig Jahre später, am 1. Oktober 1949, wurde die Volksrepublik (VR) China gegründet, und damit kam die Kommunistische Partei Chinas (KPCH) an die Macht. Kurz zuvor, als der Sieg für die Kommunisten feststand, zog Mao Zedong als Parteichef die Bilanz mit den Worten: «Alles andere wurde ausprobiert, führte aber zum Misserfolg.»⁵

Seither ist die KPCH bestrebt, in Zusammenarbeit mit all jenen Kräften, die bereit sind, die führende Stellung der Partei anzuerkennen, aus China wieder ein prosperierendes Land zu machen. Dabei geht es ihr allerdings nicht einfach darum, das Reich der Mitte wieder in seiner alten Pracht aufleben zu lassen, sondern vielmehr darum, letzten Endes eine neue Ordnung, das Paradies auf Erden, zu schaffen.

Die neuen Führer Chinas verstehen sich als Promotoren von Kräften, die die Weltgeschichte vorantreiben. Sie sind vom Glauben beseelt, Schrittmacher dieser Geschichte zu sein, die nach ihrem Verständnis notwendigerweise, doch nicht ohne das Zutun der Initiierten, eine klassenlose Gesellschaft hervorbringen wird, in der alle nach ihren Fähigkeiten und nach ihren Bedürfnissen leben können. Nach dieser Vorstellung wird im Verlauf dieses Prozesses dem Glauben an eine metaphysische Welt die Grundlage entzogen, und der Wunsch nach einem glücklichen Leben im Jenseits wird schliesslich erlöschen. Zu den bedeutendsten Vertretern der KPCH gehört zweifellos ihr langjähriger Vorsitzender Mao Zedong. Er hat als Jugendlicher die Revolution unter Sun Yat-sen miterlebt und ist insofern bereits ein Produkt der Chinesischen Revolution; als Erwachsener hat er ihr immer wieder neue Impulse verliehen und ist insofern gleichzeitig auch einer der wichtigsten Produzenten dieser Revolution. Diese wird vom Verfasser dieser Zeilen als ein säkularer Prozess begriffen, der keinesfalls abgeschlossen ist, sondern sich gegenwärtig weiter entwickelt, als ein Prozess, der aus nicht-marxistischer Sicht schlicht als Chinas Weg in die Moderne bezeichnet werden kann, was immer das auch im einzelnen heissen mag.

Mao hat das oben erwähnte Ziel – ein prosperierendes, auf ein Ideal zusteuern des China – mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit zu erreichen versucht. Das erforderte seinen Einsatz in verschiedenen Bereichen und an vielen Fronten. Er engagierte sich beispielsweise in ideologischer und organisatorischer Hinsicht, war zeit seines Lebens politisch und militärisch aktiv, und er befasste sich immer wieder mit gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Fragen.

Zu den vielfältigen Aufgaben, die sich ihm stellten, gehörte auch die Formulierung und Durchsetzung einer seines Erachtens korrekten Reli-

gionskritik und Religionspolitik. Dieser Themenbereich scheint im Leben von Mao, soweit wir es kennen, einen relativ niedrigen Stellenwert eingenommen zu haben. Doch die Beleuchtung dieses Fragenkomplexes ist deshalb keineswegs belanglos, und zwar aus verschiedenen Gründen, insbesondere aber aus folgenden: erstens: Mao selbst ist nicht ohne Religion aufgewachsen; zweitens: in seinem Alter und nach seinem Ableben ist um seine Person ein Kult entstanden, und aus seiner Lehre ist zeitweilig ein Dogma geworden; drittens: die von ihm sanktionierte oder tolerierte Religionskritik und Religionspolitik haben das Leben von Millionen von Gläubigen mehr oder weniger einschneidend beeinflusst und grundsätzlich eine Vorzugsbehandlung der «gläubigen Atheisten» gegenüber den «ungläubigen Marxisten» mit sich gebracht.

Im folgenden wollen wir uns zunächst der Frage zuwenden, wie das Verhältnis von Mao zur Religion charakterisiert werden kann. Anschließend sollen einige Punkte vorgestellt werden, die nach der Gründung der VR China in der Diskussion zur Religionskritik eine zentrale Bedeutung erlangt haben.

Maos Einstellung zur Religion

Mao Zedong (1893–1976) war der älteste Sohn eines Bauern aus Shaoshan, einem kleinen Dorf in der Provinz Hunan. Sein Vater, in jungen Jahren verschuldet, konnte seine Lage nach und nach verbessern und war schliesslich so wohlhabend, dass er von den Ortsansässigen als ein Mann mit einem grossen Vermögen betrachtet wurde. Zu hungern hatten Mao und seine zwei jüngern Brüder unter diesen Umständen nicht. Mao liess diesbezüglich einmal verlauten, sie hätten immer genug zu essen gehabt; doch die Mahlzeiten seien einfach gewesen.⁶

Während Mao für seine Mutter eine grosse Zuneigung hatte, war sein Verhältnis zum Vater gespannt. Seine Mutter – wie der Vater bäuerlicher Herkunft – war seines Erachtens «eine freundliche Frau, grosszügig und mitfühlend» und immer bereit, alles zu teilen: «Sie hatte Mitleid mit den Armen und gab ihnen häufig Reis, wenn sie in Hungerzeiten darum baten. Aber sie konnte dies nicht machen, wenn mein Vater anwesend war. Er missbilligte Mildtätigkeit. Wir hatten deswegen viel Streit zu Hause.»⁷ Der Vater war nach Maos Ansicht «ein sehr jähzorniger Mann», der ihn und seine Brüder oft schlug und ihnen «nie das kleinste bisschen Geld» und «nur wenig zu essen» gab. Mao wiederum war aus der Sicht des Vaters «faul und unnützig». All dies bewirkte, dass Mao zu rebellieren begann

und seinen Vater «zu hassen» lernte.⁸ Schon als Kind wurde Mao als Arbeitskraft eingesetzt. Dabei handelte es sich zunächst einmal um körperliche Arbeit, wie sie von jedem Bauernjungen erwartet wurde. Später musste er ausserdem für seinen Vater die Buchhaltung führen.

Gleichzeitig hatte Mao die Möglichkeit, in die Schule zu gehen. Zwischen acht und dreizehn durfte er die örtliche Elementarschule besuchen, wo ihm ein gestrenger Lehrer u. a. die klassischen Schriften beibrachte. Mao empfand allerdings keine Begeisterung für die konfuzianischen Klassiker. Er las viel lieber Romane, insbesondere Geschichten über Aufstände. Nach dem Schulaustritt bildete er sich zu Hause weiter und verschlang in der Freizeit alles, was er finden konnte. Dabei wuchs seine Sehnsucht nach einem geregelten Weiterstudium. Auf Umwegen gelangte er schliesslich nach Changsha, in die Hauptstadt Hunans, wo er 1912 ins Lehrerseminar aufgenommen wurde, das er erst 1918, nach bestandener Prüfung, wieder verliess.⁹

Im Rahmen dieser Welt hatten auch Religion und die Auseinandersetzung mit ihr ihren Platz. Auch darüber sprach Mao mit Snow. Er schilderte ihm die Ausgangslage und die Entwicklung im Verlauf der oben umrissenen Zeitspanne mit folgenden Worten:

Mein Vater war in seinen jungen Jahren und auch im mittleren Alter ein Skeptiker, meine Mutter jedoch eine fromme Buddhistin. Sie gab ihren Kindern religiöse Unterweisungen, und wir waren alle betrübt darüber, dass unser Vater ein Ungläubiger war. Als ich neun Jahre alt war, diskutierte ich mit meiner Mutter ernsthaft das Problem dieses unfrommen Vaters. Damals und später machten wir viele Versuche, ihn zu bekehren, jedoch ohne Erfolg. Er verfluchte uns nur, und überwältigt von seinen Angriffen zogen wir uns zurück, um neue Pläne zu ersinnen. Aber er wollte mit den Göttern nichts zu tun haben. Meine Lektüre begann mich jedoch allmählich zu beeinflussen; ich wurde selbst immer skeptischer. Meine Mutter beschäftigte sich damit und schalt über meine Gleichgültigkeit gegenüber den Erfordernissen des Glaubens, aber mein Vater sagte nichts dazu. Eines Tages machte er sich auf den Weg, um Geld einzutreiben, und begegnete dabei einem Tiger. Der Tiger war von dem Zusammentreffen überrascht und floh sofort; aber mein Vater war noch erstaunter und dachte hinterher häufig über seine wunderbare Rettung nach. Er begann sich zu fragen, ob er die Götter nicht beleidigt habe. Seit der Zeit zollte er dem Buddhismus grösseren Respekt und verbrannte von Zeit zu Zeit Weihrauch. Als ich jedoch immer abtrünniger wurde, mischte sich der alte Mann nicht ein. Er betete zu den Göttern nur, wenn er in Schwierigkeiten war.¹⁰

Die Erzählung ist aufschlussreich, wenn auch keineswegs aussergewöhnlich. Es ist die Geschichte eines Jugendlichen, der seine Welt in Frage zu stellen beginnt und dabei den Glauben seiner Kindheit verliert. Mao war somit «ungläubig» geworden, lange bevor er sich mit dem Marxismus

auseinanderzusetzen begann. Dazu kam es erst im Verlauf der Bewegung vom 4. Mai 1919. In dieser Zeit las er u. a. das Kommunistische Manifest und begann, wie er selbst sagte, an den Marxismus zu glauben. Snow gegenüber erklärte er in diesem Zusammenhang: «Bis zum Sommer 1920 war ich in der Theorie und bis zu einem gewissen Grad auch in der Praxis Marxist geworden, und von dieser Zeit an betrachtete ich mich als Marxisten.»¹¹

Es ist anzunehmen, dass Mao mit seinem Bekenntnis zum Marxismus sich auch die Religionskritik von Marx, Engels und Lenin und ihre Religionspolitik zu eigen machte oder diese zumindest grundsätzlich nicht in Frage stellte. Äusserungen Maos zu dieser Thematik scheinen die Richtigkeit dieser Vermutung jedenfalls zu bestätigen. Auffallend ist lediglich die Tatsache, dass Mao in seinen Werken selten auf diese Frage zu sprechen kommt und dass er ihr gegenüber im allgemeinen eine erstaunliche Gelassenheit an den Tag legt.

Wer seine «Ausgewählten Werke» zu Rate zieht, wird zwar bereits im zweiten Beitrag fündig, in seinem «Untersuchungsbericht über die Bauernbewegung in Hunan». Dabei sollte allerdings nicht übersehen werden, dass dieser Bericht den Angaben der Herausgeber zufolge erst im März 1927 verfasst worden ist und dass Maos Äusserungen zur Religion in diesem Dokument lediglich von partieller Bedeutung sind. Nur im Kapitel «Vierzehn grosse Errungenschaften» befasst sich Mao damit, und zwar in Punkt sieben unter dem Titel: «Sturz der Sippengewalt des Ahnentempels und der Sippenältesten, Sturz der religiösen Gewalt der Stadtgötter und der lokalen Gottheiten, Sturz der Gattengewalt des Ehemannes.»

Dennoch – oder gerade deswegen – lohnt es sich, Maos Worte zu diesem Thema in diesem Kontext kennen zu lernen. Darin heisst es: «Die Männer Chinas werden gewöhnlich von drei systematisch gegliederten Gewalten beherrscht: erstens vom staatlichen System. . . (politische Gewalt); zweitens vom Sippensystem. . . (Sippengewalt); drittens vom übernatürlichen System, das in der Unterweltshierarchie vom Höllenfürsten bis zu den Schutzgöttern der Städte und den lokalen Gottheiten und in der himmlischen Hierarchie vom Himmelskaiser bis zu den mannigfaltigen Göttern und Geistern absteigt (religiöse Gewalt). Die Frauen werden. . . auch noch von ihren Ehemännern beherrscht (Gattengewalt).¹²

Mao betrachtet die politische Gewalt als das Rückgrat aller anderen Gewaltssysteme und ist der Meinung, dass die übrigen drei Gewalten zu wanken beginnen, sobald es den Bauernvereinigungen einmal gelingt, die politische Gewalt in der Erscheinungsform der Grundherrschaft zu brechen.

Zum Thema «religiöse Gewalt» schreibt er in diesem Zusammenhang: «Wo immer die Bauernbewegung sich entwickelt, dort beginnt die Macht der Religion zu wanken. In vielen Orten bemächtigten sich die Bauernvereinigungen der Göttertempel, um sie als ihre Büros zu benutzen. Überall befürworteten sie die Heranziehung des Tempelvermögens für die Organisierung von Bauernschulen und zur Bestreitung der Ausgaben der Bauernvereinigungen, wobei sie diese Mittel als «öffentliche Einnahmen aus dem Aberglauben» bezeichnen. Im Kreis Liling hat das Verbot abergläubischer Gebräuche und die Zerstörung von Götterstatuen ziemliche Verbreitung gefunden.»¹³ Nach der Schilderung weiterer Beispiele kommt Mao erneut auf die oben erwähnten vier Gewalten zu sprechen und hält zusammenfassend fest, die Bauern hätten in allererster Linie die Aufgabe, die politische Macht der Grundherren zu vernichten und im Anschluss daran die Bodenfrage und andere wirtschaftliche Probleme zu lösen. Dann fährt er fort: «Was das Sippensystem, den Aberglauben und die Ungleichheit zwischen Mann und Frau betrifft, so wird ihre Abschaffung die natürliche Folge des Sieges im politischen und wirtschaftlichen Kampf sein.»¹⁴

Die KPCH sollte seines Erachtens in diesen Bereichen der Entwicklung im wesentlichen ihren Lauf lassen; sie sollte sie zwar fördern, ihr aber nicht durch Zwangsmassnahmen vorgreifen, und sie sollte kontraproduktive Aktionen vermeiden. Er gibt zu bedenken: «Die Götterfiguren sind ja das Werk der Bauern selbst, und wenn die Zeit kommt, werden sie die Bauern mit eigenen Händen fortwerfen; es bedarf da keiner anderen Leute, die das vorzeitig an ihrer Statt tun. . . Es ist Sache der Bauern selbst, die Götterfiguren wegzuwerfen und die Tempel, welche den Frauen geweiht sind, die ihrem Gatten beziehungsweise Verlobten in den Tod folgten, sowie die den keuschen und pietätvollen Witwen errichteten Ehrenbögen niederzureissen; es wäre falsch, wenn andere das für sie täten.»¹⁵

Die von Mao geforderte Zurückhaltung in diesen Belangen darf indessen nicht als Aufruf zur völligen Passivität missverstanden werden. Im Gegenteil, für ihn war eine gewisse, wohldosierte und effiziente Aktivität der Partei in dieser Hinsicht zweifellos angebracht. Er schreibt im selben Kapitel, er habe damals auch gegen den Aberglauben agitiert und nennt als Beispiel seine Argumentation gegenüber den Bauern in der Frage der Pachtzinssenkung, wobei er sie vor folgende Alternative stellte: «Jetzt wollt ihr, dass der Pachtzins gesenkt wird. Gestattet die Frage: Wie wollt ihr das erreichen? Durch den Glauben an die Götter oder durch den Glauben an die Bauernvereinigungen?»¹⁶

Abhandlungen, die Mao eigens Fragen der Religionskritik oder der Religionspolitik gewidmet hätte, fehlen in den fünf Bänden seiner «Ausgewählten Werke». Gewiss, das Thema Religion ist kein Tabu für ihn. Er setzt sich sporadisch mit ihm auseinander. Dabei sind es in der Regel Fragen der Religionspolitik, die ihn beschäftigen, nicht Fragen der Religionskritik. Letztere haben ihn offenbar nicht sonderlich interessiert. Dies erklärt sich womöglich aus folgenden Gründen: erstens: Fragen der Religionskritik hatten im Vergleich zu den übrigen Aufgaben, vor denen China und die KPCH in jener Zeit standen, sicherlich wenig Gewicht; zweitens: für Mao selbst war das Thema insofern irrelevant, als er sich bereits vor seinem Bekenntnis zu Marx vom Glauben seiner Kindheit gelöst hatte; drittens: Mao konnte notfalls jederzeit auf die Werke von Marx, Engels und Lenin zurückgreifen und ihre Argumente zur Religionskritik übernehmen.

Es ist daher vermutlich kein Zufall, dass die von MacInnis zusammengestellte Quellensammlung zu diesen Fragen nur ein einziges Dokument enthält, in welchem Mao ausdrücklich eine Religionskritik grundsätzlicher Art vorbringt. In einer Vorlesung über den dialektischen Materialismus, von der Aufzeichnungen erhalten sind, soll Mao gesagt haben: «Die Geschichte der Wissenschaft liefert dem Menschen den Beweis für die materielle Natur der Welt und für die Tatsache, dass sie von Gesetzen regiert wird, und sie hilft dem Menschen, die Sinnlosigkeit der Illusionen von Religion und Idealismus zu erkennen und materialistische Schlüsse daraus zu ziehen.»¹⁷

Dieses Zitat scheint in seiner Undifferenziertheit zumindest zu indizieren, dass Mao damals sicherlich kein spezielles Interesse für Fragen der Religionskritik aufzubringen vermochte. Mit Fragen der Religionspolitik hingegen hat er sich immer wieder befasst. Dabei ging er von den Prämissen aus, dass Religion mit dem dialektischen Materialismus zwar grundsätzlich unvereinbar sei, dass es sich bei diesem Widerspruch dem Wesen nach aber um einen Gegensatz im ideologischen Bereich handle und dass dieser Widerspruch folglich nicht mit Zwangsmassnahmen gelöst werden dürfe.

In seiner berühmt gewordenen Abhandlung vom 27. Februar 1957 «Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volk» schrieb er dazu folgendes:

Wir sind für Freiheit mit Führung und zentralangeleitete Demokratie, doch das bedeutet keinesfalls, dass innerhalb des Volkes bestehende ideologische Probleme und Fragen, die die Unterscheidung zwischen richtig und falsch betreffen, durch Zwangsmethoden gelöst werden können. Versuche, ideologische Probleme oder Fragen von

richtig oder falsch mit administrativen Methoden oder Zwangsmassnahmen zu lösen, sind nicht nur wirkungslos, sondern sogar schädlich. Wir können die Religion nicht durch administrative Weisungen abschaffen, noch können wir die Menschen zwingen, nicht gläubig zu sein. Wir können die Menschen nicht zwingen, den Idealismus aufzugeben, ebensowenig wie wir sie zwingen können, dem Marxismus zu vertrauen. Probleme ideologischen Charakters oder Streitfragen, die im Volke entstehen, können nur mit der Methode der Demokratie, mit der Methode der Diskussion, Kritik, Überzeugung und Erziehung, nicht aber durch Zwangs- und Unterdrückungsmassnahmen gelöst werden.¹⁸

Aus diesem Religionsverständnis heraus ist es denn auch erklärbar, weshalb Mao und die übrigen Architekten der Volksrepublik den Grundsatz der Religionsfreiheit verfassungsmässig verankert haben.

In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, ob Mao als Kommunist überzeugt war, dass Religion in all ihren Ausprägungen ohnehin keine Zukunft haben werde, oder ob für ihn das Bekenntnis zum Materialismus mehr als nur eine Alternative zur Religion jeglicher Art war, nämlich eine neue, eine «fortschrittliche», eine mit der Entwicklung der Geschichte übereinstimmende Form von Religion. In seiner wegweisenden Schrift «Über die neue Demokratie» vom Januar 1940 findet sich nämlich folgende bemerkenswerte Stelle:

Solange Klassen bestehen, wird es ebenso viele Lehren geben wie Klassen, und sogar die verschiedenen Gruppen ein und derselben Klasse werden jede ihre eigene Lehre haben. Nun, da hat die Klasse der Feudalherren ihre feudale Lehre, die Bourgeoisie die kapitalistische Lehre, die Buddhisten haben den Buddhismus, die Christen das Christentum, die Bauern ihren Polytheismus. . . ; warum darf dann das Proletariat nicht seine Lehre haben, den Kommunismus? . . . Offen gesagt: . . . lasst uns . . . miteinander wetteifern. Wird dabei der Kommunismus unterliegen, dann werden wir Kommunisten zugeben, dass wir Pech gehabt haben.¹⁹

Schliesslich kann man sich fragen, ob Mao bis zu seinem Ableben am Atheismus festgehalten hat oder nicht. Der Verfasser dieser Zeilen ist der Auffassung, dass diese Frage kein Aussenstehender beantworten kann. Doch sie muss in diesem Zusammenhang gestellt werden, weil sie zeitweilig Aktualität erlangt hat. Mao bemerkte Edgar Snow gegenüber 1965 und 1970, er werde bald Gott sehen; und zwischen 1972 und 1975 erklärte er gegenüber Henry Kissinger wiederholt, er werde bald einmal von Gott abberufen werden.

Mit diesen Redensarten wollte Mao möglicherweise lediglich sagen, er sei schon recht alt und werde bald einmal sterben. Vielleicht aber steckt hinter diesen Bemerkungen tatsächlich ein tieferer Sinn; vielleicht wollte

Mao damit andeuten, dass er – wie früher die Kaiser – dem chinesischen Volk gegenüber, das traditionellerweise die Stimme des Himmels vertrat, Verantwortung trug und dass er von diesem Volk eines Tages, allenfalls postum, zur Rechenschaft gezogen werden könnte; und vielleicht wollte er darüber hinaus auch noch zu verstehen geben, dass er mit dem nackten Atheismus allein auf die Dauer nicht leben mochte.

Religionskritik unter Mao

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Mao wenig erkennbares Interesse für religionskritische Fragen bekundet hat. Die Durchsicht der fünf Bände seiner «Ausgewählten Werke» bestätigt diese Feststellung. Das heisst aber nicht, dass diese Thematik unter seiner Parteiführung und nach der Gründung der Volksrepublik niemals von Bedeutung gewesen wäre. Im Gegenteil: wir werden nun versuchen, den Leser anhand eines Beispiels zu überzeugen, dass man sich zwischen 1949 und 1976 sehr wohl mit dieser Frage befasste. Im grossen und ganzen übernahmen die chinesischen Kommunisten die herkömmlichen marxistischen Anschauungen; nennenswerte Weiterentwicklungen gab es nicht, wohl aber Modifizierungen und Akzentverschiebungen, die den Verhältnissen in China im allgemeinen und der politischen Situation im besonderen Rechnung trugen. Generell scheint MacInnis schon recht zu haben, wenn er betont, «das Verständnis des Ursprungs, Lebens und Sterbens der Religion bei den Führern der chinesischen Kommunisten» sei «durchaus marxistisch» gewesen und «oft aus den Schriften von Marx, Engels, Lenin und anderen belegt» worden.²⁰

Nach MacInnis erschienen zwischen 1949 und 1966 zahlreiche Artikel zur Theorie und Praxis der Religion. Er schreibt, die wichtigsten seien zwischen 1963 und 1965 veröffentlicht worden. Dabei hätten «Partei-Intellektuelle» über folgende Fragen diskutiert: «die Unterscheidung von Religion und Aberglauben, die Grenzen der Politik der Freiheit des religiösen Glaubens sowie die geeignete Taktik, den Tod der Religion innerhalb dieser durch die politischen Richtlinien gesetzten Grenzen zu beschleunigen.»²¹ In diesem Kapitel werden wir uns darauf beschränken, die Diskussion über den Unterschied zwischen Religion und Aberglauben zu verfolgen. In der Einleitung zu diesem Abschnitt macht MacInnis den Rahmen sichtbar, innerhalb welchem diese Auseinandersetzung erfolgte; und er fasst die Argumente der Votanten und den Ausgang der Diskussion zusammen: Ya Hanzhang, einer der Hauptbeteiligten an dieser Diskus-

sion, war der Meinung, der Schutz abergläubischer Praktiken habe «weder für den Staat noch für das Volk irgendeinen Nutzen»; «legitime Religionen», fährt MacInnis fort, sollten indessen nach Ya weiter bestehen können, «wenn sie von konterrevolutionären und imperialistischen Einflüssen frei sind». Ya war diesbezüglich der Meinung, die Gefahr solcher Einflüsse sei mit der Gründung der Volksrepublik und der damit verbundenen Machtübernahme der KPCH so gering geworden, dass während der Übergangsperiode – d.h. bis zum Absterben der Religion – Religionsausübung geduldet werden sollte.²² Ya unterschied in seinen Aufsätzen zwischen Theismus, Religion und feudalistischem Aberglauben. Diesen Unterschied machten seine Gegner nicht. Sie warfen ihm vor, durch seine Einteilung verharmlose er die Religion; und sie beschuldigten Ya, er verteidige die Religion, ja, er trete manchmal sogar für die Religion ein.²³

Diese Anschuldigungen erfolgten im Vorfeld der «Kulturrevolution» (1966–1976), als linksradikale Kommunisten das Sagen hatten. Ya wurde schliesslich zum Schweigen gebracht, weil er, obwohl Atheist, im Kampf gegen die Anhänger der «Weltreligionen» rücksichtsvoller vorgehen wollte als seine Gegner in der Partei. Das Beispiel ist insofern nicht nur von historischer Bedeutung, als die Frage des Unterschieds zwischen Religion und Aberglauben in der VR China nach dem Tode Maos erneut zur Diskussion gestellt worden ist und sicherlich auch in Zukunft ein Gesprächsthema sein wird. Zur Erhellung dieses Sachverhalts ist es unabdingbar, die Gedankengänge von Ya und seinen Gegnern näher kennen zu lernen: Am 8. August 1963 veröffentlichte die «Renmin Ribao», die «Volkszeitung», eine tonangebende Tageszeitung in der Volksrepublik, einen langen Artikel von Ya über die Frage des religiösen Aberglaubens. Darin schrieb er: «Religion und Aberglauben haben Ähnlichkeiten; sie haben auch Unterschiede. Alle religiösen Betätigungen sind abergläubische Betätigungen. Aber nicht alle abergläubischen Betätigungen sind religiös. Das macht den Unterschied zwischen ihnen aus.»²⁴

Laut Ya sind diejenigen unter den Chinesen, die wirklich an eine Religion glauben, in der Minderheit, während es unter den Bauern noch recht viele gibt, die an die Existenz von Geistern und Göttern und an das Schicksal glauben und an solche abergläubischen Dinge wie Wahrsagen, Physiognomik und Geomantie: «In unserem Volk, besonders bei den Bauern, sind theistische Vorstellungen noch immer weit verbreitet. In verschiedenem Grad sind sie immer noch überzeugt, dass der Mensch nach seinem Tod zu einem Geist wird. Darum ist die Geisterfurcht immer noch verhältnismässig weit verbreitet.»²⁵ In der von MacInnis präsentierten Fassung des Aufsatzes finden sich drei Begriffe, die für Ya von zen-

traler Bedeutung sind und die seine Gegner auf den Plan gerufen haben. Dabei handelt es sich um die Begriffe theistische Idee, Religion und feudalistischer Aberglaube. Was Ya darunter versteht, erklärt er in einem Aufsatz, der am 20. Februar 1964 erschienen ist.²⁶ Ya schreibt dazu:

Allgemein gesprochen sind die theistische Idee, die Religion und der feudalistische Aberglaube alle drei idealistische unwissenschaftliche Dinge. Das ist ihnen gemeinsam. Deshalb sind die theistische Idee, die Religion und der feudalistische Aberglaube dem Wesen nach ähnlich, da sie alle Aberglauben sind. Jedoch haben die theistische Idee, die Religion und der feudalistische Aberglaube auch ihre Besonderheiten und verschiedenen Bedeutungen. Das ist der Unterschied zwischen ihnen. Wir können ihre Verschiedenheit nicht ableugnen, bloss weil sie sich im Wesen ähnlich sind.²⁷

Nach diesen einleitenden Bemerkungen unternimmt Ya den Versuch, die drei Begriffe und ihr Verhältnis zueinander genauer zu definieren. Theismus ist für ihn folgendes: «Genaugenommen versteht man unter der theistischen Idee die Vorstellungen im Denken derjenigen Menschen, die an Seelen, Geister und Götter und an Gott glauben. Weil dies nur Ideen sind, werden sie als die theistische Idee bezeichnet. Das Wesen der theistischen Idee ist der Glaube, dass alle Dinge in dieser Welt von übernatürlichen Geistern und Göttern (einschliesslich Gott, Schöpfer, Vorsehung) geschaffen, geordnet und bestimmt sind. . . Alles ist vorausbestimmt.»²⁸

Den Begriff Religion erklärt Ya mit den Worten: «Die Religion glaubt nicht nur an Seelen, Geister, Götter und Gott, sondern sie hat ihre Organisationen, Gruppen und besonderen Tätigkeiten.» Anschliessend bemerkt er, es gebe verschiedene Religionen mit verschiedenen Göttern und verschiedenen Dogmen; die Religionen seien ausserdem verschieden organisiert und ihre religiösen Tätigkeiten seien auch verschieden. Hinzu kommt folgendes: «Manche Religionen verlangen, dass ihre Novizen bestimmte Einführungsriten durchmachen, sie erwarten von ihren Anhängern gewisse Geldzahlungen, sie bestrafen diejenigen, die ihre Regeln übertreten usw.»²⁹ Nach dieser Gegenüberstellung von theistischer Idee und Religion kommt Ya zu folgendem Schluss: «Allgemein gesprochen: alle religiös Gläubigen sind Theisten, aber nicht alle Theisten sind religiös Gläubige.»³⁰

Feudalistischer Aberglaube und Religion sind für Ya auch nicht dasselbe:

Feudalistischer Aberglaube unterscheidet sich von Religion. . . Solche Praktiken wie Ahnenverehrung, Gebet um Leitung und Führung durch Götter, Krankenheilung

durch das Austreiben böser Geister, das Herausfinden glückbringender Zeiten für bestimmte Handlungen, Wahrsagerei, Physiognomik, Geomantie, die Wahl günstiger Plätze für Gebäude, die Verehrung von Nebengöttern in eigenen Tempeln (wie den Tempeln des Gebirgsgottes, des Gottes der Erde, des Drachenkönigs usw.) und die Aktivitäten der reaktionären Geheimgesellschaften gehören alle in die Kategorie des feudalistischen Aberglaubens.³¹

Ya erklärt sodann, weshalb er nicht einfach von Aberglauben, sondern von «feudalistischem» Aberglauben spricht. Er gibt zu bedenken, all die oben erwähnten «abergläubischen Aktivitäten» seien im allgemeinen «am Rande der feudalen Gesellschaft» Chinas entstanden und «von den herrschenden Klassen der Feudalgesellschaft» ausgenützt worden. Aus diesem Grunde nennt er diese Aktivitäten «feudalistischen Aberglauben», und damit will er diesen «von der theistischen Idee und der Religion» unterscheiden.³² Er unterlässt es dann allerdings, den Begriff des feudalistischen Aberglaubens genauer vom Begriff der theistischen Idee abzugrenzen. Wir können lediglich vermuten, dass Ya im «feudalistischen» Aberglauben eine ganz spezielle, unter den Han-Chinesen – d. h. den Chinesen im engeren Sinne des Wortes – verbreitete Ausprägung von Theismus erblickt, die für China derart bedeutsam ist, dass ihre Hervorhebung als eine besondere Form des allgemeinen Aberglaubens seines Erachtens gerechtfertigt ist.

Seine Gegner waren diesbezüglich anderer Meinung. You Xiang und Liu Zhunwang z. B. vertraten die Auffassung, der wissenschaftlichen Definition nach seien Religion und Aberglaube ein und derselbe Begriff mit derselben Bedeutung und demselben Inhalt: «Beide bedeuten den Glauben des Volkes an übernatürliche, mystische Kräfte und sind eine Spiegelung der objektiven Welt im menschlichen Geist.»³³ Im weiteren versuchten sie, Ya Hanzhang zu belehren, wenn man schon einteilen wolle, könne man allenfalls von primitiver und systematisierter Religion sprechen und dann höchstens die Feststellung machen, dass nicht aller Aberglaube systematisierte Religion sei. Ähnlich argumentierten Liang Hao und Yang Zhen, zwei weitere Gegner, in einem Aufsatz, der am 20. Dezember 1965, kurz vor dem eigentlichen Beginn der «Kulturrevolution», veröffentlicht wurde. Die Kritik an Ya war mittlerweile heftiger und umfassender geworden. Die beiden Autoren warfen ihm beispielsweise vor, er habe sich von der Lehre des historischen Materialismus abgewendet, er habe geleugnet, dass Religion im wesentlichen Opium des Volkes sei; und er habe die Zugehörigkeit der Religion zur reaktionären Klasse vertuscht.³⁴

Wir wollen uns nicht mit diesen und anderen Vorwürfen auseinander-

setzen, sondern uns erneut nur der Frage zuwenden, welche Haltung Liang und Yang der bekannten Einteilung von Ya gegenüber einnahmen. Sie erörtern dieses Problem ausführlich im zweiten Teil ihres Aufsatzes unter dem programmatischen Titel: «Religion, Theismus und Aberglaube sind dasselbe». Darin beschuldigen sie Ya, er teile die Religion willkürlich in drei Teile auf und zerschneide auf diese Weise ein Ganzes künstlich in verschiedene Teile.³⁵ Das gebe aber keinen Sinn. Marx, Engels, Lenin, Stalin und Mao hätten, wenn sie religiöse Fragen behandelten, Religion und Aberglauben niemals willkürlich voneinander getrennt, und noch viel weniger hätten sie je gesagt, dass der Aberglaube drei Teile umfasse – Theismus, Religion und Aberglaube.³⁶

Im weiteren sind sie der Meinung, dass Theismus religiöser Aberglaube sei und dass Religion und Theismus deshalb grundsätzlich nicht voneinander getrennt werden könnten. Liang und Yang geben indessen zu, dass zwischen Religion und Aberglauben ein kompliziertes Verhältnis bestehe. In der «primitiven Gesellschaft» seien «Religion und Aberglaube vollkommen ein und dieselbe Sache»; im Verlauf der Geschichte aber hätten sich «die Religionen der modernen Gesellschaft aus den Grundlagen der Religionen der primitiven Gesellschaft entwickelt»; das habe schliesslich zu verschiedenen Formen des Aberglaubens geführt. Dabei kommen sie zu folgendem Schluss: «Die Religion ist eine systematischere und verfeinerte Form des Aberglaubens, während der allgemeine Aberglaube aus rohen Brocken undurchdachter Religion besteht.»³⁷ Diese Formulierung stimmt inhaltlich mit dem Konzept von «primitiver» und «systematisierter» Religion überein, das You und Liu, die beiden andern erwähnten Gegner von Ya, in die Diskussion eingebracht haben.

Wir könnten uns nun der Frage zuwenden, ob Ya mit seiner Dreiteilung, ihrer Begründung und ihrer Auswirkung tatsächlich, wie ihm angelastet wurde, «in vieler Hinsicht die Linie der Grundprinzipien des Marxismus–Leninismus verlassen und ein eigenes System religiöser Anschauungen gebildet hat»,³⁸ oder ob Ya recht hat, wenn er die Behauptung seiner Gegner zurückweist, sie – und nicht er – seien die wirklichen Vertreter der «marxistisch-leninistischen Ansicht von Religion».³⁹

Die Beantwortung dieser Frage würde diesen Aufsatz nicht in die gewünschte Richtung führen und kann daher ausgeblendet werden. Wir möchten zu diesem Thema lediglich festhalten, dass beide Seiten, sicherlich zu Beginn der Kontroverse, als sie noch nicht voller Polemik war, sich selbst als wahre Marxisten betrachteten und zweifellos der Meinung waren, unter Berücksichtigung der konkreten Situation in China korrekte marxistische Religionskritik zu betreiben.

Eine andere Frage ist für uns von grösserem Interesse, die Frage nämlich, weshalb es überhaupt unter den chinesischen Kommunisten zu dieser Diskussion in dieser Form kommen konnte. Um diese Frage zu beantworten, wird es notwendig sein, die Geschichte der KPCH zu konsultieren. Dazu eignet sich die jüngste Selbstdarstellung, die «Resolution über einige Fragen in unserer Parteigeschichte seit der Gründung der Volksrepublik China» vom 27. Juni 1981, vorzüglich, weil sie zwei Abschnitte enthält, die zur Abklärung des fraglichen Sachverhalts von fundamentaler Bedeutung sind. Als die KPCH an die Macht kam, nahm sie sich vor, zunächst einmal die Produktionsverhältnisse zu verändern, d.h. bestehende feudalistische und kapitalistische Produktionsverhältnisse in sozialistische umzuwandeln. Im Verlauf dieses mehrjährigen, als Klassenkampf geführten Prozesses wurden die Eigentumsverhältnisse grundlegend verändert, indem aus dem Privateigentum an Produktionsmitteln schrittweise Staats- oder Kollektiveigentum wurde.

Mit der Herstellung sozialistischer Produktionsverhältnisse im ganzen Lande waren die Vertreter des Feudalismus und des Kapitalismus im grossen und ganzen faktisch entmachteter, so dass auch der Klassenkampf dementsprechend an Bedeutung verlor und der Schwerpunkt der Arbeit verlagert werden konnte. Nach dem Verständnis der Kommunisten sollten ja die neuen Produktionsverhältnisse die Voraussetzung für die Weiterentwicklung der Produktivkräfte bzw. für die Verbesserung der materiellen und geistigen Lebensbedingungen bilden. Mit andern Worten: Nach dem Abschluss der ersten Phase der sozialistischen Revolution sollten Fragen der wirtschaftlichen Entwicklung – allgemeiner ausgedrückt: Fragen der sozialistischen Modernisierung – in den Brennpunkt des Interesses geraten.

Diese Zäsur war 1956 erreicht: Auf dem VIII. Parteitag im September 1956 wurde festgestellt, dass in China «grundlegend das sozialistische System errichtet» worden sei.⁴⁰ Es wurde zwar auch vermerkt, dass die Partei «für die endgültige Beseitigung des Ausbeutungssystems und weiterhin für die Liquidierung der Reste der konterrevolutionären Kräfte» kämpfen müsse; doch gleichzeitig wurde erklärt, dass dies inskünftig nicht mehr die Hauptaufgabe der Partei sein sollte: «Den hauptsächlich inländischen Widerspruch sah man nicht mehr im Widerspruch zwischen Arbeiterklasse und Bourgeoisie, sondern im Widerspruch zwischen dem Verlangen des Volkes nach rascher wirtschaftlicher und kultureller Entwicklung einerseits und der Lage, dass unsere Wirtschaft und Kultur diese Bedürfnisse nicht befriedigen konnten. Zur Hauptaufgabe des Volkes des ganzen Landes wurde erklärt, mit konzentrierter Kraft die gesellschaftli-

chen Produktivkräfte zu entwickeln, die Industrialisierung des Landes voranzutreiben und den wachsenden materiellen und kulturellen Bedürfnissen des Volkes allmählich gerecht zu werden. Obwohl es noch Klassenkämpfe gebe und die demokratische Diktatur des Volkes weiter verstärkt werden müsse, bestehe deren grundlegende Aufgabe darin, unter den neuen Produktionsverhältnissen die Produktivkräfte zu schützen und zu entwickeln.»⁴¹

Ob sich Mao mit der Linie des VIII. Parteitags, die in der «Resolution» von 1981 als «korrekt» bezeichnet wird, voll identifizierte, ist von Aussenstehenden nicht exakt auszumachen. Doch es gibt keine Anhaltspunkte für die Annahme, dass sich Mao ihr widersetzt hätte. Spätere Äusserungen Maos lassen eher vermuten, dass er diese Linie damals befürwortete. Im Frühjahr 1957, so heisst es in der «Resolution», habe Genosse Mao erklärt, «die richtige Behandlung der Widersprüche im Volk sei der Hauptinhalt des politischen Lebens» in der Volksrepublik; und 1958 habe er vorgeschlagen, «den Schwerpunkt der Arbeit von Partei und Staat auf die technische Revolution und den sozialistischen Aufbau zu verlagern.»⁴²

Mao soll 1957 allerdings auch gesagt haben, der Widerspruch zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie sei nach wie vor der Hauptwiderspruch, womit er sich eindeutig von der 1956 aufgestellten Parteilinie distanzierte. Diese und andere Äusserungen werden Mao in der «Resolution» zur Last gelegt. Dabei wird darauf hingewiesen, dass Mao immer mehr und gravierendere «linke» Fehler beging: «Auf der 10. Plenartagung des VIII. Zentralkomitees im September 1962 verabsolutierte Genosse Maozedong den Klassenkampf, der in der sozialistischen Gesellschaft nur noch in einem bestimmten Umfang existiert, übertrieb ihn und ging über seine bereits im Jahre 1957 aufgestellte These, dass der Widerspruch zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie nach wie vor der Hauptwiderspruch in der chinesischen Gesellschaft sei, noch hinaus. Er behauptete sogar, die gesamte Geschichtsperiode des Sozialismus hindurch existiere die Bourgeoisie und strebe eine Restauration des Kapitalismus an; von daher sei die Wurzel des Revisionismus innerhalb der Partei zu suchen.»⁴³

Damit haben wir den Hintergrund kennengelernt, vor dem sich die Diskussion zwischen Ya Hanzhang und seinen Gegnern abspielte: Ya stand wahrscheinlich Politikern wie Liu Shaoqi und Deng Xiaoping nahe, die an der Parteilinie von 1956 festhalten wollten, während seine Gegner offensichtlich an den linksradikalen Ideen des alternden oder «kulturrevolutionären» Mao Gefallen fanden und sich an ihm orientierten. Die Art

und die Heftigkeit des Kampfes zwischen Ya und seinen Gegnern widerspiegeln somit sowohl die unterschiedliche Beurteilung des Entwicklungsstandes und des Charakters der sozialistischen Revolution unter den Führern der KPCH als auch die heillose Zerrissenheit in der Parteileitung mit ihren verheerenden Folgen. Fassen wir zusammen: Ya Hanzhang glaubte, die Kommunisten hätten den Klassenkampf in den fünfziger Jahren grundsätzlich zu ihren Gunsten entschieden. Religion war zum Tode verurteilt, ihr Ableben eine Frage der Zeit, die durch geschickte Propaganda und «Erziehung zum Atheismus» im wesentlichen auf friedliche Weise, unter Wahrung der verfassungsmässig garantierten Religionsfreiheit und ohne «jede Verletzung der Gefühle der Gläubigen» abgekürzt werden konnte.⁴⁴

Diese Einschätzung erlaubte eine gewisse Grosszügigkeit im Kampf gegen den Aberglauben. Anhänger von «Weltreligionen» oder «legitimen» Religionen sollten nicht unterdrückt werden, sofern sie die Religion nicht als Deckmantel für konterrevolutionäre Zwecke missbrauchten. Auch die vielen Chinesen, die dem «feudalistischen Aberglauben» huldigten, sollten ohne Gewalt von ihren Fesseln befreit werden; und jene, die «Nutzniesser» dieses Aberglaubens waren, sollten umerzogen und nur dann eliminiert werden, wenn sie unverbesserlich waren oder sich als Werkzeuge der verbliebenen konterrevolutionären Kräfte entpuppten.

Ya ärgerte sich insbesondere über jene, die aus dem «feudalistischen Aberglauben» Nutzen zogen und sich berufsmässig für ihn einsetzten. In diesen Leuten erblickte er besonders widerliche Parasiten der Gesellschaft; und ihnen gegenüber war er nicht geneigt, Milde walten zu lassen, vielleicht deshalb nicht, weil er der Ansicht war, dass sie viel grösseren Schaden anrichteten als die Amtsträger der «legitimen» Religionen.

Hinter der Einteilung von Ya steckt somit wahrscheinlich die Absicht, aus der Welt des Aberglaubens ein besonders gefährliches Element zu isolieren und unschädlich zu machen. Mit dem Begriff des «feudalistischen Aberglaubens» hatte er ein religionskritisches Instrument in der Hand, das ihm gegebenenfalls erlauben sollte, gegenüber den «Nutzniessern» dieses Aberglaubens Zwangsmassnahmen anzuwenden bzw. diktatorisches Vorgehen zu rechtfertigen. Ya schrieb diesbezüglich: «Vor der Befreiung unseres Landes hatten wir eine Anzahl berufsmässiger Vertreter des feudalistischen Aberglaubens (Zauberinnen, Zauberer, Professoren der Geomantie, Wahrsager usw.), die durch die Ausnützung des feudalistischen Aberglaubens ihren Tätigkeiten nachgingen. Sie vergifteten nicht nur das Denken des werktätigen Volkes und betrogen es um Geld und Gut, sondern sie verursachten laufend Todesfälle unter der werktätigen Bevölkerung.»⁴⁵

Seine Gegner waren der Ansicht, dass es nicht zulässig sei, eine Dreiteilung des Aberglaubens vorzunehmen und dass der Aberglaube in all seinen Ausprägungen viel gefährlicher sei, als Ya annehme. Sie vertraten mit Mao – dem «kulturrevolutionären» Mao – folgenden Standpunkt: «Während der gesamten Übergangszeit vom Kapitalismus zum Kommunismus werden Klassen, Klassengegensätze und Klassenkampf weiterbestehen. Der Klassenkampf in der Übergangszeit wird sich notwendigerweise in der Religion widerspiegeln.»⁴⁶ Mit dieser Auffassung war es jederzeit möglich, in religiöser Betätigung jeglicher Art konterrevolutionäres Gebaren zu wittern, das verfassungsgemäss gewaltsam unterdrückt werden konnte. Die Gegner von Ya waren somit in ihrer Haltung im Kampf gegen Religion bzw. Aberglauben nicht nur viel radikaler; sie wollten diesen Kampf auch viel umfassender führen und warfen Ya vor, er bevorzuge bekannte und etablierte Religionen und ihre Anhänger, d. h. die Katholiken, die Protestanten, die Buddhisten, die Moslems und die Taoisten.⁴⁷ You Xiang und Liu Zhunwang liessen in diesem Zusammenhang verlauten:

Wir sollten die Massen nicht besonders scharf anfassen, wenn sie an den Küchengott oder Torgott glauben, und wir sollten nicht sanfter vorgehen, wenn sie an Gott, Buddha oder Genien glauben. Wir können ihrem religiösen Aberglauben nur durch Überredung und Erziehung begegnen. Wir dürfen ihn nicht durch Regierungsverordnungen verbieten.

Bei diesem Vorgehen werden diejenigen, die an Gott, Buddha usw. glauben, nicht bevorzugt, und wir tun auch nichts, was diejenigen, die an Küchen- und Torgötter glauben, kränken würde.⁴⁸

Zusammenfassung und Schluss

Die KPCH hat, wie wir feststellen konnten, unter der Führung von Mao Zedong grundsätzlich die von Marx, Engels und Lenin vertretenen Ansichten über das Wesen der Religion übernommen und konsequenterweise auch marxistisch-leninistische Religionskritik und Religionspolitik betrieben. Religion wird nach dieser Auffassung als ein Bestandteil des Überbaus betrachtet, der im Laufe der Entwicklung der Geschichte der Menschheit, die weltweit zur Verwirklichung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung führen wird, absterben wird.

Die chinesischen Kommunisten haben sich wie die Kommunisten anderswo bemüht, die weltgeschichtliche Entwicklung und damit auch das Absterben der Religion voranzutreiben, indem sie zum Beispiel die Gläu-

bigen von imperialistischen und feudalistischen Einflüssen zu befreien versuchten, die religiöse Tätigkeit der Gläubigen in Übereinstimmung mit dem verfassungsmässig verankerten Grundsatz der Religionsfreiheit begrenzten, und indem sie bestrebt waren, den Gläubigen den illusionären Charakter der Religion vor Augen zu führen und sie zum Atheismus zu erziehen.

Diese religionspolitischen Massnahmen sollten unter Vermeidung von Zwang durchgeführt werden. Die Anwendung von Gewalt war nur erlaubt, wenn nach Ansicht der KPCH Religion zu konterrevolutionären Zwecken missbraucht wurde. Die Praxis liess diesbezüglich die Theorie oft weit hinter sich: Erstens hatten nicht alle Kommunisten in gleicher Weise Verständnis für die Gläubigen; und zweitens wurden nach der Verabsolutierung des Klassenkampfes unter dem alternden Mao, die zur «Kulturrevolution» von 1966–1976 führte, zahllose Gläubige als Konterrevolutionäre betrachtet und als solche erbarmungslos verfolgt.

Auf dem 3. Plenum des XI. Zentralkomitees Ende 1978 hat die KPCH unter dem massgebenden Einfluss von Deng Xiaoping den Schwerpunkt der Arbeit auf die sozialistische Modernisierung verlagert, wodurch der Klassenkampf an Bedeutung verlor. Gleichzeitig wurde der Gedanke der Einheitsfront wiederbelebt, wonach die KPCH bereit war, mit allen zu kooperieren, mit denen ein Zusammenschluss möglich war.

Dieses Konzept entspricht der Linie des VIII. Parteitag von 1956 und ist somit nicht so sehr eine grosse Neuerung als vielmehr eine Wiederherstellung der alten Ordnung, wodurch normale Verhältnisse geschaffen wurden, wie sie nach dem Verständnis der neuen Führung bereits 1956 bestanden. Die Gläubigen haben zur Zeit des VIII. Parteitags im allgemeinen innerhalb des Rahmens der sozialistischen Gesellschaftsordnung die Möglichkeit gehabt, vom Recht auf Religionsfreiheit tatsächlich auch Gebrauch zu machen. Unter Deng Xiaoping haben sie diese Möglichkeit wieder erlangt.

Religiöse Fragen sind für Mao und seine Nachfolger im allgemeinen allerdings nicht von zentraler Bedeutung gewesen. Die Führer der VR China haben sich in erster Linie um den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung gekümmert und dabei zuerst die Produktionsverhältnisse verändert und anschliessend die Entwicklung der Produktivkräfte zu fördern versucht.

Anmerkungen

- 1 Als hervorragende Einführung in die neuere Geschichte Chinas eignet sich die Lektüre *The Rise of Modern China* von Immanuel C.Y. Hsü.
- 2 Mit dieser Thematik befasst sich Benjamin Schwartz in seiner Arbeit *In Search of Wealth and Power – Yen Fu and the West*.
- 3 Zum Verständnis dieser Bewegung empfiehlt sich die Lektüre von Chow Tse-tung über *The May Fourth Movement*.
- 4 Einblick in die Geschichte der KPCH gewährt z.B. James Pinckney Harrison in: *A History of the Chinese Communist Party, 1921–72 – The Long March to Power*.
- 5 Das Zitat findet sich in der Schrift «Über die demokratische Diktatur des Volkes» vom 30. Juni 1949 in: Mao Tse-tung, *Ausgewählte Werke*, Band IV, S. 441 (in der Folge abgekürzt; z.B. *MAW*, IV, 441).
- 6 Den besten Einblick in das Leben der KPCH in den dreissiger Jahren gewährt nach wie vor das Werk von Edgar Snow (*Red Star Over China*), das u.a. auch Angaben zur Biographie von Mao enthält. Die Zitate sind der im Literaturverzeichnis erwähnten deutschen Taschenbuchausgabe entnommen und werden abgekürzt wie folgt wiedergegeben: Snow, 132f.
- 7 Snow, 134.
- 8 Snow, 134f.
- 9 Snow, 131–152.
- 10 Snow, 136f.
- 11 Snow, 158.
- 12 *MAW*, I, 45f.
- 13 *MAW*, I, 46f.
- 14 *MAW*, I, 48.
- 15 *MAW*, I, 48.
- 16 *MAW*, I, 49.
- 17 Donald E. MacInnis, *Religionspolitik im kommunistischen China – Theorie und Praxis in Dokumenten*, S. 32 (in der Folge einfach: MacInnis).
- 18 *MAW*, V, 439f.
- 19 *MAW*, II, 422f.
- 20 MacInnis, 25.
- 21 MacInnis, 55.
- 22 MacInnis, 55.
- 23 MacInnis, 56.
- 24 MacInnis, 58.
- 25 MacInnis, 59.
- 26 Dieser Aufsatz ist nicht in der «Renmin Ribao» erschienen. Ya und seine Gegner haben ihre Kontroverse in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften ausgetragen. MacInnis gibt im «Quellenverzeichnis» (341–344) jeweils an, wo die von ihm ausgewählten Dokumente erschienen sind. Aus diesem Grunde wird im folgenden darauf verzichtet, jedesmal auch noch den Quellennachweis zu liefern, wenn das Dokument der Sammlung von MacInnis entnommen ist.
- 27 MacInnis, 66.
- 28 MacInnis, 67.
- 29 MacInnis, 67.

- 30 MacInnis, 67.
 31 MacInnis, 68.
 32 MacInnis, 68.
 33 MacInnis, 64.
 34 MacInnis, 100.
 35 MacInnis, 95.
 36 MacInnis, 97.
 37 MacInnis, 98.
 38 MacInnis, 101.
 39 MacInnis, 64.
 40 *Resolution über einige Fragen zur Geschichte der KP Chinas seit 1949*, (angenommen von der 6. Plenartagung des XI. Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas am 27. Juni 1981), S. 25 (in der Folge einfach: *Resolution*).
 41 *Resolution*, 26.
 42 *Resolution*, 28.
 43 *Resolution*, 33f.
 44 MacInnis, 60.
 45 MacInnis, 69.
 46 MacInnis, 72.
 47 MacInnis, 100.
 48 MacInnis, 106.

Literatur

- CHOW TSE-TSUNG, *The May Fourth Movement – Intellectual Revolution in Modern China*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964 (Second Printing), XV + 486 p.
- HARRISON, JAMES PINCKNEY, *The Long March to Power – A History of the Chinese Communist Party, 1921–72*, Macmillan, London, New York, etc., 1972, XVII + 647 p.
- HSÜ, IMMANUEL C. Y., *The Rise of Modern China*, Oxford University Press, New York, London, Toronto, 1970, XXII + 830 p.
- MACINNIS, DONALD E., *Religionspolitik im kommunistischen China – Theorie und Praxis in Dokumenten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974, 350 S. (Leicht gekürzte Ausgabe des Originals: *Religious Policy and Praxis in Communist China – A Documentary History*, Macmillan, New York, 1972).
- MAO TSE-TUNG, *Ausgewählte Werke*, Verlag für fremdsprachige Literatur, Peking, 1968 (Band 1 und 2), 1969 (Band 3 und 4), 1978 (Band 5), 412, 560, 345, 495, 594 S.
- Resolution über einige Fragen zur Geschichte der KP Chinas seit 1949* (Angenommen von der 6. Plenartagung des XI. Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas am 27. Juni 1981), Verlag für fremdsprachige Literatur, Beijing, 1981, 143 S.
- SCHWARTZ, BENJAMIN, *In Search of Wealth and Power – Yen Fu and the West*. Harper Torchbooks, New York, Evanston, London, 1969, XVI + 298 p. (Ursprünglich veröffentlicht von der Belknap Press der Harvard University Press, 1964).
- SNOW, EDGAR, *Roter Stern über China – Mao Tse-tung und die chinesische Revolution*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1974, 510 S. (Titel der Originalausgabe: *Red Star Over China*, zuerst erschienen bei Random House, 1938).