



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Religionskritik im Wandel der Orthodoxie

Vom Dritten Opiumkrieg und vom Aberglauben im China der 1980er Jahre

Citation for published version:

Gentz, J 2012, Religionskritik im Wandel der Orthodoxie: Vom Dritten Opiumkrieg und vom Aberglauben im China der 1980er Jahre. in U Berner & J Quack (eds), *Religion und Kritik in der Moderne*. Lit Verlag, Berlin, pp. 55-81.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Religion und Kritik in der Moderne

Publisher Rights Statement:

©Gentz, J. (2012). Religionskritik im Wandel der Orthodoxie: Vom Dritten Opiumkrieg und vom Aberglauben im China der 1980er Jahre. In U. Berner, & J. Quack (Eds.), *Religion und Kritik in der Moderne*. (pp. 55-81). Berlin: Lit Verlag.

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Religionskritik im Wandel der Orthodoxie. Vom Dritten Opiumkrieg und vom Aberglauben im China der 1980er Jahre

VON
JOACHIM GENTZ

*„Die Kritik der Religion ist
die Voraussetzung aller Kritik“*

KARL MARX¹

Was passiert aber nun, wenn die Religionskritik nicht mehr gegen herrschende Institutionen sich richtet, sondern selbst zur herrschenden Institution geworden ist? Wie gestaltet sich der religionskritische Diskurs, wenn nicht Religion, sondern Religionskritik die Orthodoxie definiert und als politische Praxis ausgeübt wird? Dieser Frage möchte ich nachgehen, indem ich den Wandel des religionskritischen Diskurses in Augenschein nehme, der durch die Veränderungen der politischen Orthodoxie in der VR China in den 1980er Jahren in Gang gesetzt wurde. Zwei Fallbeispiele, welche eine ganz unerwartete und zuhächst erstaunliche Wende im VR chinesischen Religionsdiskurs der 80er Jahre mitgestaltet haben, sollen veranschaulichen, wie Religionskritik innerhalb einer Orthodoxie verhandelt wird. Das erste ist die Debatte über die Interpretation des Ausdrucks „Opium des Volkes“, welche sich von 1980 an zwischen zwei Gruppen von Wissenschaftlern in Beijing und Shanghai entspannt und den Wandel des Religionsdiskurses in den 80er Jahren mit begründete und über viele Jahre begleitete und formte. Das zweite Beispiel ist die Auslegung des Begriffes „Aberglauben“ (*mixin*) seitens eines chinesischen Tibetologen und hochrangigen Parteikaders in einem Aufsatz von 1984, in dem er seine eigene Position von 1981 im Kontext des erneuerten Religionsdiskurses korrigiert. Ich möchte an diesen Beispielen zeigen, wie, wo und von wem Religionskritik im modernen China je unterschiedlich artikuliert wird, wo der Rahmen der methodologischen und persönlichen Bedingungen von Kritik gesetzt ist, in welchem Regelwerk verhandelt und auf welche Weise darin Veränderungen begründet werden können. Die leitende These dieser Studie ist, dass Religionskritik in China nicht obwohl, sondern gerade weil sie in einer Orthodoxie gründet, ein Risikogeschäft ist, das unwägbar Spielregeln folgt, welche sich erst in der Dynamik des offenen Diskurses allmählich festschreiben. Diese Spielregeln setzen sich aus Elementen zweier Regelsysteme zusammen, dem der Klassifikationen und

¹ Marx 1976, 378.

dem der definitorischen Sprachregulierungen. Sie stabilisieren sich permanent genau in dem Maß, in dem Klassifikationen und Definitionen sich je neu als kohärent und stimmig im Rhythmus des Wandels der Orthodoxie erweisen. Die Struktur und Dynamik dieses Wandels hat sich in den 1980er Jahren in einer Zentrifugalbewegung zunehmend von den monokausalen Vorgaben der Beijinger Parteizentrale fortbewegt, und die beiden Fallbeispiele spiegeln auch diese Neuerung von Verhandlungsspielräumen in der Weise, wie etwa der Religionsbegriff in einer Auseinandersetzung zwischen Beijing und Shanghai in neu geschaffenen Institutionen ausgehandelt wird oder der Begriff des Aberglaubens neu gesetzt wird.

Nachdem Religion in der Hochphase der Kulturrevolution vollkommen negiert und unterdrückt wurde und zwischen 1967 und 1974 nicht ein einziger Artikel zum Thema Religion in China erschien,² wurde als Teil der seit 1978 betriebenen Öffnungspolitik gegenüber Religion eine neue Haltung eingenommen, welche ihren offiziellen Ausdruck umgehend auch in neuen politischen und wissenschaftlichen institutionellen Formen des Umgangs mit Religionen fand.

Auf politischer Seite nahmen 1978 zum ersten Mal wieder Repräsentanten der fünf offiziellen Religionsverbände³ an der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes teil, die auch eine wesentliche Rolle bei der Rückgabe der beschlagnahmten Besitztümer der religiösen Organisationen spielte. 1979 wurde das Büro für religiöse Angelegenheiten auf allen Regierungsebenen wieder besetzt. Gleichzeitig wurden auch Tempel, Kirchen und Klöster wieder geöffnet, und Qigong wurde als wissenschaftliche Disziplin anerkannt.⁴

Auf wissenschaftlicher Seite wurde Religionsforschung nach 1978 in vier verschiedenen Institutionen wieder eingerichtet, die bis Ende der 1990er Jahre schließlich insgesamt ca. 500 Personen beschäftigten.⁵ Das Institut für Weltreligionen, das 1964 auf Wunsch von Mao Zedong von Ren Jiyu 任继愈 (1916–2009) als neue Abteilung in der Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing eingerichtet worden war, um in einer Zeit voller „abergläubischer Gerüchte“⁶ Religion, vor allem aber Christentum, Buddhismus und Islam wissenschaftlich, d.h. im analytischen Bezugssystem des je gültigen Marxismus, zu erforschen, wurde, nachdem es 1966 geschlossen worden war, 1978 wieder als höchster wissenschaftlicher *thinktank* für die neue Politik betrieben.⁷ Die Akademien der Sozialwissenschaften in anderen Provinzen eröffneten ebenfalls Abteilungen

² Yang 2004, 104.

³ Dies sind die nationalen Verbände der fünf offiziell anerkannten Religionen: Buddhismus, Daoismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus.

⁴ Goossaert/Palmer 2011, 328–338.

⁵ Dai 2001, 49.

⁶ Smith 2006.

⁷ Pas 1989, 17; He 2003, 26–40.

zur Erforschung der Religion, die Shanghaier Akademie etwa im Jahre 1980.⁸ In den Universitäten ersetzte Religionsforschung zunehmend die zuvor betriebene Atheismusforschung, an der Nanjing Universität bspw. wurde 1979 ein Religionsforschungsinstitut eingerichtet. Innerhalb der Kommunistischen Partei Chinas wurde Religionsforschung in Verbindung mit der Entwicklung der Religionspolitik betrieben, und auch die fünf nationalen Religionsverbände betrieben wieder ihre eigene Religionsforschung.

Nachdem mit der Neubildung der Religionsinstitutionen 1978 der offizielle Startschuss für einen neuen Umgang mit Religion gesetzt worden war, folgten 1979 sehr zügig weitere grundlegende Entwicklungen, die 1980 zur ersten großen öffentlichen Religionsdebatte, dem so genannten „Opiumkrieg“, führten.

Eingeläutet wurde dies mit der ersten großen Religionskonferenz, die im Februar 1979 in Kunming stattfand und auf der die weitere Entwicklung der Religionsforschung der kommenden acht Jahre geplant wurde. Über 130 Vertreter aus Politik, Lehre und Forschung nahmen an dieser Versammlung teil, die vom Sekretär der Beijinger Akademie für Sozialwissenschaften Mei Yi 梅益 (1913–2003) geleitet wurde, und gründeten die Chinesische Vereinigung für Religionsforschung (*Zhongguo zongjiaoxue hui* 中国宗教学会), deren erster Vorsitzender Ren Jiyu wurde.

Zur medialen Repräsentation der neuen Forschung sollte ein neues Organ gegründet werden, die *Studies in World Religions* (*Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究), deren erste Nummer noch im gleichen Jahr erschien und von der Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing herausgegeben wurde. Auch in Nanjing wurde im gleichen Jahr noch die Zeitschrift *Religion* (*Zongjiao* 宗教) gegründet. Sie wurde vom Religionswissenschaftlichen Institut der Nanjing Universität herausgegeben, dessen Lehrpersonal vor allem vom Nanjinger Theologischen Seminar her rekrutiert wurde und die Zeitschrift protestantisch prägte.⁹ Diese beiden Zeitschriften ganz unterschiedlicher Ausrichtung bildeten das erste wichtige Forum, in dem die religionspolitischen Neuerungen der 80er Jahre diskutiert und theoretisch begründet wurden.¹⁰ Gleichzeitig repräsentieren sie auch eine grundlegende Nord-Süd Bipolarität im chinesischen öffentlichen Religionsdiskurs zwischen der regierungsnahen Institution der Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing und der eher theologisch geprägten Religionswissenschaft in Nanjing und Shanghai im Süden.

⁸ Yang 2004, 106; MacInnis 1989; Luo 1991; He 2003.

⁹ Dunch 2008, 165.

¹⁰ Eine dritte Zeitschrift war *Shijie Zongjiao Ziliao* (*Information on World Religions*, später *Shijie Zongjiao Wenhua, Religious Cultures in the World*), die ebenfalls von 1980 an von der Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing herausgegeben wurde und mehr ein Archiv als eine Diskussionsplattform bildete.

Auf der Konferenz wurde allgemein gefordert, den Einfluss linksabweichlicher Gedanken der Kulturrevolution auf die Religionsforschung zu beseitigen und eine Neuinterpretation der Marxschen Religionstheorie vorzunehmen.¹¹ Dass eine Liberalisierung der Religionspolitik stattfinden müsse, war mithin Konsens, die genaue Ausprägung einer solchen Liberalisierung war jedoch ungewiss und Gegenstand der Debatte.

Im gleichen Jahr veröffentlichte die Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing neu ediertes Material von Marx, Engels, Lenin und Stalin und erweiterte dadurch die kanonische Basis, auf der Religion diskutiert werden konnte, die über die übliche Marx-Passage zum Opium des Volkes hinausging, welche bis dahin den Hauptreferenzpunkt für die Religionsdiskussion gebildet hatte. Dieses neue Material eröffnete eine neue Phase der Marxinterpretation und rückte die früheren Schriften der europäischen Denker wieder stärker ins Zentrum der öffentlichen Debatte, die bis in die späten 70er Jahre vollkommen von Maos Schriften beherrscht gewesen war.¹²

Im Anschluss an die Kunminger Konferenz sahen zwei Angehörige des Religionsforschungsinstituts der Shanghaier Akademie für Sozialwissenschaften, der stellvertretende Vorsitzende des Planungskomitees für das Fachgebiet Religion Luo Zhufeng 罗竹风 (1911–1996) sowie der Bischof der chinesischen Anglikanischen Kirche Zheng Jianye 郑建业 (1919–1991), der 1981 zum stellvertretenden Vorsitzenden des 1980 gegründeten Christenrats gewählt werden sollte, eine verstärkte Notwendigkeit, gegen Fundamentalismus und Dogmatismus vorzugehen und gemäß des Konferenzbeschlusses, eine Neuinterpretation der Marxschen Religionstheorie vorzunehmen, die Marxsche Aussage, „Religion ist das Opium des Volkes“,¹³ die bis dahin in Leninscher Lesung als zentrale Religionsdefinition gegolten hatte, neu zu interpretieren.¹⁴ Sie etablierten damit zum ersten Mal eine südliche Position in der Religionsdebatte.

¹¹ Mu 2008.

¹² Wei/Zhang 2003, 90–91.

¹³ Marx schrieb 1844 in seiner Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (gemäß dem Erstdruck in der Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 1/1, Frankfurt a.M. 1927): „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“ Vgl. Marx 1976, 378–379.

¹⁴ Duan 2008, 84, dem ich in der folgenden Darstellung der Debatte auch im Wesentlichen folge.

Der „Dritte Opiumkrieg“

Zheng Jianye, der Shanghaier Bischof, veröffentlichte daher in der frisch gegründeten Nanjinger Zeitschrift *Religion* einen Artikel zur Frage von Religion und Opium, in welchem er die Bedeutung dieser Marxschen Aussage für die allgemeine Marxistische Religionsauffassung hinterfragte und damit die Relevanz dieses kanonischen Satzes sowie dessen negative Auslegung für die chinesische Religionsdefinition und Religionspolitik in Frage stellte. Mit dieser Kritik der Religionskritik entfachte er unter Religionsforschern in Shanghai eine rege Diskussion über die Marxsche Aussage und eröffnete eine Debatte um eine Neubestimmung und –bewertung der Natur und des Charakters von Religion.

1981 reagierten der Vorsitzende und Vizevorsitzende der Abteilung für die Prinzipien Marxistischer Religionslehre der Beijinger Akademie für Sozialwissenschaften Lü Daji 吕大吉 und Zhang Ji'an 张继安 in ihrem entsprechenden Beijinger Organ *Studies in World Religions* auf die Shanghaier Diskussion mit Artikeln, welche eine konservative Position des Nordens gegen die Debatten des Südens (Nanjing und Shanghai) vortrugen.

Zhang Ji'an, der Beijinger Sozialwissenschaftler, beharrte in seinem Artikel „Zu einem einleitenden Verständnis des Urteils ‚Religion ist das Opium des Volkes‘“ darauf, dass die Opiumdefinition von Marx die grundlegende Natur von Religion beschreibe und Lenin dies mit seiner Äußerung, dass diese Aussage den Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in der Frage der Religion bilde,¹⁵ bestätige, diese daher weiterhin Basis und Zentrum der Religionstheorie bilde und als grundlegendes und richtungweisendes Prinzip der Religionsforschung gelte.¹⁶ Am Ende des Artikels weist er (mit leichter Drohbärde) darauf hin, dass im Marxismus/Leninismus in Religionsfragen nicht nur gegen Linksabweichungen (radikale Religionsfeindlichkeit), sondern ebenso auch gegen Rechtsabweichungen gekämpft werde, womit er auf die Debatten im Süden anspielt, die aus Beijinger Perspektive als allzu religionsliberal (Rechtsabweichung) wahrgenommenen wurden.¹⁷

Sein Kollege Lü Daji publizierte in der Folge Nummer der *Studies in World Religions* 3 (1981) einen Aufsatz „Zum richtigen Verstehen der wissenschaftlichen Richtlinien zu religiösen Fragen: Marx' Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* nochmals gelesen“,¹⁸ der, wie Zhangs Artikel an erster

¹⁵ 1909 schrieb Lenin: „Die Religion ist das Opium des Volkes' – dieser Ausspruch von Marx bildet den Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in der Frage der Religion. Der Marxismus betrachtet alle heutigen Religionen und Kirchen, alle religiösen Organisationen stets als Organe der bürgerlichen Reaktion, die die Ausbeutung verteidigen und die Arbeiterklasse verdummen und umnebeln sollen.“ Vgl. Lenin 1981, 53–66.

¹⁶ Zhang 1981, 1, 8–9.

¹⁷ Zhang 1981, 11.

¹⁸ Lü 1981.

Stelle in der Zeitschrift stand und damit als Leitartikel programmatischen Charakter für die Beijinger Position hatte. Darin betonte er ein weiteres Mal, dass die Religionsforschung am Marxismus als leitender Theorie festhalten müsse und Marx in seiner Einleitung die theoretische Grundlage seines Religionsverständnisses formuliert habe, welche die verbindliche wissenschaftliche Richtlinie zur Erforschung religiöser Fragen darstelle, das Urteil von Marx, dass die Religionskritik die Voraussetzung aller Kritik sei,¹⁹ habe allgemeine Bedeutung, und das Prinzip, dass die Religion das Opium des Volkes sei, bilde den gültigen Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in der Frage der Religion.²⁰

In der Folge Nummer 4 (1982) publizierten Zhang und Lü weitere Artikel, welche die Beijinger Position vortrugen. Lü betonte in seinem Artikel „Versuch einer Erörterung der historischen Funktion von Religion“ zunächst, dass die Engelssche Definition von Religion als der „phantastischen Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen“²¹ die Grundlage der marxistischen Sicht auf Religion sei und sich historisch überall belegen ließe.²² Er kritisierte zwar die Korrelation von falscher Weltsicht (wie bspw. der religiösen) und politischer Opposition und bekräftigte damit die prinzipielle politische Legitimität religiöser Weltsichten. Gleichzeitig kritisierte er aber auch die Ansicht, dass es eine Religion des Volkes gebe, welche die (im Süden entwickelte) genetivische Lesung „Opium *des* Volkes“ als das dem Volk gehörige Opium rechtfertigen könnte, womit diesem kanonischen Satz von Marx eine neue liberale und gar regierungskritische Bedeutung verliehen würde.²³ Am Ende des Aufsatzes bestätigt er nochmals, dass es starke historische Belege für die Engelssche Definition von Religion als phantastischer Widerspiegelung irdischer Mächte gebe, Religion sei das Opium des Volkes und nicht die Wahrheit.²⁴

Zhangs Artikel zu einigen grundlegenden Fragen zum Studium von Marx' Religionstheorie spricht unterschiedliche Fragen der Religionsforschung an, materialistische und wissenschaftliche Methoden, zentrale Charakteristika von Religion sowie gesellschaftliche Funktion von Religion. Dabei bekräftigt Zhang wei-

¹⁹ Marx schrieb ebenfalls in der Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* gleich als ersten Satz: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im Wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Vgl. Marx 1976, 378.

²⁰ Lü, 1981, 1.

²¹ Vgl. Friedrich Engels im „Anti-Dühring“: „Nun ist alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen“, in: Engels 1956, 294.

²² Lü 1982, 89.

²³ Lü 1982, 90, 94.

²⁴ Lü 1982, 102.

terhin die Beijinger Position, dass das Marxsche Urteil der Religion als Opium des Volkes die grundlegende Natur und gesellschaftliche Funktion von Religion beschreibe, welche ein Betäubungsmittel des Geistes und letztendlich schadhaft sei.²⁵ Gegenüber den Shanghaier liberalen bzw. christlichen Autoren Luo Zhufeng 罗竹风, Yin Dayi 尹大贻, Luo Weihong 罗伟虹, Zhao Fusan 赵复三 und Ding Guangxun 丁光训, forderte er ein umfassenderes und „richtigeres“ Verständnis und Interpretation dieses Marxschen Urteils.

1983 publizierte der liberale Religionspolitiker Luo Zhufeng 罗竹风 in Shanghai in einer internen Aufsatzsammlung die südliche Gegenposition in einem Aufsatz über „Einige Fragen zur Religion in der sozialistischen Periode unseres Landes“²⁶ sowie anschließend einen weiteren Artikel in der Nanjinger Zeitschrift *Religion* „Zur Etablierung eines Systems einer religionswissenschaftlichen Theorie mit chinesischen Sondermerkmalen“.²⁷ Darin wies er darauf hin, dass das Marxsche Opium-Diktum im Kontext einer Aussage stehe, in dem das religiöse Elend als Seufzer und Protestation gegen das wirkliche Elend aufgefasst würde, der Ausdruck „Opium des Volkes“ solle nicht als Zitat aus seinem Kontext gelöst werden und könne mithin nicht als isolierte Definition des Charakters von Religion verstanden werden.²⁸ Weiter argumentierte er, dass die Marxsche Aussage nicht von ihrer sozialen Wirklichkeit, ihrem historischen Kontext und dem kulturellen Umfeld gelöst werden dürfe, wenn man sie richtig verstehen wolle, Marx habe nie im abstrakten Sinne von Religion gesprochen. Nehme man die Aussage als isolierte Maxime, mache man es sich zu einfach, sowohl Marx als auch Lenin hätten religiöse Fragen immer im Hinblick auf die konkreten Notwendigkeiten im Zusammenhang politischen Kampfes behandelt. Und da China sich von Deutschland und Russland unterscheide, müsse man Religion auch chinaspezifisch diskutieren. China habe beispielsweise nie eine Staatsreligion besessen, die ein einzelnes Staats-Kirchenverhältnis hervorgebracht habe. Die religiöse Macht sei stattdessen immer der staatlichen Macht gefolgt. Zudem sei Ethik in China immer sehr stark auf das Diesseits ausgerichtet gewesen und habe sich nicht so sehr in Sehnsucht nach dem Jenseits geäu-

²⁵ Zhang 1982, 85.

²⁶ Luo 1983. Der Titel lehnt sich an den Titel des am 31. März 1982 von staatlicher Seite publizierte Dokument 19, das die neuen Leitlinien der Religionspolitik neu definierte und bis heute den grundlegenden Rahmen der Religionspolitik bestimmt: *Zhonggong zhongyang guanyu woguo shehuizhuyi shiqi zngjiao wenti de jiben guan-dian he jiben zhengce* 中共中央关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策. Übersetzung bei MacInnis 1989, 8–26.

²⁷ Luo 1984.

²⁸ „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes“. Vgl. Marx 1976, 378.

bert. All dies verlange nach einer eigenen Religionstheorie, welche die Besonderheiten Chinas berücksichtige.

Yin Dayi 尹大贻 argumentierte in der gleichen Publikation in einem Aufsatz über „Die Unterschiede in der Religionskritik des jungen Marx und der Religionskritik von Feuerbach“,²⁹ dass Marx die Religion viel stärker vor dem politischen Hintergrund kritisiert habe, wohingegen Feuerbach die Politik vor dem Hintergrund der Religion kritisiert habe, insofern sei die Marxsche Religionskritik viel weniger als bei Feuerbach eine Kritik an der Natur der Religion selbst, sondern nur an dieser insofern sie aus politischen Zuständen folge und somit nur an der Religion als Mittel, um schlechte politische Zustände zu kritisieren, aus denen sie entspringe, und so sei auch das Opium-Diktum zu verstehen. Religion sei in dieser Passage als Reflexion des wirklichen Elendes zu verstehen und habe dort ihre ökonomische Basis. Die betäubende Funktion der Religion sei aus sozio-politischen Ursachen zu erklären, würden diese nicht gelöst, seien die mit der Religion verbundenen Probleme ebenfalls nicht zu lösen.

Luo Weihong 罗伟虹 publizierte in der gleichen Shanghaier Serie zwei Jahre später (1985) einen „Versuch über den historischen Hintergrund der Marxschen Religionstheorie und deren Entwicklung“,³⁰ in dem er darauf hinwies, dass Marx nicht einfach nur als atheistischer Religionskritiker angefangen habe, sich mit Religion zu beschäftigen, sondern als Revolutionär. Kampf gegen die Religion habe daher für ihn im Dienste des politischen Kampfes gestanden. Ginge man von einer unveränderlichen Natur der Religion aus, die in allen Gesellschaften nur eine negative Funktion habe und folge einem solch absoluten abstrakten Konzept, dann verlasse man damit genau das grundlegende Prinzip der Religionsanalyse des marxistischen historischen Materialismus. Ein Zitat des jungen Marx aus seinem Kontext zu lösen und als allgemeingültiges Prinzip auf sämtliche religiösen Phänomene und Fragen anzuwenden, entspräche gewiss nicht dem ursprünglichen Sinn von Marx und verwirre nur die Gedanken.

Auch Bischof Ding Guangxun 丁光训, Vorsitzender der protestantischen Drei-Selbst-Bewegung, Präsident des Chinesischen Christenrates, Vizevorsitzender des Komitees der Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes der Provinz Jiangsu, später Präsident des Nanjinger Theologischen Seminars und Vizepräsident der Nanjing Universität brachte sich 1985 mit einem in Nanjing publizierten Artikel in diese Debatte ein, in dem er entschieden vertrat, dass die Opium-Aussage nicht die ursprüngliche Ansicht von Marx über Religion widerspiegele, ja gar, dass diejenigen, die das behaupteten, die Vollständigkeit der Lehre betrügen und verdecken würden und das Ganze nicht begreifen könnten.³¹ Diese Aussage sei von einigen Leuten isoliert, überbewertet und verabsolutiert wor-

²⁹ Yin 1983.

³⁰ Luo 1985.

³¹ Ding 1998, 399, 405.

den, dabei komme sie im Gesamtwerk von Marx nur ein einziges Mal vor, stehe in einem ganz anderen diskursiven Zusammenhang und sei in ähnlicher Weise auch schon von anderen Denkern vorher geäußert worden, Marx habe also nur einen seinerzeit gängigen Ausdruck an einer Stelle einmal verwendet. Diesen Satz nun als die große Entdeckung Karl Marx' hinzustellen und ihn zum Zentrum seiner Religionstheorie zu machen, entspringe nicht nur einem unglücklichen fehlerhaften Wissen, sondern erniedrige die marxistische Theorie im Kern zu bourgeoiser Bildung und einem Niveau, das den ersten Anfängen des Nachdenkens über Religion entspreche.

1986 veröffentlichte der ehemalige anglikanische Priester und Stellvertretende Leiter der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften Zhao Fusan 赵复三 einen Artikel, in dem er fragte, wie denn nun die Natur von Religion schließlich zu verstehen sei.³² Darin plädierte er auch dafür, von der besonderen Situation Chinas her zu verstehen, wie Religion zu verstehen sei. Er wies ebenfalls darauf hin, dass die Auffassung, dass Religion Opium des Volkes sei, in Deutschland schon vor Marx eine verbreitete Ansicht gewesen sei. Andere Denker wie Goethe, Heine, Hegel und Feuerbach hätten ganz ähnliche Gedanken schon früher geäußert. Was Marx da aufgegriffen habe, habe nicht die Natur der Religion definieren wollen, die übliche Lesung dieser Marxstelle treffe daher weder die ursprüngliche Bedeutung, noch sei sie der Wirklichkeit der Religionen in China angemessen. Religion habe oftmals eine vorantreibende Wirkung und könne nicht allein auf eine betäubende Wirkung reduziert werden. Nur wenn Theorie und Wirklichkeit zusammen berücksichtigt würden, könne man eine positive Wirkung in der Vollendung der sozialistischen Reformen von Religion voll zur Geltung bringen. Die ursprüngliche deutsche Formulierung „Opium des Volkes“ besage, dass es (genitivisch) das Opium *des* Volkes sei, und auch in der Formulierung von Lenin sei nirgends die Rede von Betäubung. Opium sei in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Europa ein wertvolles schmerzlinderndes Heilmittel gewesen, das Schmerzpatienten geholfen habe, ihre Not zu ertragen, wenn es keinen anderen Weg mehr für sie gegeben habe. Gleichermaßen wendeten sich arme Leute der Religion zu, um ihre Not zu ertragen. Diese Auffassung unterscheide sich von dem späteren Verständnis von Opium als giftiger Droge. Dass die Opium-Aussage isoliert von ihrem Kontext betrachtet worden sei, liege möglicherweise daran, dass man sonst sich vielleicht hätte fragen müssen, ob denn der chinesische Sozialismus womöglich nicht so verschieden von den früheren Gesellschaftsformen sei, da das Seufzen der unterdrückten und elenden Kreaturen sich immer noch Ausdruck in Religionen verschaffe.

Nachdem wir bereits im 1985 publizierten Beitrag Bischof Tings die südliche Position mit großem Selbstbewusstsein vorgetragen fanden, sehen wir hier nun einen zwar in Shanghai gebürtigen und christlichen, aber nach seiner Shang-

³² Zhao 1986.

haier Ausbildung von 1947 an in Beijing tätigen Religionsforscher in einer der namhaftesten Beijinger akademischen Zeitschriften mit großer Emphase eine südliche Position vortragen. Dies spiegelt einerseits das Kräftegleichgewicht in der Debatte wider, in der die südlich-liberale Position sich zunehmend behauptete. Andererseits ist Zhao Fusan mit seinen „abweichenden“ Ansichten vielleicht eher als Ausnahme zu bewerten, er wurde nach seiner Kritik am brutalen Vorgehen der Regierung gegen die Studenten auf dem Platz des Himmlischen Friedens all seiner hochrangigen politischen Ämter enthoben und lebt und arbeitet seit 1989 in den USA.

Die Diskussion um die Bedeutung des Opiumbegriffs setzte sich noch bis weit ins erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts fort, der „Opiumkrieg“ aber ging Mitte bis Ende der 80er Jahre in dem Maße zu Ende, in dem die Diskussion Bestandteil eines erweiterten und konsolidierten akademischen religionswissenschaftlichen Diskurses innerhalb gesicherter Institutionen wurde und nicht mehr ein existentielles Ringen um die orthodoxe Grunddefinition von Religion und einen damit verbundenen Kampf um die Richtung von Religionspolitik und die Formen der Reinstitutionalisierung von religiöser Lehre und Praxis darstellte.³³ Befürworter der konservativen Position wie Jiang Ping, der 1986 noch darauf beharrte, dass kein Standpunkt gebilligt werden könne, „der den Satz ‚Religion ist das Opium des Volkes‘ für überholt betrachtet“,³⁴ erscheinen zunehmend als Individualpositionen in Zeitschriftenartikeln, offiziellere Publikationen in Monographieform vermeiden allzu radikale und entschiedene Positionen. Im 1981 in Shanghai erschienenen *Lexikon der Religionen (Zongjiao cidian)* wird im Eintrag zu „Religion“ (*zongjiao*) als eine der Funktionen von Religion zwar noch deren betäubender Effekt und deren lähmende Wirkung auf den Kampfsgeist des Volkes genannt, der Opiumbegriff wird jedoch vermieden. Gleichzeitig steht dort auch bereits, dass Religion manchmal auch zum Widerstand verwendet werden könne.³⁵ Wie bereits erwähnt, wird die Opiumdefinition in offiziellen Dokumenten ab 1982 weder zitiert noch sinngemäß paraphrasiert. Sie wird allenfalls als eine unter vielen anderen Funktionen von Religion aufgezählt. Im 1988 von Luo Zhufeng herausgegebenen Religionsteil der Wissensenzyklopädie *Da baike quanshu* hat das Stichwort „Religion“ (*zongjiao*) zwar keinen eigenen Eintrag (nur „Religionswissenschaft“, *zongjiaoxue*, und die „evolutionäre Geschichte von Religion“, *zongjiao yanhuashi*),³⁶ dafür wird Religion in der Einleitung ausführlich eingeführt, indem auf ein Faktorenmodell Bezug genommen wird. Religion bestehe demnach aus den Aspekten von Glau-

³³ Siehe dazu und zu einer detaillierten Zusammenfassung des „Opiumkrieges“, der ich in meiner eigenen Darstellung der Positionen im Wesentlichen gefolgt bin, Duan 2008. Vgl. auch die Darstellung noch weiterer, auch späterer, Positionen bei Gänßbauer 2004, 232–245.

³⁴ Jiang 1986, 9 und 13, angeführt bei Gänßbauer 2004, 240.

³⁵ Ren 1981, und auch noch in der dritten Auflage³1985, 713.

³⁶ Luo 1988.

ben, moralischen Regulationen, Ritual, Gemeinschaft etc.³⁷ Im Abschnitt zu Religion in der Ansicht des historischen Materialismus wird dann als eine der Funktionen von Religion unter anderen auch deren von Machthabern angewandte, den Geist betäubende und kontrollierende Funktion zweimal genannt.³⁸ Im von Ren Jiyu 1998 herausgegebenen *Großen Lexikon der Religionen* steht unter dem Stichwort „Religion“ ein Verweis auf die Einleitung, in der nun, zehn Jahre später, ein sehr viel umfangreicherer und differenzierterer Einführungsartikel zu Religion steht, der die westlichen religionswissenschaftlichen Ansätze voll mit einbezieht.³⁹ In der Einleitung zu seinem richtungweisenden Buch über *Religionsprobleme im Zeitalter des Sozialismus in China* von 1987 zitiert der liberale Religionspolitiker Luo Zhufeng Marx mehrfach mit Aussagen zur Religion, erwähnt aber die Opium-Passage nicht, auch nicht sinngemäß.⁴⁰ Erst in der Schlussfolgerung, und dort dann nochmals ausführlich, diskutiert er, warum diese Aussage nicht adäquat die Funktion von Religion beschreibe. Die Diskussion um die grundlegende Natur und den Charakter von Religion bewegte sich stattdessen von der Mitte der 80er Jahre hin zu einem Verständnis von Religion als „Kultur“ und befreite sich damit aus dem ausschließlich politisch bestimmten Rahmen marxistischer Orthodoxie, innerhalb dessen die Diskussion sich bis dahin bewegt hatte, hin zu einem sehr breiten Verständnis von Religion, das nun unterschiedlichste Ansätze erlaubte.⁴¹ In späteren einführenden Publikationen zu Religion taucht die Opiumdefinition weiterhin auf, wenngleich in reflektierter Form. In dem weit verbreiteten Lehrmaterial Lai Yonghais für den religionswissenschaftlichen Studiengang der Nanjing Universität etwa, das 1989 publiziert wurde, findet sich noch in der revidierten Fassung von 2004 in einem Kapitel dazu, was Religion sei, unter anderen auch die Opiumdefinition von Marx angeführt mit dem Hinweis darauf, dass diese Stelle unterschiedlich ausgelegt werde, die beiden verschiedenen Grundpositionen werden dann referiert, von einem Konsens in der Opiumfrage kann also keine Rede sein, auch nicht in offiziellen Publikationen.⁴²

Der „Opiumkrieg“ wird von manchen Forschern als Bedingung dieser Befreiung oder dieses Wandels aufgefasst, der nach jahrzehntelanger marxistischer Religionsforschung zu kulturwissenschaftlichen Forschungsansätzen führte.⁴³ Methodisch wurde dieser Wandel zu einer „modernen“ Religionsforschung jedoch ganz traditionell als Auslegung der orthodox marxistischen Religionskritik vollzogen. Diese Auslegung fand auf fünf Ebenen statt, auf der Wortebene, auf der Satzebene, im textuellen, im intertextuellen und im diskursiven Kontext. Sie

³⁷ Luo 1988, 1.

³⁸ Luo 1988, 4.

³⁹ Ren 1998.

⁴⁰ Luo 1987.

⁴¹ He/Chung/Lee 2008, 165–167; Duan 2008, 89.

⁴² Lai 2004, 46–47.

⁴³ Duan 2008, 89.

entspricht darin den philologischen Auslegungen, wie wir sie aus vormoderner Zeit in der Exegese konfuzianischer Klassiker kennen, die während der Qingzeit (1644–1911) ihren Höhepunkt in der philologischen Gelehrsamkeit der *kaozhengxue* 考證學 hatte. Auf der Wortebene wurde die historische Bedeutung des Wortes „Opium“ diskutiert, ob es als Gift, als Droge, als Narkotikum, als Schmerzlinderungsmittel oder als Medizin zu verstehen sei. Religion wäre demnach von Marx als Mittel aufgefasst worden, welches das Volk nur betäuben sollte oder als Mittel, das deren Not lindern sollte oder sogar als Mittel, welches das Volk durch Schmerzlinderung auch heilen und gar revolutionstauglich machen sollte. Auf der Satzebene wurde diskutiert, ob „Opium *des* Volkes“ im Sinne Lenins verstanden werden sollte als „Opium für das Volk“, als ein Mittel, das von den Herrschenden kontrolliert und verabreicht wurde, um das Volk zu unterdrücken, oder ob „Opium *des* Volkes“ genetivisch als ein Mittel zu verstehen sei, das dem Volk gehörte, von ihm kontrolliert und eingesetzt wurde, um der Unterdrückung zu widerstehen und ihrem Protest geradezu Ausdruck zu verleihen. Im textuellen Kontext wurde die Aussage im Zusammenhang mit den beiden vorangehenden Sätzen gelesen, in welchen Religion als Ausdruck und Protestation gegen das wirkliche Elend hingestellt wurde, als Seufzer der bedrängten Kreatur, als Gemüt einer herzlosen Welt und als Geist geistloser Zustände, also durchaus als ein Leuchten in der Dunkelheit. Im intertextuellen Kontext wurde die Passage, ganz im Sinne der *kaozhengxue*, im Kontext von Parallelstellen im Werk von Karl Marx gelesen, die ebenfalls Äußerungen zu Religion enthielten. Keine dieser Parallelstellen negierte Religion so radikal wie die negative Auslegung der Opium-Aussage es jahrzehntelang suggerierte. Im diskursiven Kontext wird die Aussage, Religion sei das Opium des Volkes, auf ähnliche frühere Äußerungen von Zeitgenossen von Marx zurückgeführt und entsprechend gelesen. Marx hatte Heinrich Heine 1843 kennen gelernt, ein Jahr bevor Marx die Opium-Aussage formulierte. 1840 hatte Heine seine Denkschrift gegen Ludwig Börne veröffentlicht, in der er schrieb: „Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden... Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goss, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben!“⁴⁴ In diesem diskursiven Kontext wurde Religion trotz der typisch Heineschen ironischen Note als etwas durchaus Heilsames verstanden.

Die Opiumdebatte zeigt, wie durch eine politische Vorgabe aus der Zentrale, die Religionskritik zu ändern, ein konzeptioneller Freiraum entstand, der von unterschiedlichen Gruppen in staatlichen Institutionen je unterschiedlich genutzt wurde, um eine neue offizielle kritische Definition von Religion zu entwickeln. Der Aushandlungsprozess um diese unterschiedlichen Neuentwürfe aber fand als komplexe Exegese eines Kanons innerhalb eines Regelsystems mit

⁴⁴ Heine 1979, 364: 17–20.

genau festgelegten Klassifikationen und Begrifflichkeiten statt, wie dies seit tausenden von Jahren in China üblich war. Religionskritik als Bestandteil der Orthodoxie ist nicht frei. Sie ist auch zwischen den Religionskritikern in den Institutionen der religionskritischen Orthodoxie Gegenstand permanenter Kritik.

Andere Wege

Selbstverständlich war die Opiumdebatte nicht der einzige Weg zur Modernisierung des Religionsdiskurses und der Religionskritik in China. 1982 wurden zwei wesentliche Signale gesetzt, die unabhängig von dieser Debatte entwickelt worden waren und zwei andere wichtige Diskurse in Gang setzten.

Zum einen wurde bereits 1979 in einem Dokument zur Religionsfreiheit auf ein Beschreibungsmodell von Religion zurückgegriffen, das in den 50er Jahren entwickelt und propagiert worden war und Religion nicht eindimensional als Opium (Marx) oder als Illusion (Engels) beschrieb, sondern als ein Kompositum aus fünf Charakteristika (*wuxing* 五性). Religion galt danach als langfristig (*changqi xing* 长期性), massenbezogen (*qunzhong xing* 群众性), nationalitätenbezogen (*minzu xing* 民族性), international (*guoji xing* 国际性) und komplex (*fuza xing* 复杂性).⁴⁵ Dieses Modell folgte dem allgemeineren neuen politischen Ansatz, nach dem Tod Maos und dem Sturz der politisch linksradikalen Viererbande 1976 gegen ultralinken Dogmatismus vorzugehen und „die Wahrheit in den Tatsachen zu suchen“, was bedeutete, methodisch wieder stärker empirisch und philologisch-historisch vorzugehen als theoretisch und ideologisch. Die Natur von Religion sollte nicht mehr nur vom Bewusstsein her erklärt werden, sondern von ihren historischen gesellschaftlichen Merkmalen und Funktionen. 1954 hatte Li Weihai 李维汉 (1896–1984), einer der frühesten Parteimitglieder und Hauptverantwortlichen in der Formulierung der Minderheitenpolitik nach 1949, bereits drei dieser fünf Merkmale in einem Dokument definiert, welches vom Zentralkomitee der KP herausgegeben die Ergebnisse der ersten großen Untersuchung zu den Minderheitenreligionen von 1952 publik machte.⁴⁶ 1958 und 1960 wurden die fünf Merkmale dann auf zwei nati-

⁴⁵ Vgl. „Document 2“ bei MacInnis 1989, 30.

⁴⁶ Vgl. Li angeführt bei Gänßbauer 2004, 214, Fn. 743. In diesem Dokument schreibt er gegen Ende: Obiges ist die äußerst vorsichtige und durch und durch respektvolle Haltung, welche wir gegenüber Minderheitenreligionen einnehmen müssen. Eben weil einige Genossen an einigen Orten den langfristigen, nationalitätenbezogenen und internationalen Charakter der oben genannten Minderheitenreligionen nicht verstehen, deshalb sind Fehler aus Überstürzung und Voreiligkeit entstanden 以上就是我们对少数民族的宗教必须采取十分谨慎和认真尊重的态度的根据。若干地方的若干同志，就是因为不了解上述的少数民族宗教的长期性、民族性、国际性，因而发生了急躁冒进的错误。 Vgl. Li 2011.

onalen Konferenzen zur Religionsarbeit verbreitet.⁴⁷ Es wurde während der Kulturrevolution auf ein negatives 3-Faktoren-Modell von reaktionär (*fandongxing* 反动性), hohl (*xuweixing* 虛偽性) und betrügerisch (*qipianxing* 欺騙性) reduziert, manchmal, um die Fünffzahl zu wahren, mit den beiden zusätzlichen Charakteristika klassenbezogen (*jiejixing* 階級性) und rückständig (*luohouxing* 落后性) und der stärkeren Variante gefährlich (*weihaixing* 危害性) statt nur betrügerisch.⁴⁸ Im religionspolitischen Dokument 19 von 1982 (siehe folgender Abschnitt) wurde diese in den 50er Jahren entwickelte nach Merkmalen strukturierte Religionsauffassung wieder aufgenommen,⁴⁹ einzelne Faktoren wurden systematisch in eigenen Abschnitten ausgeführt, und die daraus folgenden Konsequenzen für die Religionspolitik wurden dargestellt. Eine Reflexion in der Entwicklung der Religionstheorie fand dieses neu belebte Faktorenmodell in der Religionsdefinition des Beijinger Religionsforschers Lü Daji, welcher in seinem einflussreichen Buch *Zongjiaoxue tonglun* 1982 eine Klassifikation von Religion in vier Grundfaktoren (*jiben yaosu* 基本要素) vornahm: Konzepte und Erfahrung als zwei innere und Praktiken und Institutionen als zwei äußere.⁵⁰ Lüs Religionsmodell hatte eine große Wirkung auf die religionswissenschaftliche Diskussion, markierte eine grundlegende Neuorientierung und den Anfangspunkt einer ganz neuen chinesischen Religionswissenschaft. Er überarbeitete dieses frühe Buch gemäß den großen Veränderungen in der Religionsdebatte und -politik bis 1986, publiziert wurde es aber erst 1989.⁵¹ Dort stellt er ganz unterschiedliche Religionsdefinitionen nebeneinander, das Opiumzitat ist auch darunter, in seiner Diskussion dazu betont er aber, dass die betäubende Funktion, welche Religion haben könne, ebenso auch von anderen Dingen ausgehe und somit zwar auch in Religion liege, aber kein distinktives Merkmal von Religion sei, was deren einmalige Natur abgrenzend definiere. Außerdem sei Opium nur eine symbolisierende Metapher (*xingxianghua de biyu* 形象化的比喻), eine sehr treffende Metapher zwar, aber als solche eben keine wissenschaftliche Definition.⁵² So übernahm also selbst Lü Daji, einer der Hauptopponenten der südlichen Positionen, schon einige Jahre später deren liberale Religionsdefinition. 1997 und 98 wurde das Buch in weiterer Überarbeitung neu aufgelegt, behielt aber das 4-Faktoren-Modell bei.⁵³ (Das Opiumargument der früheren Ausgabe wurde beibehalten, aber gekürzt.)⁵⁴ Der Grundansatz, Religion in eine Anzahl von Faktoren aufzuteilen, war selbst nicht neu, wie wir oben gesehen

⁴⁷ Fällman 2010, 954.

⁴⁸ Dai 2001, 47.

⁴⁹ Vgl. „Document 1“ bei MacInnis 1989, 11.

⁵⁰ Lü 1989, 69–71, 85.

⁵¹ Lüs Nachwort zur 1989er Ausgabe, 884.

⁵² Lü 1989, 61–61.

⁵³ Lü 1998, 76–77.

⁵⁴ Lü 1998, 67–68.

haben. Er lag bereits dem Modell der fünf Merkmale von 1958 zugrunde, auf das nun auch offiziell zurückgegriffen wurde. Mit dem Modell Lüs lag 1982 allerdings zum ersten Mal ein Multifaktorenmodell vor, das nicht politische, sondern religionswissenschaftliche Faktoren zur Definition von Religion verwendete. Damit öffnete es die Religionsforschung für Ansätze aus Religionssoziologie, Religionspsychologie und anderen Ansätzen moderner westlicher Religionswissenschaft, welche die innerchinesische Forschung und Diskussion deutlich erweiterte.

Zum anderen wurde auf Initiative des damaligen Generalsekretärs der KPCh, Hu Yaobang, das so genannte Dokument 19 erarbeitet, das am 31. März vom Zentralkomitee erlassen und am 16. Juni im Parteiorgan *Rote Flagge* publiziert wurde. Darin werden in zwölf Abschnitten theoretische Erklärungen zu Religion sowie ein Überblick über Religionen in China gegeben, das vergangene und gegenwärtige Verhältnis von Religion und chinesischem Staat dargestellt, verschiedene Aspekte der staatlichen Religionspolitik definiert, wie der Umgang mit und die Erziehung von religiösen Spezialisten, die Verwaltung religiöser Gebäude, religiöse Organisationen, der unbedingte Atheismus von Parteimitgliedern, religiöse Minderheiten, kriminelle Aktivitäten und Aberglauben unter dem Deckmantel der Religion sowie die internationalen Beziehungen chinesischer Religionen. Damit wurden Grundsätze ausformuliert, die bis heute politisch richtungweisend sind, insbesondere die Akzeptanz einer Fortexistenz der Religionen im Sozialismus, welche eine Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionen nicht nur als möglich in Aussicht stellte, sondern in diesem Dokument auch schon konkret in ihren Grundlinien beschrieb.⁵⁵ Für die Entwicklung des Religionsdiskurses zentral waren die *topoi* der Religionsfreiheit, welche seit 1979 offiziell verkündet und 1982 auch in Artikel 36 der neuen Verfassung festgeschrieben wurde,⁵⁶ der Langlebigkeit von Religion sowie der aktualisierten Unterscheidung zwischen Religion und Aberglauben, die ebenfalls seit 1979 öffentlich diskutiert wurde.⁵⁷

„Aberglauben“ (*mixin* 迷信)

Um einen dieser diskursiven Stränge in seinem Wandel zu verfolgen und gleichzeitig eine andere öffentliche Diskursform aus den frühen 80er Jahren vorzustellen, möchte ich im Folgenden einen Artikel darstellen und analysieren,

⁵⁵ Zu einer kurzen Einführung und Übersetzung des Dokuments siehe MacInnis 1989, 8–26. Eine Diskussion zum christlichen Kontext findet sich bei Gänßbauer 2004, 77–87.

⁵⁶ Siehe dazu das erste öffentliche Dokument, übersetzt als „Document 2“ bei MacInnis 1989, 26–32 sowie die Übersetzung des Artikel 36 als „Document 4“ bei MacInnis 1989, 34–35.

⁵⁷ Siehe dazu das erste öffentliche Dokument, übersetzt als „Document 3“ bei MacInnis 1989, 32–34.

der, programmatisch am Anfang eines Buches *Zum Verhältnis von Religion und Atheismus* positioniert, 1983 von Ya Hanzhang 牙含章 (1916-1989) zunächst auf einer Konferenz in Xiamen vorgetragen und dann in jenem 1984 fertig gestellten und 1985 publizierten Buch veröffentlicht wurde. In diesem Artikel, in dem Ya „Nochmals diskutiert, wie die Grenzen zwischen Religion und feudalistischem Aberglauben klar gezogen werden könnten“,⁵⁸ korrigiert er die Ansichten, die er 1981 in einem Artikel zum gleichen Thema „Wie die Grenzen zwischen Religion und feudalistischem Aberglauben klar gezogen werden könnten“,⁵⁹ publiziert hatte, im Lichte der Praxis der dazwischen liegenden Jahre, die erweisen habe, dass der Kampf gegen den Aberglauben langfristig und komplex sei, was eine weitere theoretische Vertiefung der Frage notwendig mache.⁶⁰ Nirgends in dem Artikel erwähnt Ya die Opiumdiskussion, die genau in dieser Zeit virulent war, ein offensichtlich von diesem Thema losgelöster Diskurs, stattdessen bezieht er sich auf den Diskurs der Religionsfreiheit, zu welchem dieses Thema gehört, denn es ist die Grenze der Religionsfreiheit, welche hier durch den Begriff des „Aberglaubens“ gesetzt ist. Ein anderes damit verbundenes Thema ist der Religionsmissbrauch zu politischen, kriminellen oder ausbeuterischen Zwecken, auch hier werden Grenzen definiert, die Ya ebenfalls am Anfang seines Artikels nochmals in Erinnerung ruft, um sie mit dem Thema Religionsfreiheit zu verknüpfen: Erst die erfolgreiche Beseitigung des Religionsmissbrauchs ermögliche dem Volk wirkliche Glaubensfreiheit, inklusive die Freiheit, nicht an Religion zu glauben.⁶¹ Nach einer langen grundlegenden Einführung in erlaubte und verbotene religiöse Aktivitäten taucht in Abschnitt 3 auf Seite elf schließlich der Begriff *mixin* (Aberglauben), den gegenüber Religion abzugrenzen das Thema des Artikels ist, zum ersten Mal auf. Das eigentliche Thema des Artikels wird dann auf den verbleibenden dreieinhalb Seiten abgehandelt. „Feudalistischer Aberglauben“ sei ein besonderes Problem für China, das im Ausland zwar auch existiere, aber doch in sehr viel geringerem Maße. Da feudalistischer Aberglauben nicht mit Religion identisch sei, falle er auch nicht in den Bereich der Politik der Religionsfreiheit, Freiheit würde diesem daher nicht zugestanden. Religion und Aberglauben besäßen jedoch auch Gemeinsamkeiten, dass sie beispielsweise beide aus der Wurzel religiöser Weltanschauungen entstünden, welche Ya charakterisiert als den Glauben an Dämonen und Geister, an eine vergangene gegenwärtige und zukünftige Welt, an Paradies(e) und Hölle(n) sowie an ein vorherbestimmtes Schicksal. Da alle, die abergläubische Geschäfte betrieben, als Betrüger und Ausbeuter anzusehen seien, müsse gegen diese vorgegangen werden. Ya unterscheidet im Kampf gegen den Aberglauben jedoch strikte Maßnahmen, welche gegenüber Parteimitgliedern ergriffen werden müssten, von mildereren und abzuwägenden, welche

⁵⁸ Ya 1985.

⁵⁹ Ya 1981.

⁶⁰ Ya 1985, 1.

⁶¹ Ya 1985, 7–8.

gegenüber dem normalen Volk anzuwenden seien. Innerhalb des normalen Volkes differenziert er weiterhin Gruppen, welche man gewähren lassen solle. Blinde, welche in ärmlichen Verhältnissen aufwachsen und selbst innerhalb des Aberglaubengeschäfts von ihren dasselbe Geschäft betreibenden Kollegen unterdrückt und ausgebeutet würden und ein sehr bitteres Leben führten, solle man wie normale Arbeiter behandeln. Die anderen müsse man umerziehen und davon überzeugen, am normalen Produktionsprozess teilzunehmen. Würden sie allerdings keine Einsicht zeigen und darüber hinaus andere womöglich gesundheitlich oder materiell gefährden, müsse man gesetzliche Maßnahmen anwenden. Ya beschließt seinen Artikel mit einem Teil, in welchem er das Problem diskutiert, wie Fälle behandelt werden sollten, in welchen Religion und Aberglauben unmittelbar miteinander zusammenhängen und untrennbar miteinander verbunden seien. Hier liefe man Gefahr, Fehler zu wiederholen, welche man in der Kulturrevolution gemacht habe. Besonders in Gebieten nationaler Minderheiten würden in Krankheitsfällen Heilungen oftmals von religiösen Spezialisten in religiösen Ritualen vollzogen. Schicksalsdeutung sei in solchen Gebieten ebenfalls oft Bestandteil der religiösen Praxis. Wenn nun diese aus einem Gemisch von Religion und Aberglauben bestehenden Handlungen als abergläubische gesetzeswidrige Geschäfte verboten würden, was zur Folge hätte, dass in den entsprechenden Tempeln ein Kampf um diese Verbote begonnen werden müsse, dann würde dies zur Zerstörung des sozial und politisch stabilisierenden religiösen Gemeinschaftsaspekts führen und eine angespannte Atmosphäre schaffen. Und in Wirklichkeit könne man die von religiösen Spezialisten ausgeführten abergläubischen Aktivitäten gar nicht unter Kontrolle bekommen, sondern triebe sie nur in den Untergrund. Weil viele der nationalen Minderheiten diesen Aberglauben noch brauchten, und sie sich noch nicht über die Notwendigkeit der Abschaffung desselben bewusst seien, müsse man ihnen noch etwas Zeit geben, es sei in diesen Fällen nützlich, noch eine Weile abzuwarten. Ya zitiert darauf eine alte Redeweise, die besagt, man solle, wenn man zwei Übel vor sich habe, das geringere wählen, habe man zwei nützliche Dinge vor sich, solle man das schwerwiegendere wählen. Momentan hätten sich bei vielen nationalen Minderheiten die religiösen Gemeinschaften gerade etwas stabilisiert, da solle man die mit religiösen Praktiken verbundenen abergläubischen Handlungen zunächst einmal nicht anrühren und als einen Bestandteil der religiösen Handlungen behandeln, so Yas Klassifikationsvorschlag. Besonders im Hinblick auf die nationalen Minderheiten solle man sie noch eine Weile existieren lassen. Nach einigen Jahren, wenn die Modernisierung Chinas große Erfolge zeige und das politische, intellektuelle und wissenschaftliche Niveau der Menschen merklich gestiegen sei, würde sich auch der religiöse Glaube der Menschen allmählich ausdünnen, und entsprechend würden auch die mit religiösen Praktiken verbundenen abergläubischen Handlungen abnehmen. Ya schließt seinen Artikel mit dem Blick auf die größeren Zusammenhänge. Dass schließlich Religion und Aberglauben gänzlich verschwunden sein würden, das sei dann eine Angelegen-

heit für die Zeit nach dem Sieg zur globalen Herrschaft des Proletariats. Darüber jetzt schon zu sprechen, sei nicht nur verfrüht, es sei auch nutzlos, deshalb solle man nicht zu viel darüber sprechen.⁶² Die Ausführungen des Artikels seien lediglich seine persönlichen unreifen Ansichten, er sei dankbar um Kritik und Hinweise auf Fehler.

In den 80er Jahren war die Diskussion um „Aberglauben“ so gut wie erloschen. Für den akademischen Diskurs war diese Kategorie uninteressant, wir finden sie zwar in einigen Lehrbüchern wie etwa dem *Zongjiaoxue yuanli (Prinzipien der Religionswissenschaft, 1986, 21988)* von Chen Linshu, wo sie mit Magie (*wu-shu*) und Urreligion in eins gesetzt werden. Am Ende plädiert Chen, genau wie Ya, auch für größere Geduld mit nationalen Minderheiten.⁶³ In anderen Lehrbüchern wie Lai Yonghais *Zongjiaoxue gailun (Einführung in die Religionswissenschaft, 1989, 22004)* hingegen wird das Wort *mixin* nicht ein einziges Mal verwendet, obwohl ein ganzes Kapitel von Magie handelt.⁶⁴ In anderen akademischen Werken wie etwa in Lü Dajis *Zongjiaoxue tonglun* wird *mixin* nur nebenbei im Zusammenhang mit apokryphen *chenwei*-Schriften („und anderem Aberglauben...“) erwähnt, als generischer Allgemeinbegriff erscheint *mixin* dort umgangssprachlich und deskriptiv und wird auch gleich illustriert.⁶⁵ An der entscheidenden systematischen Stelle wird der Begriff dann aber gerade nicht als analytische Kategorie verwendet, sondern dort werden als Gegensatz zur religiösen Normativität konterrevolutionäre zerstörerische und gesetzeswidrige, kriminelle Bewegungen genannt.⁶⁶ In den einschlägigen Religionslexika (Ren 1981, 31985; Luo 1988, Ren 1998) gibt es keinen Eintrag zu *mixin*. Dies mag daran liegen, dass die Lexika religionshistorische Begriffe gegenüber systematischen Begriffen bevorzugen, was an der Instabilität der Bedeutungen systematischer Begriffe in China liegen mag, deren Definition dem Wandel der sich permanent ändernden religionspolitischen Vorgaben unterworfen ist. So sind auch

⁶² Dass es womöglich Unglück bringe, sagt er nicht, spielt aber vielleicht ironisch mit dieser Implikation, indem er die umständliche Formulierung „*qi bu hao de fu zuoyong*“ 起不好的副作用 (bringt keinen positiven Effekt) verwendet, welche, wenn man das Graphem *fu* 副 durch das gleich lautende und graphisch ganz ähnliche Graphem *fu* 福 (Glück) ersetzte, verstanden werden könnte als: bringt den Effekt nicht guten Glücks.

⁶³ Chen 1988, 92–95. 2003 publizierte Chen zusammen mit Chen Xia 陳霞 eine erweiterte Edition, in welcher Chen sein altes Kapitel etwa auf die Hälfte reduzierte. *Mixin* ist als Begriff aber noch enthalten, und die Kriterien für die Unterscheidung von Religion und Aberglauben sind auch im Wesentlichen von ihm übernommen, vgl. Chen/Chen 2003, 69–70.

⁶⁴ Lai 2004, mit Magiekapitel auf S. 119–126.

⁶⁵ Lü 1989, 569–570.

⁶⁶ Lü 1989, 808.

die Stichworte „Atheismus“ (*wushen lun*) oder „häretische Lehren“ (*xiejiao*) absent in den Lexika.⁶⁷

Auch im politischen Diskurs wird „Aberglauben“ nicht diskutiert. Am 15. März 1979 wird in der Parteizeitung *Renmin Ribao* (*People's Daily*) ein Artikel zum Verhältnis von Religion und feudalem Aberglauben veröffentlicht,⁶⁸ der als klärende Antwort auf vermeintliche Leserfragen nach diesem Verhältnis eingeführt wird. Religion wird hier noch ganz explizit als Opium bezeichnet, „that drugs the people's spirit, which is used as a tool by the exploiting classes in their domination of the people. Marxists have consistently opposed religion in any form.“⁶⁹ Gleichzeitig wird aber die Religionsfreiheit betont, die hier auch mit dem Thema Aberglauben assoziiert ist. Religion wird definiert als weltweite Religion mit Schriften, Glauben, religiösen Zeremonien, Organisationen, einer langen Geschichte und großem Einfluss etc. Aberglauben wird dagegen von Schamanen und Zauberern durchgeführt, welche magische Praktiken, Divination, Physiognomie, Fengshui, Fürbitten und Exorzismus betreiben. Diese Aktivitäten müssten unterdrückt werden. Gleichwohl wird auf den Unterschied zwischen antagonistischen und nicht antagonistischen Widersprüchen hingewiesen, was die Notwendigkeit des politischen Kampfes gegen die Aktivitäten ein wenig mindert, da sie vom Volk ausgehen und nicht vom Feind. Der Artikel ist typisch darin, dass er rein klärenden Charakter hat, eher deskriptiv als analytisch vorgeht und nicht eine kontroverse Position vorträgt. Aberglauben ist auch in den 80er Jahren kein wirklich eigenes Thema, sondern wird manchmal im Zusammenhang mit Religionsfreiheit oder der Auseinandersetzung von Religion und Wissenschaft erwähnt, oft taucht er aber in diesen Zusammenhängen auch nicht auf und wirkt geradezu wie ausgespart. In diesen Zusammenhängen mag dann von idealistischen, feudalen und falschen Weltansichten die Rede sein, ohne dass das Wort „*mixin*“ erwähnt wird.⁷⁰

Ya Hanxin steht mit diesem Artikel also, so scheint es mir, nicht mitten in einem lebendigen Diskurs zum Aberglauben, sondern formuliert eine Position, die er qua seines Amtes vorträgt bzw. korrigiert. Er diskutiert die deutlich liberale Position, die er vorschlägt, nicht mit anderen Kollegen, sondern nur mit sich selbst.

Nun ist Ya eben nicht ganz unbeschrieben. In Gansu geboren, studierte er 1936, mit 20 Jahren, in Gansu im Labrang Kloster in Xiahe und in Tibet im Drepung Kloster in Lhasa tibetischen Buddhismus sowie die Geschichte des Lamaismus und der Tibeter. 1938 ging er nach Yan'an, welches nach dem Langen Marsch 1935 bis 1948 die politische und militärische Basis der Kommunistischen Partei Chinas war, und trat in die KP ein. Danach setzte er sein Studium der Tibetolo-

⁶⁷ Siehe dazu auch Zhang/Chen/Peng 2001, 229.

⁶⁸ Übersetzt als „Document 3“ bei MacInnis 1989, 32–34.

⁶⁹ MacInnis 1989, 33.

⁷⁰ Vgl. etwa Yin 1984, 57.

gie und Volksreligionen fort und wurde u.a. stellvertretender Leiter des Forschungsinstituts für nationale Minderheiten. Nach der Gründung der VR China wurde er zum Sonderbeauftragten in Linxia, seinem Heimatbezirk in Gansu, in dem viele Angehörige der islamischen Hui-Nationalität leben. 1951 zog er von Qinghai nach Tibet, wo er eine hohe politische Position einnahm und wurde nach 1958 stellvertretender Präsident der Universität der Inneren Mongolei sowie stellvertretender Leiter des chinesischen Atheismusverbandes und auch Leiter des Nationalitäteninstituts der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften in Beijing und hatte weitere leitende Rollen in der Nationalitätenpolitik inne. Er hat als Tibetexperte einerseits Biographien des Dalai Lama und des Panchen Lama publiziert, andererseits als Religionspolitiker Bücher zu Fragen von Atheismus und Religion.⁷¹ Der Artikel ist also nicht bloß als persönliche Meinung eines Religionswissenschaftlers und Tibetexperten aufzufassen, sondern hat durch die enorm einflussreichen Positionen Yas im politischen und wissenschaftlichen Betrieb Chinas ein erhebliches Gewicht. Ya publiziert diesen Artikel im Alter von 68 Jahren als einer der verdienstvollen Parteimitglieder der Yan'an Generation aus einer relativ sicheren Position heraus. Gleichzeitig schreibt er als erfahrener Experte einer speziell mit den Nationalitäten verbundenen Religionspolitik. Die Position, die er dabei einnimmt, basiert zwar grundsätzlich auf der offiziellen Position, wie wir sie auch im *Renmin Ribao* Artikel von 1979 finden, sichert sich auch auf den ersten elf Seiten seines Aufsatzes entsprechend in alle Richtungen ab. Sein eigentlicher Beitrag auf den letzten Seiten ist somit kein theoretischer Beitrag und keine exegetische Neuinterpretation des Aberglaubenbegriffes, sondern eher ein Plädoyer für eine liberale Vorgehensweise, die er mehr pragmatisch als ideologisch begründet. Damit provoziert er keine Diskussion. Wir haben hier einen ganz anderen Umgang mit Religionskritik, da er gerade nicht exegetisch vorgeht, sondern kraft der eigenen Erfahrung und Autorität vorschlägt, die ideologische Seite des Themas ruhen zu lassen und nicht zu viel darüber zu sprechen, da es verfrüht und nutzlos sei. Stattdessen solle man Aberglauben in bestimmten Kontexten als das kleinere Übel zulassen und geduldig tolerieren. Statt einer theoretischen Definition bietet er eine operable Klassifikation an. Ya kritisiert die Kritik am Aberglauben mit einem strategischen Argument zur politischen Friedenssicherung. Diese ganz andere Weise eines intellektuellen Beitrags zum religionspolitischen Diskurs begründet sich durch die andere Weise, in der Ya im politischen Feld positioniert ist. Als politische Autorität, die jahrelang maßgeblich Politik gestaltet hat, spricht er nur zu sich selbst und korrigiert nur seine eigene Position. Die Reformulierung seiner Position hat als die Stimme des alten und erfahrenen Kadeters Weisungscharakter, besonders wenn er davor warnt, dass Fehler der Vergangenheit nicht wiederholt werden sollten. Statt als Basis für eine neue Religionspolitik eine neue Theorie des Aberglaubens durch eine Neuinterpretation des Marxistischen Kanons zu formulieren, verweist er auf die Nutzlosigkeit einer

⁷¹ Ya 2011.

Debatte zu diesem Gebiet im Licht der Marxistischen Utopie, die er ebenfalls als einer derjenigen, die von Anfang an im Projekt der VR China mitwirkten, in Erinnerung ruft. Der Artikel provoziert nicht und fordert nicht zur Debatte, die ich weder in den 80er noch frühen 90er Jahren sehe.

Massiv taucht der Begriff des Aberglaubens erst plötzlich im Zusammenhang mit der neuen Religionsgesetzgebung als Reaktion auf die Falun-gong-Demonstration 1999 wieder auf. Der Artikel auf der ersten Seite der wichtigsten chinesischen Regierungszeitung, *Renmin Ribao* (*People's Daily*), „Chongshang kexue, pochu mixin“ 崇尚科学，破除迷信 (Advocate science and eradicate superstition) vom 21. Juni mag einer der frühesten Boten dieser neuen Propagandawelle gewesen sein.⁷² Von da an finden wir *mixin* überall als zentrales Propagandaschlagwort in den öffentlichen Medien, auf Postern und Tafeln sowie in der Religionsforschung⁷³ plötzlich wieder. Ausstellungen werden dazu organisiert, Schulaufsätze und Aufsatzwettbewerbe geschrieben. In der „Acht Ehren, acht Schanden“-Kampagne (*barong bachi* 八荣八耻), die der chinesische Staatspräsident Hu Jintao am 4. März 2006 mit der Formulierung seiner acht Sätze ins Leben rief, wird dieser Slogan dann aber ohne den Aberglaubensbegriff formuliert als: „Hochachtung der Wissenschaftlichkeit als Ehre erachten, Beschränktheit und Unwissenheit als Schande“ (以崇尚科学为荣、以愚昧无知为耻). Das neue Antonym zu Wissenschaft, das die Stelle des Aberglaubens einnimmt, ist nun Beschränktheit und Unwissenheit, das auch früher schon mit Aberglauben kombiniert wurde.⁷⁴ Der *mixin*-Begriff verschwindet damit auch wieder aus dem öffentlichen Diskurs.⁷⁵

⁷² *Renmin Ribao* 人民日报, 21. Juni 1999, S. 1. Der Ausdruck *pochu mixin* 破除迷信 ist nicht neu, er findet sich bereits im Titel des 1924 von Li Ganhen und Luo Yuan-yen publizierten einflussreichen Buches *Pochu mixin quanshu* 破除迷信全書. Vgl. dazu Nedostup 2009, 13–14, wo die Einführung und Anfänge der Diskussion um das neue Konzept *mixin* und die Vorgeschichte der kommunistischen Anti-Aberglaubens-Bewegungen wunderbar dargestellt ist.

⁷³ Vgl. Zhang/Chen/Peng 2001, in dem der *mixin*-Begriff sehr ausführlich und systematisch definiert und klassifiziert wird.

⁷⁴ Etwa in der erweiterten Form des Slogans: „Die wissenschaftliche Zivilisation hochachten, die Beschränktheit des Aberglaubens ablehnen“ (*chongshang kexue wenming, fandui mixin yumei* 崇尚科学文明，反对迷信愚昧), wie sie bspw. als Titel einer Konferenz im Jahre 2000 gewählt wurde. http://www.66163.com/Fujian_w/news/mzrb1/000404/1_6.html (18.2.11).

⁷⁵ Über die Gründe kann ich hier nur spekulieren. Vielleicht liegt es daran, dass die Kategorie des „Aberglaubens“ in den für die innerchinesischen Diskurse relevanten abendländischen öffentlichen Debatten der Religionskritik und der Anti-Kult-Bewegung keine Rolle spielt. Theologische Ansichten spielen in diesen westlichen Debatten keine große Rolle, und wenn Kritik aus theologischer Perspektive geäußert wird, operiert diese eher mit der Kategorie der Häresie als mit der des Aberglaubens. Die

Schluss

Wenn die Religionskritik sich aus den Gelehrtenstuben oder von den Aktionen der „Rationalisten“ als neue Orthodoxie etabliert hat und konkrete politische Praxis begründet, verändert sich notwendig deren Diskursform. Zunächst verschwindet der Konsens unter Religionskritikern, und die Vorstellung, dass trotz unterschiedlicher Ansätze eine gemeinsame Sache vorliege, macht einer Vielzahl von Positionen Platz, die sich gegeneinander artikulieren. Religionskritik ist methodisch nicht mehr frei, sondern an einen Kanon gebunden, von dem her sie sich begründet. Dadurch geschehen auch Innovationen anders. Wo Orthodoxie herrscht, gestalten sich Innovationen im Religionsdiskurs nicht methodisch, sondern exegetisch oder als Weisungen. Das gilt auch für die Religionskritik. Religionskritik in einer Orthodoxie ist daher immer auslegend. Die Anbindung des empirischen Religionsbefundes an die analytischen Kategorien des orthodoxen Systems geschieht durch Klassifikationen des Befundes im Schematismus des Systems. So schreibt Nancy Chen „Classification practices offer a useful means to map the boundaries of officially recognized projects“.⁷⁶ Definitionen, die kompatibel mit der Nomenklatur des Systems sind, bilden die Grundlage für diese Klassifikationen. Das war in beiden Fallbeispielen ersichtlich. Die gesamte Philologie der Exegese des Opium-Satzes diente vornehmlich der Definition des Opiumbegriffes, um diesen systematisch so zu klassifizieren wie er je für eine bestimmte politische Anwendung gebraucht wurde. Im zweiten Fall ging es zwar weniger um eine theoretisch fundierte Definition, aber doch auch um eine zwar eher deskriptiv gehaltene, aber doch genaue (Neu-)Bestimmung und Differenzierung des Aberglaubenbegriffs, um daraus dessen Klassifikationen abzuleiten, auf die sich dann politische Praxis gründen kann. Systematisch wurden vor allem Verortungen des Begriffs in seinem Bezug zu anderen systematischen Zentralbegriffen wie „Religionsfreiheit“, „Religionsmissbrauch“ etc. vorgenommen.

Die Diskussion geht weiter. In den letzten zehn Jahren richtete sich ein erheblicher Teil der definitorischen und klassifikatorischen Arbeit der volksrepublikanischen chinesischen Religionsforschung auf die Begriffe „Aberglauben“ (*mixin*), „Zerstörerische Kulte“ (*xie jiao* 邪教) und „Sekten“ (*zong pai* 宗派). Nancy Chen schreibt ein paar Zeilen weiter: „The official term for cult, *xie jiao*, incorporates pathological notions of "twisted," "perverse" or "malignant" associated with evil.“⁷⁷ Such a linkage goes beyond an earlier notion of cult as religious worship (*zongjiao chongbai*) of figures or deities specific to local

sehr viel dominantere säkulare Kritik operiert aber, etwa in der Anti-Kult-Bewegung, eher mit den Begriffen „deviant“, „falsch“ und „gefährlich“.

⁷⁶ Chen 2003, 519.

⁷⁷ Michel Strickmann translates *xie* in this way with regard to evil agents of disease in Daoist epidemiology. See Bernard Faure (ed.), *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002), p.72.

regions (see Fan Lizhu's discussion in this issue).⁷⁸ Renewed emphasis on defining sects (*zong pai*), even those which solely focus on healing and do not claim to be religious, as superstitious or pseudoscientific further blurs the already thin line between sects and cults.⁷⁹ Die jüngste Kategorie, die momentan verhandelt wird, ist „Neue Religionen“ (*xin zongjiao* 新宗教). Und wie beim Begriff „Destructive Cult“ (*xie jiao*),⁸⁰ wurde auch hier nach jahrelanger interner Diskussion im Dezember 2010 in Beijing eine internationale Konferenz zum Thema veranstaltet, auf der auch Vertreter der deutschen Religionswissenschaft wie Christoph Bochinger⁸¹ und Michael von Brück eingeladen waren.⁸² Die Zusammenfassung der Hauptreden spiegelt eine offene und fragende Herangehensweise, wie man dieses Phänomen im marxistischen Rahmenwerk korrekt analysieren, klassifizieren und benennen könne, eine regelrechte Suche nach Einordnungs- und Definitionskategorien einer Wirklichkeit, die sich immer wieder den diskursiven Kategorien entwindet.⁸³ Religionskritik in China erneuert sich beständig mit dem Wandel des politischen Diskurses. Sie ist nicht mehr „die Voraussetzung aller Kritik“, sondern deren Folge.

Literaturverzeichnis

„Chongshang kexue pochu mixin“ 崇尚科学，破除迷信, in: *Renmin Ribao* 人民日报, 21. Juni 1999, 1.

Chen 1988. Chen Linshu 陳麟書: *Zongjiaoxue yuanli* 宗教学原理, Chengdu, ¹1986, ²1988.

⁷⁸ Concise English-Chinese, Chinese-English Dictionary (Oxford: Oxford University Press and the Commercial Press, 1986).

⁷⁹ Chen 2003, 519 (inklusive Fußnoten).

⁸⁰ Im November 2000 fand im Kunlun-Hotel in Beijing ein „International Symposium on Destructive Cults“ 邪教問題國際研討會 statt. Aus dem Symposium ging eine Publikation mit Konferenzbeiträgen hervor, vgl. Kong 2001a, sowie eine eigene Publikation, Kong 2001b.

⁸¹ Mündliche Mitteilung am 17.08.2010 in Toronto.

⁸² Siehe zu einem Bericht http://iwr.cass.cn/xw/tpxw/201012/t20101206_5586.htm (18.06.2011).

⁸³ Siehe eine gute Einführung zur akademischen Literatur, welche stärker die politische Praxis als, wie der vorliegende Artikel, die Diskurse beschreibt, bei Madsen 2011 sowie die anderen Beiträge in der Sondernummer „The State and Religion in China: Buddhism, Christianity, and the Catholic Church“ des *Journal of Current Chinese Affairs (China Aktuell)* 40.2 (2011). Vgl. auch Robert Wellers Analyse der „tensions between the very restrictive registration system and the far looser and more ambiguous policies of enforcement on the ground“ (Weller in Vorbereitung).

- Chen/Chen 2003. Chen Linshu 陳麟書, Chen Xia 陳霞: *Zongjiaoxue yuanli* 宗教学原理, Beijing.
- Chen 2003. N. Chen: “Healing Sects and Anti-Cult Campaigns”, in: *The China Quarterly* 174 (Special issue “Religion in China Today”), 505–520.
- Dai 2001. Dai Kangsheng 戴康生: „Xin Zhongguo zongjiao yanjiu wushi nian 新中國宗教研究 50 年“, in: Cao Zhongjian 曹中建 (Hrsg.): *Zhongguo zongjiao yanjiu nianjian* 中國宗教研究年鑑 1999–2000, Beijing.
- Ding 1998. Ding Guangxun 丁光训: „Yu waiyou ren tan ‚yapian wenti‘“与教外友人谈鸦片问题, in: *Ding Guangxun wenji* 丁光训文集, Nanjing. Auch in *Jinling shenxuezhishi* 金陵神学志 1 (2005).
- Duan 2008. Duan Dezhi 段德智: „Guanyu ‘zongjiao yapian lun’ de ‘Nanbei zhanzheng’ jiqi xueshu gongxian 关于“宗教鸦片论”的“南北战争”及其学术贡献“, in: *Fudan xuebao (shehui kexue ban)* 复旦学报(社会科学版) 5, 84–89.
- Dunch 2008. R. Dunch: “Christianity and ‚Adaption to Socialism‘”, in: Mayfair Mei-Hui Yang (Hrsg.): *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, LA, London, 155–178.
- Engels 1956. F. Engels: „Anti-Dühring“, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Bd. 20, 294.
- Fällman 2010. F. Fällman: “Useful Opium? ‘Adapted religion’ and ‘harmony’ in contemporary China”, in: *Journal of Contemporary China* 19.67, 949–969.
- Gänßbauer 2004. M. Gänßbauer: *Parteistaat und Protestantische Kirche. Religionspolitik im nachmaoistischen China*, Frankfurt.
- Goossaert/Palmer 2011. V. Goossaert, D. Palmer: *The Religious Question in Modern China*, Chicago/London.
- He 2003. He Guanghu: “Religious Studies in China 1978–1999 and Their Connection with Political and Social Circumstances”, in: J. S. Sørensen (Hrsg.): *Christian Theology and Intellectuals in China*, Aarhus 5, 26–40.
- He/Chung/Lee 2008. He Guanghu, Chung Chin-Hong, Lee Chang-Yick: „China“, in: G. D. Alles (Hrsg.): *Religious Studies: A Global View*, London/NY, 160–175.
- Heine 1979. H. Heine: *Ludwig Börne. Eine Denkschrift* (Viertes Buch), in: H. Heine: *Säkularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*. Hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris. Band 9: Prosa. 1836–1840. Bearbeiter: Fritz Mende. Akademie-Verlag, Berlin & Editions du CNRS, Paris.
- Jiang 1986. Jiang Ping: „Die Religionstheorie des Marxismus und die Religionspolitik der Partei sorgfältig studieren“, in: *China Heute* 5–6, 8–16.
- Journal of Current Chinese Affairs* 40.2 (2011) (special issue: “The State and Religion in China: Buddhism, Christianity, and the Catholic Church”).
- Konferenzbericht zu „Neuen Religionen“ (*xin zongjiao*) online auf:

- http://iwr.cass.cn/xw/tpxw/201012/t20101206_5586.htm (18.06.2011).
- Kong 2001a. Kong Xiangtao 孔祥濤: *Lun xiejiao* 論邪教, Nanning.
- 2001b. Kong Xiangtao 孔祥濤: *Shijie xiejiao wenti yu fan xiejiao douzheng* 世界邪教問題與反邪教斗争, Nanning.
- Lai 2004. Lai Yonghai 賴永海: *Zongjiaoxue gailun* 宗教学概论, Nanjing, 1989, ²2004.
- Lenin 1981. W. I. Lenin: „Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion“, in: *Proletari* 45.13, 26. Mai 1909, übersetzt in: *Über die Religion: eine Auswahl*, Berlin, 53–66.
- Li 2011. Li Weihai 李维汉: *Guanyu guoqu ji nian dang zai shaoshu minzu zhong jinxing gongzuo de zhuyao jingyan zongjie* 关于过去几年内党在少数民族中进行工作的主要经验总结, online auf: http://www.ce.cn/xwzx/gnsz/szyw/200706/01/t20070601_11572051.shtml (3.7.2011).
- Lü 1981. Lü Daji 吕大吉: „Zhengque renshi zongjiao wenti de kexue zhinan: chongdu Makesi ‚Heigeer fazhixue pipan daoyan‘ 正确认识宗教问题的科学指南: 重读马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》“, in: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 3, 1–13.
- 1982. Lü Daji 吕大吉: „Shilun zongjiao zai lishi shang de zuoyong 试论宗教在历史上的作用“, in: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 4, 89–102.
- 1989. Lü Daji 吕大吉: *Zongjiaoxue tonglun* 宗教学通论, Beijing, 1982, ²1989.
- 1998. Lü Daji 吕大吉: *Zongjiaoxue tonglun xinbian* 宗教学通论新編, Beijing, 1997, 1998.
- Luo 1985. Luo Weihong 罗伟虹: „Shilun Makesi zongjiao lilun de shidai beiqing he fazhan guocheng“ 试论马克思宗教理论的时代背景和发展过程, in: *Zongjiao wenti tansuo, lunwen ji* 宗教问题探索 论文集, Shanghai.
- Luo 1983. Luo Zhufeng 罗竹风: „Guanyu woguo shehuizhuyi shiqi zongjiao de jige wenti“ 关于我国社会主义时期宗教的几个问题, in: Shanghai shehui kexueyuan zongjiao yanjiusuo und Shanghai zongjiaoxuehui 上海社会科学院宗教研究所和上海宗教学会 (Hrsg.): *Zongjiao wenti tansuo, lunwen ji* 宗教问题探索 论文集, (neibu 内部), Shanghai.
- 1984. Luo Zhufeng 罗竹风: „Jianli juyou Zhongguo tese de zongjiaoxue lilun tixi“ 建立具有中国特色的宗教学理论体系, in: *Zongjiao* 宗教 3 (1984).
- 1987. Luo Zhufeng 罗竹风: *Zhongguo shehuizhuyi shiqi de zongjiao wenti* 中国社会主义时期宗教的宗教问题, Shanghai. Übersetzt von D. MacInnis und Zheng Xi’an als: *Religion under Socialism in China*, NY/London, 1991.
- 1988. Luo Zhufeng 罗竹风: *Zhongguo da baike quanshu, zongjiao*, Beijing/Shanghai.
- 1991. Luo Zhufeng (D. MacInnis und Zheng Xi’an übers.): *Religion under Socialism in China*, Armonk, NY/London.

- MacInnis 1989. D. MacInnis: *Religion in China Today: Policy and Practice*. NY. (Deutsche Übersetzung: *Religion im heutigen China: Politik und Praxis*, hrsg. von Roman Malek, Nettetal, 1993).
- Madsen 2011. R. Madsen: "Religious Renaissance in China Today", in: *Journal of Current Chinese Affairs* 40.2, 17–42.
- Marx 1976. K. Marx: „Einleitung“ in: ders., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Karl Marx/ Friedrich Engels - *Werke*, Berlin: (Karl) Dietz Verlag, Band 1. Berlin/DDR, 378–383.
- Mu 2008. Mu Zhongjian 牟钟鉴: „Zhongguo zongjiaoxue sanshi nian“ 中国宗教学 30 年, in: *Zhongguo minzu bao* 中国民族报.
- Nedostup 2009. R. Nedostup: *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Cambridge/Mass.
- Pas 1989. J. Pas: *The Turning of the Tide: Religion in China Today*, Oxford/NY.
- Ren 1985. Ren Jiyu 任继愈: *Zongjiao cidian* 宗教词典, Shanghai, ¹1981, ³1985.
- 1998. Ren Jiyu: *Zongjiao da cidian*, Shanghai.
- Smith 2006. S. A. Smith: "Talking Toads and Chinless Ghosts: The Politics of "Superstitious" Rumors in the People's Republic of China, 1961–1965", in: *American Historical Review*, 405–427.
- Wei/Zhang 2003. Wei Wanbin 魏宛斌, Zhang Yiyang 張奕陽: „Dangdai Zhongguo de MaLiezhu yi zongjiaoguan yanjiu 當代中國的馬列主義宗教觀研究“, in: Cao Zhongjian 曹中建 (Hrsg.): *Zhongguo zongjiao yanjiu nianjian* 中國宗教研究年鑑 2001–2002, Beijing, 90–91.
- Weller in Vorbereitung. R. Weller: "Chinese Communist/Maoist Thought on Religious Diversity", in: J. Gentz und P. Schmidt-Leukel (Hrsg.): *Religious Diversity in Chinese Thought*.
- Ya 1981. Ya Hanzhang 牙含章: „Ruhe huaqing zongjiao yu fengjian mix in de jixian“ 如何划清宗教与封建迷信的界限, in: *Zongjiao, kexue, zhexue* 宗教·科学·哲学, Zhengzhou.
- 1985. Ya Hanzhang 牙含章: „Zai lun ruhe huaqing zongjiao yu fengjian mix in de jixian“ 再论如何划清宗教与封建迷信的界限, in: *Zhongguo wushenlun xuehui* 中国无神论学会 (Hrsg.): *Zongjiao yu wushenlun* 宗教与无神论, Fuzhou, 1–14.
- 2011. Ya Hanzhang 牙含章: (1916–1989) Biographie online auf: <http://baike.baidu.com/view/69260.htm> (18.2.11).
- Yang 2004. Yang Fenggang: "Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Research in Communist China", in: *Sociology of Religion* 65.2, 101–119.
- Yin 1983. Yin Dayi 尹大贻: „Qingnian Makesi de zongjiao pipan guandian yu Feierbahe de zongjiao pipan guandian de qubie 青年马克思的宗教批判观点与费尔巴哈的宗教批判观点的区别“, in: *Zongjiao wenti tansuo, lunwen ji* 宗教问题探索 论文集, Shanghai.

- Zhang/Chen/Peng 2001. Zhang Chuankai 張傳開, Chen Lixin 陳立新, Peng Qifu 彭啟福: *Zongjiao, kexue, mixin* 宗教·科学·迷信, Nanjing.
- Zhang 1981. Zhang Ji'an 张继安: „Dui ‘zongjiao shi renmin de yapian’ zhege lunduan de chubu lijie 对“宗教是人民的鸦片”这个论断的初步理解“, in: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 2, 1–12.
- 1982. Zhang Ji'an 张继安: „Xuexi Makesi guanyu zongjiao de jige jiben lilun wenti: jinian Makesi shishi yibai zhounian 学习马克思关于宗教的几个基本理论问题：纪念马克思逝世一百周年“, in: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 4, 79–88.
- Zhao 1986. Zhao Fusan 赵复三: „Jiuqing zenyang renshi zongjiao de benzhi“ 究竟怎样认识宗教的本质, in: *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学 3.