

Im Fokus

Ideologiewandel in der chinesischen Religionspolitik: Überwindung einer Legitimitätskrise?

Ideological Change in Chinese Religious Policy: Resolving a Legitimacy Crisis?

Philipp Hetmanczyk

Abstract

Since the era of Deng Xiaoping, the CPC's religious policy is contradictory in two points: Firstly, there is a tension between repression through the state and liberalization through the party's nominal acknowledgement of religious implementations in order to build a socialist-harmonious society. Secondly, the Party's acknowledgement of a religious impact on social stability contradicts the socialist self-understanding of the CPC. This contradiction refers to tensions in the field of ideology. The traditionalist interpretation of the marxist ideology and the attempt to integrate the growing religious demand into the concept of an harmonious society leads to an inconsistent perspective towards religion. At the same time, limiting religious freedom makes a restrictive policy towards religion more difficult to legitimate due to an increasing number of religious believers. The party's ambition to integrate religion into the ideological doctrine of a socialist harmonious society will be interpreted, on the one hand, as the government's ambition to master ideological inconsistencies. On the other hand, the party intends to legitimate the restriction of religious freedom as a still crucial concept of its religious policy.

Keywords: China, Religion, Religious Policy, Ideology, Legitimacy

Religionspolitik ist in der Volksrepublik China kein periodisch auftauchendes Phänomen. Sie zeigt entweder in Form von Kritik ausländischer NGOs an der Situation mangelnder Religionsfreiheit und der Verfolgung religiöser Gemeinschaften oder im Inneren durch neue Vorschriften, Sondersitzungen und Konferenzen zur Konstellationsbestimmung zwischen der KPCh und den religiösen Organisationen andauernde Präsenz. Dass sich die Religionspolitik in der VR China zu einem permanenten Problemfeld für die Partei entwickelt hat, liegt

aber weniger in der von außen geübten Kritik begründet als vielmehr in der religionspolitischen Agenda, die sich die Regierung selbst verordnet hat.

Seit das ideologische Konzept der „Harmonischen sozialistischen Gesellschaft“ auf der Plenarsitzung des Zentralkomitees (ZK) der KPCh im Herbst 2004 zum integralen Bestandteil des Parteidiskurses erhoben wurde, ist auch eine Ausweitung dieses Konzepts auf den Bereich der Religionspolitik zu verzeichnen. Indikatoren hierfür sind zahlreiche Sitzungen der führenden Vertreter der offiziell anerkannten religiösen Organisationen nicht nur unter Leitung des Vorsitzenden des Büros für Religiöse Angelegenheiten, Ye Xiaowen, sondern auch von Angehörigen der politischen Führungsspitze wie Jia Qinglin, Mitglied des Ständigen Ausschusses des ZK. Hinzu kommt eine Flut von Publikationen zum Thema Religion und harmonische Gesellschaft in den einschlägigen Medien, beispielsweise der vom Büro für Religiöse Angelegenheiten herausgegebenen Zeitschrift *Zhongguo Zongjiao* (Religion in China).

Es scheint dabei aber nicht nur um die bloße Anbindung eines innenpolitischen Problemfeldes an die offizielle Parteirhetorik zu gehen. Gerade der Problemcharakter religionspolitischen Handelns lässt vermuten, dass die neuen ideologischen Implementierungen und der betriebene Aufwand diese zu kommunizieren, einen Versuch zur Konsolidierung dieser Problematik darstellen. Im Folgenden soll deshalb die religionspolitische Agenda, die historische Kontinuität der religionspolitischen Krise und die Erweiterung der Agenda durch das ideologische Konzept der „Harmonischen sozialistischen Gesellschaft“ beschrieben werden. Im Anschluss werden ideologische Neuerungen und Neuinterpretationen unter der Doktrin der „Harmonischen sozialistischen Gesellschaft“ als Versuch der Krisenkonsolidierung aufgezeigt. Abschließend soll eine theoretische Darstellung der legitimierenden Wirkungsweise ideologischer Implikationen deren Relevanz für religionspolitisches Handeln verdeutlichen.

Charakteristika der chinesischen Religionspolitik

Ye Xiaowen, Vorsitzender des Büros für Religiöse Angelegenheiten, legte in einem Interview aus dem Jahr 2003 die Grundzüge der chinesischen Religionspolitik unter Staats- und Parteichef Hu Jintao dar:

We communists are materialists. We have no religious belief, but at the same time treat religion with a scientific viewpoint and methodology and strive to understand and grasp the patterns of religion. It may take longer for religion to reach its final demise than for classes and states.

(...), we are not advocating “eternity to religion”, nor are we going to do nothing and let some religions take their own courses of development, still less to artificially expand the footprint of religion. Rather, we should strive to enable the existing religions to bring into play their positive factors and provide as much service as possible for the reunification of our motherland, nationality solidarity, economic development, and social stability, through active guidance and correct administration. (...). A key point in administering religious affairs by law is to protect what is legitimate, put an end to what is illegal, resist infiltration, and crack down on crime. (Beijing Liaowang 2003)

Ye Xiaowens Aussage zu den religionspolitischen Grundlinien beschreibt im Wesentlichen zwei Spannungsfelder in der Religionspolitik der chinesischen Regierung. Das von Ye Xiaowen geschilderte Konzept administrativer Maßnahmen von staatlicher Förderung einerseits und Restriktion andererseits bedeutet in der religionspolitischen Praxis eine Gratwanderung zwischen Liberalisierung und Repression. Dies gestaltet sich als ein politischer Balanceakt, da die Partei ihre Vorstellung von Orthodoxie als Ideal religiöser Lehre und Organisation, und Heterodoxie, als einem Abweichen von derselben, inhaltlich nicht klar definiert. Damit eröffnet sie sich einen breiten Aktionsrahmen in der Klassifikation dessen, was als legitim oder illegal gilt. Angesichts der Situation einer stetig wachsenden religiösen Nachfrage in der chinesischen Bevölkerung erscheint eine Überbetonung restriktiver Maßnahmen prekär, da dies bereits in der Vergangenheit zu einer verstärkten Organisation der religiösen Gemeinschaften im Untergrund geführt hat (Potter 2003).

Seinen legalistischen Ausdruck fand das von Ye Xiaowen darlegte religionspolitische Konzept in den Bestimmungen zu religiösen Angelegenheiten (*Zongjiao shiwu tiaoli*), die seit März 2005 in Kraft sind (C.a., 6/2004 Ü12). Darin werden die Kriterien für orthodoxes oder heterodoxes Verhalten weniger durch religiöse Inhalte bestimmt als durch die Bereitschaft der religiösen Akteure, sich in die staatlichen Kontrollmechanismen zu integrieren. Dies bedeutet, dass sich religiöse Orthodoxie immer auch durch die bürokratisch-institutionelle Organisiertheit einer Religionsgemeinschaft bestimmt. Als heterodox gilt somit im Umkehrschluss, was sich aufgrund mangelnder Anmeldung nach den „Registrierungsvorschriften sozialer Organisationen“ bei den entsprechenden Behörden (für religiöse Stätten auf Kreisebene) dem staatlichen Zugriff entzieht. Dem entspricht die Auffassung von Integration in den legalen Rahmen als einer Grundvoraussetzung

harmonischer Koexistenz.

Das zweite Spannungsfeld lässt sich auf ideologischer Ebene lokalisieren und resultiert aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem materialistisch-atheistischen Selbstverständnis der Kommunistischen Partei Chinas und dem zugrunde gelegten Konzept von Religion. Das von Ye Xiaowen gemachte Zugeständnis an Dauerhaftigkeit und Nutzen des religiösen Phänomens steht in Kontradiktion zur marxistischen Religionsauffassung. Offiziell hat sich die Partei nie vom marxistischen Standpunkt zur Religion verabschiedet, jedoch kursieren seit der Aufnahme Jiang Zemin's ideologischer Agenda der „Drei Vertretungen“ und den darin implizierten Neuformulierungen zur Religion in das Parteiprogramm Vorschläge zu dessen theoretischer Weiterentwicklung.

Nach Jiang Zemin ist Religion durch drei Charakteristika gekennzeichnet: 1. Historische Langlebigkeit, d.h. Religion besteht auch unter sozialistischen Bedingungen, 2. Komplexität, was auf ihre soziokulturelle Verschränkung und Wechselwirkung verweist, und 3. ihre interkulturelle Wirksamkeit, womit Jiang Zemin Religion als einen Faktor internationaler Politik erachtet. Mit dieser Formulierung der Parteisicht zur Religion als historisches Phänomen auch jenseits des Klassenkampfes machte Jiang zwar eine Konzession an eine andauernde Resistenz religiöser Nachfrage, verschärfte damit aber den ideologietheoretischen Widerspruch. Das Spannungsverhältnis zwischen religiöser Präsenz und dem sozialistischen Selbstverständnis der Partei steht somit in einer historischen Kontinuität ideologischer Inkonsistenz, die seit der Ära Deng Xiaopings deutlich wurde. Widersprüche entstanden aber nicht nur auf ideologischer Ebene, sondern auch im Verhältnis von religionspolitischer Theorie und deren praktischer Umsetzung.

Religionspolitische Widersprüche von Deng Xiaoping bis Jiang Zemin

Der absolute Hoheitsanspruch maoistischer Religionspolitik hatte sich aus der marxistischen Idee des Klassenkampfes gespeist. Religion als Bollwerk feudaler (Buddhismus, Daoismus) und imperialer (Christentum) Elemente stand somit im direkten Widerspruch zu Maos ideologischer Zielsetzung eines atheistischen Staates nach marxistisch-leninistischem Vorbild. Maos Politik der Religionsfreiheit, die zwar im Jahr 1954 durch die formelle Gewährung religiöser Rechte in der Verfassung festgeschrieben wurde, setzte in der Praxis auf Taktiken der Einheitsfront zur Unterminierung religiöser Gemeinschaften. Die hierzu gegründeten patriotisch-religiösen Organisationen sollten ein sozialismuskonformes

Bild von Religion vermitteln und dadurch Zersetzungserscheinungen und Dissens innerhalb der religiösen Gemeinschaften forcieren. Die Einschränkung religiöser Aktivität während der 1950er Jahre steigerte sich zu einem völligen Verbot im Zuge der Kulturrevolution. Verfolgung und Inhaftierung religiöser Akteure oder deren Umerziehung in Arbeitslagern waren gängige religionspolitische Maßnahmen, wobei sich das antireligiöse Vorgehen der Roten Garden sowohl gegen religiöse Dissidenten als auch gegen Konformisten der patriotischen Vereinigungen wandte. Eigentum religiöser Stätten wurde konfisziert, die Stätten selbst wurden teilweise zerstört und klerikal unterhaltene Einrichtungen wie Schulen oder Krankenhäuser verstaatlicht (Leung 2005).

Der Paradigmenwechsel der Ära Deng Xiaopings im Rahmen ökonomischer Liberalisierung und Internationalisierung zeigte, wie in allen politischen Teilbereichen, auch in der Standortbestimmung gegenüber Religion weit reichende Neuerungen. Reformen auf dem Gebiet der Religionspolitik waren in erster Linie Konzessionen an den von Deng eingeleiteten Modernisierungsprozess und dessen Anforderung, hierfür die chinesische Intelligenz und ausländische Investoren zu gewinnen. Letztere ließen sich durch Berichte einer verbesserten Menschenrechtssituation leichter ins Land holen, die Einbindung der chinesischen Intelligenz war hingegen in erster Linie eine Vertrauensfrage. Das rigide Vorgehen Maos gegen religiöse Organisationen und deren führende Persönlichkeiten und die Verfolgungen während der Kulturrevolution hatten die Abwendung nicht systemkonformer Intellektueller zur Folge. Ein liberaleres Verhalten gegenüber religiösen Akteuren sollte sie davon überzeugen, dass die Reformpolitik Dengs eine Langzeitstrategie intendierte und keine plötzlichen Repressalien nach sich ziehen würde (MacInnis 1993).

Dengs Bruch mit den Geschehnissen der Kulturrevolution markiert auch einen Bruch mit den hochkonzentrierten ideologischen Aufladungen dieser Zeit, woraus das religionspolitische Dilemma einer Gratwanderung zwischen den Zugeständnissen an eine Systemreformierung unter liberaleren Vorzeichen und der Wahrung sozialistischer Grundsätze hervorging. Produkt dieses Zwiespalts war das sog. Dokument Nr. 19, das im Jahr 1982 herausgegeben wurde. Dieses Dokument ist bis heute offiziell Grundlage der chinesischen Religionspolitik geblieben. Inhaltlich resümiert das Papier die Konsequenzen fehlgeleiteter Religionspolitik zu Zeiten der Kulturrevolution, welche die Kluft zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen vertieft habe, mithin die nationale Einheit gefährde. Des Weiteren müsse man zu der Einsicht gelangen, dass Religion kein kurzlebiges

historisches Phänomen sei. Denn selbst mit der vollzogenen Abschaffung des feudalen Unterdrückungssystems werde noch mit der Präsenz religiöser Manifestationen zu rechnen sein, da altes Denken und alte Gewohnheiten nur langsam auszumerkende Faktoren in der menschlichen Konstitution seien. Darum müsse im Interesse der nationalen Einheit und zur weiteren Annäherung der religiösen und atheistischen Bürger eine Religionspolitik betrieben werden, die bis zum Zeitpunkt des historischen Verschwindens religiöser Bedürfnisse und Aktivitäten, konstruktiv ein Zusammenleben beider Gruppen fördere. Dies sei mit bloßer Repression nicht zu verwirklichen. Die politische Macht des sozialistischen Staates solle nicht dazu missbraucht werden, Religion zu fördern oder zu verbieten, solange es sich um „normalen“ religiösen Glauben und dessen Ausübung handle. Der Begriff „normal“ (*zhengchang*) ist in der chinesischen Religionspolitik gleichbedeutend mit orthodox und wird dem heterodoxen Konzept von „Kult“ (*xiejiao*) gegenübergestellt. Als „normal“ gelten religiöse Aktivitäten dann, wenn die Partei in ihnen keine Gefahr für nationale und ethnische Einheit sowie für soziale Stabilität vermutet (MacInnis 1993).

Konkret hatte diese Neuformulierung des Standpunktes der Partei zur Religion zwei Folgeerscheinungen. Erstens waren deutliche Lockerungen im praktischen Umgang mit Religion und ihren Vertretern zu verzeichnen, d.h. Haftentlassungen, Rehabilitierungen, Aufhebung von Arbeitsverboten oder Fehltritten wurden in die Tat umgesetzt, eine finanzielle Vergütung für religiöses Personal verfügt und der Wiederaufbau religiöser Stätten genehmigt. Dies geschah zwar nur in eingeschränktem Umfang; bürokratische Unkoordiniertheit aufgrund der Ermangelung klarer Richtlinien führten aber zu solch zahlreichen Grauzonen und Schlupflöchern für die Reorganisation religiöser Gemeinschaften, dass zu Beginn der 1990er Jahre erneute Restriktionen beschlossen wurden, da befürchtet wurde, Beijing würde die Kontrolle über die nationale religiöse Situation verlieren. Beispielsweise wurden religiöse Gemeinschaften motiviert, mit Hilfe ausländischer Gelder religiöse Stätten in Stand zu setzen, was im Gegensatz zur verordneten Selbstverwaltung und Unabhängigkeit der Gemeinschaften stand. Wie das Büro für Religiöse Angelegenheiten bekannt gab, entzogen sich 70% der religiösen Aktivitäten ihrer Kontrolle (Leung 2005).

Zweitens resultierten ideologische Inkonsistenzen aus der Aufrechterhaltung der Rezeption religiöser Phänomene durch das Paradigma des Klassenkampfes bei gleichzeitiger Einsicht in die Fehlleistungen einer daran orientierten Religionspolitik während der Kulturrevolution. Weiterhin bestanden Inkonsistenzen auf

inhaltlicher Ebene, da im gesamten Dokument Nr. 19 keine Definition „normaler“ religiöser Aktivität vorgenommen wurde, obgleich diese als Maßstab für regulative Handhaben intendiert waren. Die Unklarheit dessen, was letztlich geduldet, gefördert oder verboten werden sollte, kann als eine der wesentlichen Ursachen dafür gelten, dass auf den Ebenen der lokalen und regionalen Administrationen oft gegensätzliche Bestimmungen, Sonderregelungen oder inkonsequente und willkürlich erscheinende politische Praxis vorherrschten bzw. herrschen. Die Diskrepanz zwischen zentraler und lokaler Religionspolitik ist mithin darauf zurückzuführen, dass die „Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ keinen Gesetzescharakter haben. So werden diese von weiteren Dokumenten der lokalen Regierungen flankiert und daher unterschiedlich ausgelegt (Malek 2005a).

Das Dokument Nr. 19 erwies sich sowohl auf ideologischer als auch auf praktischer Basis als inadäquate Grundlage für die Durchsetzung religionspolitischer Parteiinteressen. Mit Jiang Zemin setzte schließlich ein erneuter Versuch der Konstellationsfindung von Partei und religiösen Angelegenheiten ein. Unter dem Hinweis, religiöse Belange seien keine reine Angelegenheit der Privatperson, sondern tangierten in starkem Maße staatliche und öffentliche Interessensphären, verfügte Jiang eine striktere Ausrichtung religionspolitischer Maßnahmen. Hierfür wurden umfassende Registrierungsvorschriften erlassen, um eine Anbindung religiöser Organisationen, Orte und Veranstaltungen an die staatliche Administration und deren Kontrolle zu gewährleisten. Konkret wurde dies im 1994 herausgegebenen Dokument Nr. 144, den „Verwaltungsvorschriften des Staatsrates zur religiösen Betätigung von Ausländern in China“ (chin.: Guowuyuan guanyu Zhonghua renmin gonghehuo jingnei waiguoren zongjiao huodong changsuo guanli guiding) und im Dokument Nr. 145, den „Verwaltungsbestimmungen des Staatsrates zur Registrierung religiöser Stätten“ (chin.: Guowuyuan guanyu zongjiao huodong changsuo guanli tiaoli).

Die Etablierung eines strikteren Regelkorpus als Instrument erneuter Repressionsmaßnahmen wie die Möglichkeit der Delegitimierung von religiösem Personal, die Schließung religiöser Stätten und jährliche Kontrollen markiert einen doppelten Wendepunkt in der religionspolitischen Strategie der KPCh. Zum einen steuerte eine Straffung der Politik Dengs liberaleren Ansätzen entgegen, indem religiöse Betätigung von nun an wieder im Fokus staatlicher Kontrolle stand. Zum anderen erzeugte die Politik Jiangs neue Spannungen. Während eines Arbeitstreffens des Politbüros und des Staatsrates zur Religionspolitik im Dezember 1993 hielt Jiang eine viel beachtete Rede, worin er zum Ausdruck brachte, Religion

habe eine stabilisierende Wirkung auf den Zustand einer Gesellschaft und könne einen Beitrag zu nationaler Modernisierung und Entwicklung leisten. Voraussetzung hierfür sei jedoch die Adaption der Religion an die Erfordernisse des sozialistischen Staates. Die Ausrichtung der Religion nach den Erfordernissen der KPCh sollte durch eine systematische Legalisierung der Religionspolitik erreicht werden. Erste Schritte dazu waren die Dokumente Nr. 144 und 145. Damit schlug Jiang einen religionspolitischen Weg ein, der das Verhältnis von Praxis und ideologischer Theorie, wie es zuvor von Deng Xiaoping gehandhabt wurde, ins Gegenteil verkehrte. Während Deng den Raum religionspolitischer Egalität erweiterte, ideologisch jedoch am Klassenkampf festhielt, proklamierte Jiang die Langlebigkeit der Religion als historisches Phänomen und die Notwendigkeit ihrer Integration in den sozialistischen Gesellschaftsaufbau, was jedoch eine gleichzeitige Schärfung der restriktiven Mittel in der Praxis bedeutete.

Jiangs theoretisches Konzept führte nicht nur eine Kontradiktion von Theorie und Praxis auf religionspolitischem Feld fort, sondern leitete einen allgemeinen parteiideologischen Dissens ein, dessen Spannungen im Umfeld des 16. Parteitagés im Herbst 2002 zu vehementen Diskussionen führten. Thematisiert wurde die Möglichkeit der Parteizugehörigkeit für Privatunternehmer und religiöse Persönlichkeiten, was trotz der letztendlichen Durchsetzung nur für erstere de facto einer Abkehr von der Idee des Klassenkampfes gleichkam. Obgleich Jiang Zemins integrativ-ideologisches Konzept der „Drei Vertretungen“ während des Parteitages in das Parteiprogramm aufgenommen wurde, blieb dessen theoretischer Gehalt umstritten. Kritik wurde dabei nicht nur parteiintern geäußert, sondern beispielsweise durch das Internet auch öffentlich kommuniziert. Die Konsequenz war, dass Jangs Doktrin der „Drei Vertretungen“ zwar im Parteidiskurs als eine formelle Bezugnahme auftauchte, eine substanzielle Rezeption der Theorie hinsichtlich ihrer ideologischen Implikationen aber auf große Widerstände in der Partei stieß. So stand Jangs Theorie im Ruf, ein elitäres Konzept zugunsten kapitalistischer Reformgewinnler zu sein und Verrat an der arbeitenden Klasse zu üben (Holbig 2006: 23).

Aus religionspolitischer Sicht hatte Jiang Zemins Theorie aber noch eine weitere Erscheinung zur Folge. Denn damit proklamierte Jiang eine Ausweitung des parteilichen Herrschaftsanspruches über das Feld individueller Religiosität als deren Interessenverwalter. Im Prozess gegenseitiger Anpassung von Religion und Partei, wonach die Partei auch die Interessen der religiösen Bevölkerung repräsentiere, habe sich diese im Gegenzug in den staatlich gesetzten Rahmen

religiöser Administration zu fügen (Gong 2007).

Dieser Schritt war konstituierend für die aktuelle Situation der chinesischen Religionspolitik als einem Balanceakt im Spannungsfeld zwischen Restriktion und Liberalisierung. Die ideologische Verankerung dieser prekären Politik in Form einer Neubestimmung des marxistischen Standpunktes zur Religion wurde unter Jiang Zemin jedoch nicht vollzogen. Eine ideologische Neuorientierung der Religionspolitik im Rahmen der allgemeinen Ausrichtung des Parteidiskurses an der Doktrin der „Harmonischen sozialistischen Gesellschaft“, wie im folgenden Abschnitt dargelegt, erscheint als der Versuch, die geschilderten Spannungsfelder zu konsolidieren.

Religion und harmonische Gesellschaft

Spätestens mit der Aufwertung des Konzepts der „Harmonischen sozialistischen Gesellschaft“ zur Parteidoktrin im Herbst des Jahres 2006 unternimmt die KP-Ch eine beständige Integration dieser Idee in ihr ideologisches Gefüge unter gleichzeitiger Postulierung derselben nach außen. Inhaltlich kann die Doktrin der „Harmonischen Gesellschaft“ als die Ausweitung der Politik der „Drei Vertretungen“ Jiang Zemings, wonach die Partei für ökonomischen, kulturellen und politischen Fortschritt stehe, auf ein viertes Feld, nämlich das soziale, gesehen werden. Das Konzept der „Harmonischen Gesellschaft“ setzt auf eine verstärkte Koordination wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse. Angestrebt wird somit ein Ausgleich der anwachsenden Disparitäten zwischen ländlichem und städtischem Lebensraum, ein Ausbau des sozialen Sicherungssystems sowie Leistungssteigerungen auf den Gebieten Verwaltung, Dienstleistung und Recht. Zugleich appelliert die Partei an den aktiven Beitrag von Medien, Unternehmen, Organisationen und Bürgern zum Aufbau von Stabilität und Harmonie (C.a., 6/2006:116-118).

Vor diesem Hintergrund betonte Hu Jintao die Rolle einer am Ideal der harmonischen Gesellschaft orientierten Religion: die religiösen Organisationen sollen eine Anpassung an die moderne Gesellschaft vollziehen, durch Förderung von Selbstkultivierung und religiösen Studien das soziale Bildungsniveau erhöhen und sich vorbildhaft in der Liebe zu Land und Religion verhalten (Malek 2005).

In diesem Sinne riefen Ye Xiaowen oder Jia Qinglin seit einem Sonderseminar im Jahr 2005 in regelmäßigen Abständen die religiösen Organisationen dazu auf, ihren Beitrag zum Aufbau einer harmonischen Gesellschaft durch eine Abstimmung religiöser und nationalökonomischer Interessen zu leisten. So

sollten die Gläubigen zu Arbeitseifer und Produktivität motiviert werden um eine Verbesserung der Lebensqualität zu erreichen. Ferner sei sozialer Fortschritt durch die unbedingte Betonung des Einheitsgedankens zu fördern, um religiösem, ethischem oder nationalem Separatismus entgegenzuwirken. Dies sei ebenso integraler Bestandteil einer harmonischen Gesellschaft wie die Verbreitung zwischenmenschlicher Toleranz, Respekt und Fürsorge sowohl unter den Gläubigen der verschiedenen Religionen, als auch unter den Nichtreligiösen. Betont wird weiterhin die Verantwortung der Religionen, sich den Gefahren ausländischer Infiltration durch Instrumentalisierung religiöser Lehren gewahr zu sein und dagegen vorzugehen. Oberste Priorität genieße die Ausbildung religiöser Spezialisten jüngeren und mittleren Alters. Diese Spezialisten, die in moralischer und politischer Hinsicht „verlässlich“ sein und durch ihre Qualifikation in religiösen Fragen ein hohes Prestige unter den Gläubigen besitzen sollen, obliege die Aufgabe einer Interpretation religiöser Quellen gemäß den Anforderungen sozialen Fortschritts und gesellschaftlicher Harmonie (Xinhua, 14.1., 14.11.06, 22.1., 12.2., 4.3.07 nach BBC PF 14.1., 14.11.06, 22.1., 12.2., 4.3.07). Ziel dieser Maßnahmen solle die Etablierung einer „Kulturreligion“ (Fang 2005) sein, die sich auf die ethischen Prinzipien der unterschiedlichen Religionen stütze, ihre moralischen Grundsätze aber konfessionsübergreifend und auf die gesamte Gesellschaft gerichtet zur Geltung bringen solle. Aufgabe der Religionspolitik sei, die Religionen im Aufbau dieser Moralkultur zu unterstützen.

So wie sich die Regierung unter Hu Jintao bemüht, die „Drei Vertretungen“ im populistischen Gewand der harmonischen Gesellschaft als Richtlinie eines sozialpolitischen Aufbaus zu reinterpretieren, operiert sie auch in ihren religionspolitischen Diskursen mit den von Jiang Zemin etablierten religionstheoretischen Ansätzen, unterzieht diese aber ebenso einer ideologischen Neuinterpretation. Diese vollzieht sich durch die Auflösung des Widerspruchs von religiöser Interessenverwaltung durch die Partei und marxistischer Religionsauffassung, indem eine Neudefinition der ihn konstituierenden Größen vorgenommen wird, nämlich Religion und die marxistische Wahrnehmung derselben.

Eine Neuformulierung des marxistischen Standpunktes zur Religion

Es erscheint verwunderlich, dass mit den theoretischen Überlegungen Jiang Zemin nicht auch eine grundlegende Neudefinition des religionsideologischen Standpunktes durchgeführt wurde. Entsprechende Konzepte hierzu wurden vor-

gestellt. So argumentierte bereits im Dezember des Jahres 2001 Pan Yue, damals Vizeminister und Stellvertretender Direktor des Büros für Restrukturierung des Wirtschaftssystems beim Staatsrat und jetziger Vizeumweltminister, nach der Nationalen Konferenz zur Religionsarbeit für eine KP-spezifische Neudefinition des Religionsbegriffs (Pan 2001).

Pan Yue plädierte dafür, Religion nicht länger als ein Produkt des Klassenkampfes anzusehen, sondern das religiöse Phänomen in seiner historischen Kontinuität zu begreifen, und es damit von den zu kurz greifenden Deutungsspezifika feudalistischer, kapitalistischer oder sozialistischer Implikationen zu befreien. Religion könne nicht durch ein soziopolitisches System definiert werden, da Religion als historisches Phänomen zwar nicht außerhalb dieser Systeme stehe, jedoch die Fähigkeit besitze, diese zu überdauern und sich stetig verändernden gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen. Es sei auch unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft mit der Präsenz religiöser Ideen zu rechnen, somit könne es nicht das ideologische Ziel der Partei sein, ein Feindbild der Religion zu konservieren. Vielmehr müsse angestrebt werden, Religion und sozialistische Gesellschaft in Einklang zu bringen. Dazu sei zuerst ein verändertes Selbstverständnis der KPCh nötig. Die Partei habe bereits den Wandel von einer „Partei der Revolution zu einer Partei der Macht“ vollzogen, ihr Ziel sei daher nicht mehr der Umsturz einer ungerechten Gesellschaftsordnung, sondern der stabile Erhalt der erreichten sozialen Verhältnisse.

Ursache dafür, dass die Partei bis heute keinen vernünftigen Umgang mit Religion habe entwickeln können, sei auf eine verzerrte Lesart der marxistischen Religionstheorie zurückzuführen. Pan Yue fordert daher eine Abkehr von der allseits bekannten leninistischen Interpretation des Marxschen Diktums über die Religion, wonach Religion das Opium sei, mit dem die kapitalistische und Macht habende Klasse das Volk betäube. Dieses Diktum sei im Kontext der Oktoberrevolution gegen eine antirevolutionäre russisch-orthodoxe Kirche entstanden und für die heutige Situation in China nicht mehr treffend. So müsse die Partei in ihrer Auffassung religiöser Phänomene zurückkehren zu Marx' ursprünglicher Aussage („Das religiöse Elend ist (. . .) der Ausdruck des wirklichen Elendes.“ Marx 1972, S.378), wonach „die Leiden in den Religionen die Verkörperung der Leiden in der realen Welt“ seien (Pan 2001).

Für uns ist es notwendig, den ursprünglichen Sinn von Marx zu verstehen: sobald das Proletariat an der Macht ist, darf es die Religion nicht als Feind verstehen. Im Gegenteil, es sollte die Religion als einen Spiegel benutzen,

in dem man die Dinge abgebildet sieht, die verbessert werden müssen.
(Pan 2001)

Pans Artikel rief scharfe Kritik hervor und man rechnete mit einer Zensur der betreffenden Schrift. Doch fand weder eine Zensur noch eine diskursive Rezeption seiner Inhalte in den einschlägigen Organen statt. Dies ist umso überraschender, da die Ideen, die Pan Yue bereits im Jahr 2001 veröffentlichte, seit geraumer Zeit in diversen Artikeln der vom Büro für religiöse Angelegenheiten herausgegebenen Zeitschrift *Zhongguo Zongjiao* (Religion in China) wieder auftauchen. Darin heißt es unter Bezugnahme auf die gleiche Textstelle, anhand derer schon Pan Yue die leninistische Lesart als unkonstruktiv und unzeitgemäß bezeichnet hatte, dass sich die Religionspolitik der harmonischen Gesellschaft nicht mehr am Diktum des Klassenkampfes orientieren solle, sondern an der harmonischen Ausrichtung von Sozialismus und religiöser Kultur. Die theoretische Fundierung der Religionspolitik setze im Sinne Jiang Zemins und Hu Jintaos auf die Prinzipien der „gegenseitigen Anpassung/Ausrichtung“ (*xiang shiying*) und der „positiven Einbindung“ (*jiji yindao*) unter der Führung der Partei (Hu 2006).

Die Erweiterung des religionspolitischen Parteidiskurses um jene Konnotationenverschiebungen in der Interpretation von Lenin zu Marx und von Klassenkampf zu harmonischer Gesellschaft verdeutlicht den gegenwärtigen Prozess einer ideologischen Konstruktion, die nicht nur auf eine Integration der Gegensätze von Förderung und Restriktion sowie sozialistische Gesellschaft und religiöse Nachfrage, sondern auch auf eine Tradierung dieser Ideologie abzielt. Unter dem Rückgriff auf die marxistischen Quellen und deren Reinterpretation erscheint das Phänomen religiöser Nachfrage nicht länger als Widerspruch, sondern bei korrekter Handhabung als sozial dienlich. Dieser Standpunkt wird nun tradiert, indem eine Kontinuitätslinie zwischen den großen Persönlichkeiten der Partei hergestellt wird. Nach Mao hätten bereits Zhou Enlai, Chen Yi, Deng Xiaoping und Jiang Zemin neben den schlechten Einflüssen auch die positiven Wirkweisen der Religion erkannt und ihr einen dementsprechend hohen Stellenwert zugeschrieben (Mao 2006).

In einem von Hu Zhaojie herausgegebenen Artikel heißt es, dass ein strenges Vorgehen gegen die schlechten Eigenschaften der Religion während der revolutionären Phase zwingend gewesen sei, während man sich nach der Zerschlagung der feudalen Verhältnisse dem religiösen Phänomen von einem objektiven Standpunkt nähern könne, um deren ambivalente Natur zu analysieren. Nur so sei es möglich gewesen, nun gezielt ihre positiven Faktoren zu fördern und mit

deren Hilfe eine harmonische Gesellschaft zu errichten (Hu 2006).

Der Eindruck der Kontinuität wird verstärkt, indem eine Mittel-Zweck-Konstellation konstruiert wird. Die Theorien Jiang Zemins und die unter ihm erlassenen Verordnungen fungieren darin als durch die Parteitradition legitimierte Mittel, mit deren Hilfe der Sollzustand sozialer Harmonie letztlich herbeigeführt werden könne.

Die Verabschiedung vom Klassenkampf zugunsten der ideologischen Leitlinie der harmonischen Gesellschaft äußerte von offizieller Seite Ye Xiaowen in einer Rede anlässlich der zweiten Konferenz zum Beitrag der religiösen Organisationen Chinas am Aufbau der sozialistisch-harmonischen Gesellschaft am 6. November 2006 in Beijing dann auch explizit. Ye sagte, richtungweisend für die Lösung religionspolitischer Fragen sei für die Partei eine Kultur der Harmonie, nicht eine erneute Betonung der Klassenkampfphilosophie. Mit der Formulierung dieser allgemeinen Rhetorik vollzieht die Regierung einen Schritt in ihrer ideologischen Ausrichtung, der mehr zu bedeuten hat als eine graduelle Umformulierung marxistischer Parolen. Vielmehr stilisiert sich die Partei, wie bereits von Jiang Zemin theoretisch vorbereitet, als Interessenvertreter der Religionsgemeinschaften und ihrer „freien“ Religionsausübung. Damit behält sie sich auch das Recht vor, Religion da zu beschneiden, wo sie aus Sicht der Regierung negative Tendenzen entwickelt. Indem Religion aber nicht länger als feudalistisches Feindbild par excellence dargestellt wird, lässt sich restriktives Intervenieren in religiöse Angelegenheiten nicht nur dadurch legitimieren, dass das Ziel sozialer Harmonie durch religiöses Abwechlertum gefährdet sei, sondern, da Religion nun selbst als konstruktives Element im Aufbau einer harmonischen Gesellschaft begriffen wird, das staatliche Eingreifen schützt Religion quasi vor sich selbst, nämlich vor religiösen Dissidenten, die in den Augen des Staates Religion instrumentalisieren, um gesellschaftliche Stabilität und nationale Einheit zu unterminieren.

Ideologie und religionspolitische Legitimität

Theorien zu politischer Legitimation liefern einige nützliche Anhaltspunkte, weshalb die Konstruktion und Kommunikation einer konsistenten Ideologie für die KPCh wesentlich dazu beitragen könnte, eine Konsolidierung der religionspolitischen Spannungsfelder zu begünstigen.

Die Legitimität des parteilichen Herrschaftsanspruchs wird gemeinhin als präkär, wenn nicht als hinfällig rezipiert. Demzufolge sei die erfolgreiche wirtschaftliche Performanz die einzig noch verbleibende Sicherheit, welche die Herrschaft

der Partei legitimiere. Max Webers Theorie über die Produktion von Herrschaftslegitimität weist aber darauf hin, dass die reine „Berufung auf Leistungsbilanz“, Zweck- oder Wertrationalität nicht hinreichend sind um Herrschaftsansprüche dauerhaft und überzeugend aufrechtzuerhalten. Demnach gelten auch ideologische oder religiöse Wertsetzungen (Wertrationalität) nicht aus, Herrschaft zu legitimieren. Vielmehr müsse nach Weber der Anspruch zur Herrschaftsausübung in Prinzipien der Legitimität verankert sein (Charisma, Tradition oder Legalität; siehe Weber 1980). Dem soll im Wesentlichen nicht widersprochen werden, es bleibt dennoch zu überlegen, ob dies die Rolle wertrationaler Implementierung nicht unterschätzt, da letztere selbst entscheidenden Einfluss auf die Formation von Legitimitätsprinzipien haben kann. In diesem Sinne soll Ideologie hier als eine Definition von Legitimitätsprinzipien verstanden werden. Ideologie hat mithin daran Anteil, Legitimitätsprinzipien zu definieren, da sie Modelle der Weltinterpretation bereitstellt und somit Aussagen über die Legitimität oder Illegitimität von Handlungen macht. Douglass North definiert Ideologie demzufolge als

(...) subjective perceptions (models, theories) all people possess to explain the world around them. Whether at the micro level of individual relationships or at the macro level of organized ideologies providing integrated explanations of the past and the present, such as communism or religions, the theories individuals construct are coloured by normative views of how the world should be organized. (North 1990:23, Fn7)

Nach David Beetham gelten drei Kriterien zum Erhalt politischer Legitimität eines Systems. Dies sind Verbindlichkeit von gesetzten Regeln (*conformity of rules*), die Ableitung dieser Regeln aus einem gemeinsamen Wertgefüge (*justifiability of rules*) und der wahrnehmbare Konsensus, sich unter diese Regeln unterzuordnen (*legitimation through expressed consent*) (Beetham 1991). Die Kommunikation konsistenter ideologischer Maximen hat daher einen entscheidenden Einfluss darauf, ob politisches Agieren als legitim bewertet wird oder nicht. Da sie 1. das Wertgefüge gestalten, aus dem sich 2. die Setzung von Regeln ableitet, und 3. die Grundlage der diskursiven Konsensmobilisierung, sich diesen Regeln zu unterwerfen, bilden (Derichs/Heberer/Sausmikat 2004).

Wird dieses allgemeine Modell von Legitimität spezifiziert auf den Bereich chinesischer Religionspolitik angewendet, so ist religiöse Betätigung im Rahmen staatlich reglementierter und kontrollierter Organisationen als Ausdruck von Loyalität religiöser Akteure gegenüber dem religionspolitischen System zu bewer-

ten. Loyalität soll hier als Ausdruck des Konsenses verstanden werden, der sowohl aus rein zweckrationalen Motiven wie dem „Leistungsangebot eines Systems“ entstehen kann, als auch über die affektive Komponente der Treue verfügt (Schubert 2006). Beispiele hierfür wären die Partizipation an vom lokal zuständigen Büro für religiöse Angelegenheiten registrierten Aktivitäten in buddhistischen oder daoistischen Tempeln, patriotisch christlichen Kirchen, Moscheen, etc. Anders gesagt wird religiöse Aktivität außerhalb der direkten staatlichen Zugriffssphäre wie protestantischen Hauskirchen, katholischer Untergrundkirche, volksreligiösen Gruppen oder Falun Gong als ein – zumindest gradueller – Loyalitätsentzug gegenüber der Partei interpretiert (Potter 2003).

Die Entscheidung eines Gläubigen, seine Loyalität gegenüber einer religiösen Lehre über die Loyalität gegenüber staatlicher Ideologie und den daraus abgeleiteten Regeln zu stellen, kann hinsichtlich der steigenden Zahl „illegaler“ religiöser Aktivitäten als ein Mangel an Legitimität des religionspolitischen Bereichs verstanden werden. Ein Loyalitätsentzug aufgrund delegitimierter Religionspolitik kann dadurch bedingt sein, dass das staatlich reglementierte Angebot für religiöse Betätigung manchen Formen religiöser Nachfrage nicht gerecht wird, was wiederum dazu führt, dass staatliche Sanktionen gegen die Befriedigung dieser Nachfrage in Form „illegaler“ religiöser Aktivität die Wahrnehmung der Religionspolitik als illegitim weiter verstärkt.

Sollte die KPCh daher keine Ausweitung des religiösen Angebots zulassen, kommt der ideologischen Fundierung der religionspolitisch restriktiven Komponenten zu Zwecken ihrer Legitimation eine entscheidende Rolle zu, wenn es um die Sicherung von Systemstabilität geht. Aufgrund der funktionalen Ähnlichkeit zwischen Ideologie und Religion, nämlich als ontologische Begründungen für Handlungsweisen fungieren zu können, gilt für einen Loyalitätsentzug aus religiösen Motiven dasselbe wie für einen Loyalitätszuspruch aus Gründen ideologischer Konformität: beide haben bei massenhaftem Auftreten wesentlichen Einfluss auf die Stabilität des politischen Systems (Schubert 2006).

Fazit

Die jüngst veröffentlichten Zahlen zur religiösen Situation in China machen den religionspolitischen Handlungsbedarf der KPCh deutlich. Insgesamt seien nach einer Befragung von 4.500 Personen im Jahr 2005 durch die beiden Professoren Tong Shijun und Liu Zhongyu von der Shanghai-er Huadong Shifan Universität 31,4% der über 16-jährigen Chinesen religiös. In der Hochrechnung sei damit

die Zahl der Gläubigen in China zwischen 300 und 400 Mio. zu veranschlagen. Davon bekennen sich 67,4% zu den fünf anerkannten Religionen Buddhismus, Daoismus, Katholizismus, Protestantismus und Islam, die verbleibenden 32,6% seien Anhänger traditioneller Volksreligiosität, die von der KPCh als „Aberglaube“ eingestuft wird (Sun 2007). Dies kontrastiert deutlich zu den bisher veröffentlichten Zahlen, wonach in China ca. 100 Mio. Menschen Anhänger einer Religion seien. Die Verwendung dieser Daten während der Politischen Konsultativkonferenz im März 2007 kommt quasi ihrer offiziellen Anerkennung durch die Partei gleich.

Angesichts dieser Zahlen erscheinen die Verabschiedung vom Klassenkampf und die Betonung sozialer Relevanz von Religion für den Aufbau einer harmonischen Gesellschaft als ideologische Annäherung an die Situation eines zunehmenden religiösen Orientierungsbedarfs.

Die Zugeständnisse an die historische Dauerhaftigkeit der Religion und ihres sozialen Nutzens aufgrund permanent steigender Zahlen religiöser Aktivitäten sind jedoch nicht unbedingt als liberale Vorzeichen einer religionspolitischen Kursänderung zu interpretieren, sondern scheinen vielmehr auf eine Legitimationsstrategie zu verweisen. So legitimiert die ideologische Verabschiedung vom Klassenkampf einerseits eine verstärkte Integration religiöser Themen in den Parteidiskurs und mit ihr die Konstruktion eines am Aufbau sozialer Harmonie partizipierenden religiösen Ideals. Andererseits versucht gerade die Konzeption eines solchen Ideals von Religion als Bestandteil einer harmonisch sozialistischen Gesellschaft die Eindämmung unliebsamer Entwicklungen im Namen dieser politischen Agenda zu legitimieren.

Ob es der Partei gelingt, durch die fortschreitende Aufarbeitung der ideologischen Brüche, die seit der Ära Deng Xiaopings deutlich wurden, eine konsolidierende Wirkung in dem Sinne zu erzeugen, dass einerseits ein weiteres Anwachsen religiöser Gemeinschaften außerhalb der staatlichen Legalität vermindert wird und andererseits ein Vorgehen gegen diese Gemeinschaften als legitime Intervention des Staates wahrgenommen wird, bleibt abzuwarten. Entscheidend hierfür bleibt die Frage, inwiefern die ideologische Konzeption in der Lage sein wird, dynamisch auf Prozesse der Konsensmobilisierung innerhalb der religiösen Bevölkerungsteile einzuwirken.

Literatur

Beetham, David (1991), *The Legitimation of Power*, Houndsmills: MacMillan

- Beijing Liaowang (20. Januar 2003), „Interview mit Ye Xiaowen“, Vol.3, nach Fibis 3.1.03, aufgerufen 12.3.07
- Derichs, Claudia/Thomas Heberer/Nora Sausmikat (2004), *Why Ideas Matter: Ideen und Diskurse in der Politik Chinas, Japans und Malaysias*, MIA 379, Hamburg: Institut Für Asienkunde
- Fang, Litian (2005), „Wenhua Zongjiao de Lilun Tantaoyao (Eine Diskussion über Kulturreligion)“, in: *Zhongguo Zongjiao*, Vol.11, S.16-17
- Gong, Xuezheng (2007), „Shenhua Xiang Shiyong Yanjiu de ji ge Lilun Wenti“ (Theoretische Fragestellungen in der Untersuchung über eine Vertiefung des Konzeptes einer gegenseitigen Anpassung)“, in: *Zhongguo Zongjiao Wang*, 5. Februar 2007. Online: <http://www.chinareligion.cn/showxinwen.asp?newsid=560> (Aufruf: 5.3.07)
- Holbig, Heike (2006), „Ideological Reform and Political Legitimacy in China: Challenges in the Post-Jiang Era“, *GIGA Working Papers* No.18
- Hu, Zhaojie (Hrsg.) (2006), „Makesi Zhuyi Zongjiaoguan de yi ge xin de Shidai Wenti“ (Das Problem eines marxistischen Standpunktes zur Religion in der Neuzeit), in: *Zhongguo Zongjiao*, Nr.11, S.12-13
- Leung, Beatrice (2005), „China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity“, in: *The China Quarterly*, Vol.184, S.894-913
- MacInnis, Donald (1993), *Religion im heutigen China. Politik und Praxis*, Nettetal: Steyler
- Malek, Roman (2005), „Hexie Shehui: Eine neue Utopie?“, in: *China heute* Vol.142, S.195-198
- (2005a), „Neue Vorschriften für religiöse Angelegenheiten in der Volksrepublik China“, in: *China heute* Vol.137-138, S.22-24
- Marx, Karl (1972), *Frühe Schriften*, Bd.1, Berlin; Dietz
- Mao, Guoqing (2006), „Zongjiao Shihui Zuoyong Erzong Xing yu Dang de Zongjiao Gongzuo Wenti Yanjiu“ (Die Ambivalenz religiöser Einflussnahme auf die Gesellschaft und Probleme in der aktuellen Religionsarbeit), in: *Shijie Zongjiao Yanjiu*, Vol.2, S.1-8
- North, Douglass C. (1990), *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge: Cambridge University Press
- Pan, Yue (2001), „Der Marxistische Standpunkt zur Religion muss mit der Zeit gehen. Überlegungen zur neuen Position von Religion in der VR China“, in: *China heute*, Vol.125-126, S.17-22

- Potter, Pitman B. (2003), „Belief in Control: Regulation of Religion in China“, in: *The China Quarterly*, Nr.174, S. 317-337
- Schubert, Gunter (2006), „Herrschaft, Vertrauen und Legitimität“, in: *China aktuell*, Vol.2, S.5-39
- Sun, Yiwei (2007), „Dangdai Zhongguoren Zongjiao Xinyang Diaocha“ (Aktuelle Umfrage zum religiösen Glauben der chinesischen Bevölkerung“), in *Beijing Liaowang* 8.2.07, S.28-33
- Weber, Max (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr