

Das neue China nach Maos Tod und das Christentum

Vor zwanzig Jahren hielt Gottlieb Söhngen auf den Salzburger Hochschulwochen eine fünfstündige Vorlesung zum Thema „Der Weg der abendländischen Theologie“, deren erste – „Grundgedanken zu einer Theologie des ‚Weges‘“ – 1959 veröffentlicht wurde. In dieser Vorlesung machte Söhngen einige Bemerkungen zur theologischen Auseinandersetzung zwischen chinesischem und abendländischem Geist, die in ihrer Treffsicherheit auch heute noch nachdenklich stimmen müssen¹:

„Die Auseinandersetzung zwischen chinesischem und abendländischem Geist kann auch auf theologischem Feld nicht vom abendländischen Geist her geschehen, was denn doch wir angeblich höhergebildeten Europäer den Chinesen vormachen müßten und vielleicht auch gern vormachen möchten. Und was dabei herauskäme, wäre im Grunde genommen so etwas wie die Chinoiserien des Spätbarock und Rokoko oder wie Mozarts Türkische Sonate, deren Türkisches nur eine Maske und Spielerei ist, wie denn auch die Münchener und zugereisten Wahlmünchener keine Chinesen werden, weil sie in ihrem Englischen Garten einen Chinesischen Turm und im Nymphenburger Park eine Pagodenburg haben und liebhaben. Es geht nicht anders, als daß die Chinesen und andere Ostasiaten sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darin für uns fühlbar würde, daß uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat.“

Nun sind wir zwar von einer chinesischen Theologie, die uns Hören und Sehen vergehen läßt, noch ziemlich weit entfernt, doch Hören und Sehen können uns auch vergehen, wenn wir uns der eigenartig verschränkten Wirklichkeit des großen Reichs der Mitte stellen, wie sie sich heute im Jahr nach Maos Tod darbietet. Dazu ist allerdings erforderlich, daß wir uns als Abendländer und als Christen unsere eigenen Vorurteile bewußt machen, in gewissem Sinn auch von ihnen frei machen. Erst wo der Rahmen unserer Vorurteile gesprengt ist, ist mit einer sachgerechteren Einstellung zur Wirklichkeit „neues China nach Maos Tod“ zu rechnen und lassen sich unbekümmert einige Überlegungen aus christlicher Sicht zu dieser Wirklichkeit anstellen. Denn daß eine Kirche, die nicht nur den Anspruch erhebt, Universalkirche zu sein, sondern diesen auch zu verwirklichen sucht, ein Land, in dem nach der UNO-Schätzung von 1974 825 Millionen, nach dem US-Bureau of Census gar 871 Millionen Menschen, d. h. mehr als ein Fünftel der Weltbevölkerung leben, um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen nicht mit Stillschweigen übergehen kann, sollte keiner weiteren Begründung bedürfen.

Vorurteile

Wenn wir von „Vorurteilen“ sprechen, verstehen wir diese im Sinn der Gadamer-schen Kritik nicht als einfachhin falsche Urteile, sondern als jene Urteile, die vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt werden. Vorurteile gehören in diesem Sinn einfach zur endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kultur- und Sprachraum, das Leben in einer bestimmten geschichtlichen Stunde, die Herkunft aus einem bestimmten Milieu, aber auch ein weltanschaulicher Zusammenhang prägen das Denken des Menschen, so daß bestimmte Denkmodelle und Urteilsvorgaben in die Beurteilung konkreter neuer Erfahrungen unwillkürlich einfließen.

In diesem Sinn müssen sich europäische Christen angesichts des neuen China fragen, inwieweit ihr Blickwinkel, unter dem sie die Entwicklung des neuen China sehen, vorgeprägt ist einmal von ihrer Zugehörigkeit zum europäischen Kulturraum, zum anderen von ihrer Zugehörigkeit zum Christentum. Diese Feststellung, zumal die zweite, daß auch das Christsein Vorurteile erzeugen kann, mag auf den ersten Blick überraschend klingen; sie muß dennoch nüchtern geprüft werden.

Wir wollen bewußt bei dem zweiten ansetzen: Es ist nur zu natürlich, daß Christen sich für ihre Mitchristen interessieren, daß europäische Christen sich folglich für ihre chinesischen Mitchristen interessieren. Zur Zeit der chinesischen Revolution 1949 gab es bei einer chinesischen Gesamtbevölkerung von rund 600 Millionen fünf Millionen Christen, darunter drei Millionen Katholiken. Von ihrem äußeren Aufbau her hatte die katholische Kirche eine verheißungsvolle Gestalt. 1949 gab es 146 Bischöfe bzw. bischöfliche Jurisdiktionsträger in 20 Kirchenprovinzen, unter ihnen mit dem ersten chinesischen Kardinal, Erzbischof Thomas Tien von Peking, an der Spitze 35 Chinesen. Bei den Priestern war der Prozeß der Sinisierung noch weiter fortgeschritten; von rund 5800 Priestern waren knapp 2700 Chinesen. Die Zahl der Erwachsenentaufen wurde 1947/48 mit rund 28 000 angegeben. Ohne hier die Stufen der wachsenden Entfremdung von Kirche und neuem Regime und die Verfolgung in ihren Etappen nachzuzeichnen, muß doch festgestellt werden, daß die Kirche im Erscheinungsbild des heutigen China praktisch ausgelöscht ist.

Hinzu kommt sodann, daß es, abgesehen von den Festlandchinesen, Millionen von Auslandschinesen gibt, von denen viele den Idealen der sogenannten freien Welt näherzustehen scheinen, viele jedenfalls schon aufgrund ihres Christseins die besondere Sympathie der Mitchristen gefunden haben. Das Problem der Republik China (Taiwan) muß zumindest genannt werden, zumal sie unter dem Schutz der Vereinigten Staaten lange Jahre den Anspruch auf die Alleinvertretung Chinas in der freien Welt aufrechterhalten konnte, bis Taiwan 1971/72 zugunsten Peking's aus der UNO ausgeschlossen wurde und es seitdem zu politischen Neueinstellungen zu China kam.

Ohne Zweifel haben die Unterdrückung der christlichen Kirchen und die Existenz eines freien China am Rand der Volksrepublik China lange Zeit den unmittelbaren

Blick auf das 800-Millionen-Volk verstellt und verhindert, daß die chinesische Revolution in sich selbst, ihren Ursachen, ihren Zielrichtungen und Idealen sowie ihren ersten Ergebnissen betrachtet wurde. Daß das nicht geschah, hat auch mit dem Vorurteil zu tun, daß man in Europa und der westlichen Welt zu wissen glaubt, was es mit einer marxistisch-leninistisch inspirierten Revolution auf sich hat.

Nun hat aber Mao Tse-tung bereits im Oktober 1938 in einer Rede vor dem 6. Plenum des 6. Zentralkomitees betont: „So etwas wie einen abstrakten Marxismus gibt es nicht; es gibt nur einen konkreten Marxismus, der eine nationale Form angenommen hat, d. h. die Anwendung des Marxismus auf den konkreten Kampf unter den konkreten Bedingungen Chinas.“² Vor der Revolution von 1949 wurde denn auch deutlich von einer „Sinisierung des Marxismus“ gesprochen, die in folgenden Schwerpunkten zutage tritt (Dittmar, 110f.): Betont werden 1. der Nationalismus, 2. die Rolle der Bauern, 3. die zentrale Bedeutung des Militärischen, 4. die Überzeugung, daß der Mensch sich verändern läßt durch politische Propaganda und Erziehung, 5. die Theorie vom Widerspruch bzw. – daraus folgend – die Theorie von der permanenten Revolution.

Eine gewisse Warnung vor einer geradlinigen Interpretation des chinesischen Marxismus-Maoismus von der Kenntnis des klassischen Marxismus und der Erfahrung der russischen Revolution her ergibt sich auch aus der kritischen Frage, die vor allem im Herrschaftsbereich des russischen Kommunismus gestellt wird: Wieweit hat Mao, der Marx aus zum Teil unzulänglichen Übersetzungen kennengelernt hat, diesen überhaupt richtig verstanden? Wieweit hat er ihn seinem Verständnis und dem seines Volks und damit seiner Situation bewußt adaptiert? Es gibt zu denken, daß die Analyse der Zitate in Maos Werken zeigt, daß nur vier Prozent aus Werken von Marx und Engels stammen, jedoch über die Hälfte aus alten und mittelalterlichen Quellen, daß sich zwar 24 Prozent der Verweise auf Stalin beziehen, doch Konfuzius und seine Schüler mit 22 Prozent unmittelbar folgen (Dittmar, 111). Es fragt sich also, wie marxistisch die chinesische Revolution eigentlich ist oder ob nicht der Marxismus am Ende nur die Begriffshülse für einen anderen, einen neuen Inhalt hergibt.

Wie Europa in unseren Tagen ganz allgemein lernen muß, sich bei der Beurteilung außereuropäischer Phänomene nicht allein von den in Europa gegebenen Beurteilungskriterien leiten zu lassen, so gilt auch für die Beurteilung der chinesischen Situation, daß wir diese zunächst aus ihrem Wollen und Tun heraus verstehen müssen und sie dann erst, soweit es möglich ist, beurteilen können. Die Kritik an einer starren eurozentrischen Selbstsicherheit kann dem aufmerksamen Beschauer im übrigen deutlich werden, wenn er die weltweite Mao-Faszination in gesellschaftskritischen Kreisen rund um die Welt in Betracht zieht. Gewiß sind stets Ideal und Wirklichkeit zu unterscheiden. Auch vergrößert sich häufig der Glanz eines Ideals mit zunehmender Entfernung von der Wirklichkeit. Doch ist es ebenso unfair, die Realität einer christlich inspirierten Welt mit fremden Idealen zu vergleichen, wie umgekehrt die Verwirklichung einer marxistisch-maoistischen Revolution an christlichen Idealvorstellungen

gen zu messen, ohne in beiden Fällen die Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit in die Betrachtung einzubeziehen.

Gerade unter dieser Rücksicht sollte das Abendland und seine Christenheit – um ein Wort Kardinal Höffners abzuwandeln – den Mut haben, auch angesichts der Entwicklung Chinas die „Lektion der Demut“ über sich ergehen zu lassen.

Die Provokation des neuen China

Worin besteht nun die Faszination des neuen China, die inzwischen zu einer Provokation für die Welt geworden ist? Wir möchten sie – in der Auswahl vielleicht etwas willkürlich – holzschnittartig an einigen Stichworten erläutern. Zu diesen gehören die Autorität Maos und seiner Ideen, der lange Marsch, die permanente Revolution, die Rolle des Volks und der neue Mensch.

1. Die Autorität Maos und seiner Ideen

Am 2. Weihnachtstag 1893 geboren, am 9. September 1976 gestorben, gehörte Mao Tse-tung in zunehmendem Maß zu den prägenden Gestalten der Weltgeschichte unseres Jahrhunderts. Der Münchener Sinologe Wolfgang Bauer hat ihn als den „chinesischsten“ in der Schar der führenden chinesischen Kommunisten angesprochen (Bauer, 533). Mao stammt weder aus einem intellektuellen Familienhintergrund, noch hat er im Ausland studiert wie manche seiner Weggenossen, ja er ist praktisch nie im Ausland gewesen. Sein Bildungsstand entsprang einer durchschnittlichen Erziehung bzw. dem Selbststudium. Eine Zeitlang war er als Hilfsbibliothekar in Peking beschäftigt, ehe er 1920 zu den Gründern der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) stieß und sich dann vordringlich der praktisch-organisatorischen Arbeit vor allem unter den Bauern zuwandte. Gerade die Hinwendung zur Landbevölkerung führte dahin, daß sich zwischen 1925 und 1930 das Gesicht der KPCh völlig wandelte. Machten die Bauern 1925 fünf Prozent der Parteimitglieder aus, so stellten sie 1930 praktisch die Gesamtheit der Mitglieder. Es war denn auch kein Wunder, daß die Kommunisten ihren Sieg weitgehend den Bauern verdankten, ja daß die Konzeption der Revolution stark vom Gedanken des Siegs des Landes über die Städte geprägt war, später der Umzingelung der Welt-Städte Nordamerika und Westeuropa durch die Welt-Dörfer Asien, Afrika und Lateinamerika, die Agrarländer, Kolonien und Halbkolonien (Dittmar, 96 f.).

Ohne die Stadien der Revolution im einzelnen nachzuzeichnen, muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Autorität Maos letztlich darauf beruht, daß es ihm gelang, seine Ideen wirkkünftig als ideologische Bewaffnung des Volks einzusetzen, und daß er dadurch – wie man ihn in der großen Kulturrevolution von 1966 nannte – der „große Lehrer, große Führer, große Oberbefehlshaber, große Steuermann“ wurde³. Dieser Prozeß wird vertieft durch die Schriften Maos. Er setzt ein, wo Mao seine

revolutionäre Praxis 1937 durch die theoretischen Schriften „Über die Praxis“ und „Über den Widerspruch“ untermauert⁴. Er wird deutlicher, wo auf dem 7. Parteitag 1945 der Satz in das Parteistatut aufgenommen wird, „daß sich die KPCh in ihrer Tätigkeit von den Gedanken Mao Tse-tungs, nämlich den Gedanken von der Einheit der marxistisch-leninistischen Theorie und der Praxis der chinesischen Revolution leiten läßt“ (Dittmar, 110). Er wird volle Wirklichkeit, als der damalige Verteidigungsminister Lin Piao 1964 die wirkungsvollsten Texte zu einem kleinen Taschenbuch zunächst für die Armee zusammenstellt, das kleine Buch der „Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung“ aber dann ab 1966 in Hunderten von Millionen Exemplaren im Volk und in Übersetzungen dann in der ganzen Welt verbreitet wird.

Dazu kam im Dezember 1966 die Lernbewegung der „drei ständig zu lesenden Schriften“, die während der Kulturrevolution in einer Auflage von 700 Millionen verbreitet wurden (Dittmar, 47 f.; Bauer, 562; Snow, 90 f.). Es handelt sich um drei Aufsätze Maos, von denen der erste einen kanadischen Arzt würdigt, der sich selbstlos den Kommunisten zur Verfügung gestellt hat und sich bei der Operation eines schwerverwundeten Soldaten eine tödliche Blutvergiftung zuzog – eine Gestalt, die auf ihre Weise die Beispiele vieler ausländischer christlicher Missionare in Erinnerung ruft.

Der zweite Aufsatz ist eine Gedenkrede Maos auf einen Soldaten, der zu Tod kam. In ihm stehen die vielzitierten Sätze:

„Der Tod ist jedem beschieden, aber nicht jeder Tod hat die gleiche Bedeutung. Der altchinesische Schriftsteller Ssuma Ch'ien sagte einmal: ‚Es stirbt ein jeder, aber der Tod des einen ist gewichtiger als der Tai-Berg, der Tod des anderen hat weniger Gewicht als Schwanenflaum.‘ Stirbt man für die Interessen des Volkes, so ist der Tod gewichtiger als der Tai-Berg; steht man im Sold der Faschisten und stirbt man für die Ausbeuter und Unterdrücker des Volkes, so hat der Tod weniger Gewicht als Schwanenflaum“ (Werke des Vorsitzenden Mao Tse-tung, Peking 1968, 205).

Der dritte Aufsatz „Yü Gung versetzt Berge“ greift eine altchinesische Parabel auf und erinnert doch in der Überschrift zugleich an den bergeversetzenden Glauben der christlichen Verkündigung. Ein Greis versucht mit seinen Söhnen zwei Berge, die vor der Tür den Weg nach Süden versperren, abzutragen und wird von seinen Nachbarn verlacht. Doch der Greis antwortet ihm:

„Sterbe ich, so bleiben meine Kinder, sterben meine Kinder, so sind ja noch Enkelkinder, und so wird die Kette der Söhne und Enkel ohne Ende fortgehen. Diese Berge sind zwar hoch, aber sie können nicht mehr höher werden; um das, was wir abtragen, werden sie niedriger, warum sollten wir sie nicht einebnen können?“ Schließlich kommt ihm der Gott zu Hilfe. Daraus folgert Mao: „Gegenwärtig lasten auch zwei große Berge schwer auf dem chinesischen Volk. Der eine davon heißt Imperialismus, der andere Feudalismus. Die Kommunistische Partei ist schon seit langem entschlossen, diese beiden Berge abzutragen. Wir müssen unseren Entschluß beharrlich in die Tat umsetzen und unentwegt dafür arbeiten, dann werden wir den Gott ebenfalls rühren. Dieser Gott ist niemand anderes als die Masse des Volkes in ganz China. Wenn sich das ganze Volk erhebt, mit uns gemeinsam diese Berge abzutragen, was gibt es, das wir nicht einebnen könnten?“ (Mao Tse-tung, Ausgewählte Schriften, 321).

Diese Stelle gehört zu den ganz wenigen, an denen das Wort „Gott“ fällt⁵. Doch

auch wenn Mao die Religion fast unbeachtet läßt, sollte doch erkennbar sein, daß sein prägender Impuls so umfassend ist, daß ihm eine quasi-religiöse Bedeutung zukommt, bzw. daß er – im Sinn der Blochschen Formulierung⁶ – für seinen Bereich das „Erbe an der Religion“ angetreten hat.

2. Der „Lange Marsch“

Wo Ernst Bloch vom „Erbe an der Religion“ spricht, nennt er als Grundzüge „die wirklichen Novum-Züge der Bibel“, die „buchstäblichen Exodus- und Reich-Züge“. Mit dem alttestamentlichen Exodus ist sowohl auf dem ökumenischen Seminar, das im Januar 1974 über die theologischen Implikationen des neuen China in Bastad (Schweden) gehalten wurde, wie beim ökumenischen Kolloquium von Löwen im September 1974 der sogenannte „Lange Marsch“ verglichen worden⁷. Bei diesem handelt es sich um jene militärischen Aktionen der roten Truppen 1934/35, in denen sich diese in verlustreichen Kämpfen der Vernichtung durch die zahlenmäßig weit überlegenen Regierungstruppen entzogen⁸. Zu den Methoden dieses Kampfs gehörten die ständige Bewegung der Truppen unter Zurücklassung aller überflüssigen Ausrüstungen, die Guerillataktik, aber auch die ständige Rekrutierung neuer Soldaten, die Propaganda für die Befreiung, Enteignungsaktionen gegen die Grundbesitzer, die Verteilung von Einnahmen unter die arme Bevölkerung. Diese Aktion, die nach chinesischen Angaben 368 Tage dauerte und am Ende insofern in einer Niederlage der Kommunisten endete, als diese gezwungen wurden, von ihrer Taktik abzurücken und sich auf einen Stellungskrieg einzulassen, war dennoch zugleich ein Sieg der Kommunisten, weil sie als Minderheit nicht vernichtet wurden.

Für die Sache der Revolution aber hatte die Erfahrung verschiedene Konsequenzen:

1. Mao ging aus dem „Langen Marsch“ als eindeutige Führergestalt hervor.

2. Der „Lange Marsch“ wurde für die Revolutionäre zu einer Bewährungsprobe auf dem Weg zur Revolution, die mit wachsendem Abstand an Strahlkraft gewann, folglich in immer neuen Gedichten und Erzählungen weiterberichtet wurde und schließlich zu einer Art Urmythos und Urerfahrung wurde (Bauer, 559 f.).

3. Damit wurde der historische „Lange Marsch“ zugleich in eine höhere Dimension überführt, in der am Ende der ganze Weg der Befreiung Chinas den Charakter eines „Langen Marsches“ annahm und Mao dann erst recht als die umfassende Befreiergestalt in Erscheinung trat.

Hier aber stellt sich die Frage: Wo endet der „Lange Marsch“ der Befreiung? Stellt das Gründungsdatum der Volksrepublik China – 1. Oktober 1949 – den Einzug in das Gelobte Land dar? Bedeutet die Machtübernahme das Ende des „Langen Marsches“? Über diese Frage dürfte die Diskussion außerhalb wie innerhalb Chinas, zumal nach Maos Tod, weitergehen. Es deutet jedoch zunächst vieles darauf hin, daß für Mao selbst der „Lange Marsch“ kein Ende hatte. So jedenfalls möchten wir das weitere Stichwort „permanente Revolution“ verstehen.

3. Permanente Revolution

Nun hält Mao im Gegensatz zur sowjetrussischen Auffassung daran fest, daß die Revolution weitergeht, weil sich die antagonistischen Widersprüche zwischen dem Volk und den Feinden und somit der Klassenkampf ständig fortsetzen. So kam es, daß Mao nach dem Sieg von 1949 „nicht weniger kühn absichtlich alles tat, um das Erreichte immer wieder in Frage zu stellen, zu gefährden und aufs Spiel zu setzen“ (Bauer, 546).

Beispiele, an denen das Prinzip der permanenten Revolution deutlicher zutage tritt, sind sowohl die große proletarische Kulturrevolution 1966 wie auch die Kritik an Lin Piao und Konfuzius im Herbst 1973 (Dittmar 88–91, 87f.). Stets geht es dabei auch um den Einsatz kriegerischer Mittel, doch im Vordergrund steht die Veränderung des Bewußtseins der Massen. In der Kulturrevolution galt es, dem Primat der Politik gegenüber dem Primat der wirtschaftlichen Stabilisierung wieder Geltung zu verschaffen. In diesem Zusammenhang mußte der alte Parteiapparat weichen, der Umerziehungsprozeß der Massen verschärft, die Vermittlung der Ideen Mao Tse-tungs vertieft werden. Die Kritik von 1973 wehrte endgültig den unterschweligen Versuch ab, die Kontinuität der Revolution mit den Ideen des Konfuzius herzustellen und in Mao nichts anderes als einen neuen Konfuzius zu erblicken.

Als Dienst an einem radikalen Bruch mit dem Alten und als Erziehung, sich auf sich selbst zu verlassen, versteht China auch seine Unterstützung der revolutionären Befreiungsbewegungen in anderen Ländern. 1963 sagte Mao in einem Gespräch mit afrikanischen Freunden: „Um ihre völlige Befreiung zu erringen, verlassen sich die unterdrückten Völker in erster Linie auf ihren eigenen Kampf und erst in zweiter auf internationale Hilfe“ (Worte des Vorsitzenden, 209). Ob der Traum W. Bühlmanns in Erfüllung geht, daß China in seinem wirtschaftlichen Verhalten immer mehr zu einer „Brudernation in den armen Ländern der Dritten Welt“ und nicht so sehr zu einem Konkurrenten in den kapitalistischen Ländern wird und dabei der Sieg des Wettbewerbs auf Weltebene fortan nicht mehr an den Stärkeren, sondern an den Selbstloseren fallen wird, muß die Zukunft erweisen⁹.

Mit dem Stichwort der permanenten Revolution verbindet sich somit einmal die alte Utopie, die wir etwa aus der aristotelischen Politik (2. Buch, 2. Kap.) kennen, daß nämlich, wo die radikale Gleichheit betont wird, alle zu ihrer Zeit regieren und gehorchen und auf diese Weise die Amtsinhaber bald dieses, bald jenes Amt verwalten. Angesichts dieser Utopie stellt sich die Frage, wie sich der radikale Dienst der ständigen Gefahr, aus einer Dienstleistung zu einer Machtausübung zu werden, entziehen kann, bzw. wie es zu einer Ethik der Macht kommt¹⁰. Daß auch das neue China dieses Problem nicht gelöst hat, erhellt aus der Tatsache, daß zur Durchsetzung des Ziels nicht nur die Erziehung, sondern auch die selbstverständliche Anwendung kriegerischer Mittel bzw. psycho-physischer Gewalt gehört.

Damit steht auch der andere Aspekt der permanenten Revolution im Zwielficht: der Prozeß ständiger Umerziehung und Wandlung des einzelmenschlichen wie gesellschaftlichen Bewußtseins. Der Anspruch, Befreiung zu vermitteln, verbindet sich mit Zwangs-

maßnahmen wie der Erziehung durch Arbeit, der Gedankenreform, besser bekannt als Gehirnwäsche, oder der gegen Parteimitglieder gerichteten Berichtigungskampagnen (Dittmar, 54 f., 60, 159 f.). Spätestens hier stellt sich die Frage nach dem Maßstab aller Maßnahmen.

4. Das Volk und der „neue Mensch“

Nun spricht Mao selbst in dem zuvor zitierten Gleichnis vom bergeversetzenden Yü Gung das Volk als numinose Größe an: „Dieser Gott ist niemand anderes als die Masse des Volkes in ganz China.“ Wer aber ist dieses Volk? Es ist nicht die Gesamtheit der chinesischen Bevölkerung, sondern in gewissem Sinn ein „ausgewähltes Volk“, dem zu allen Zeiten die Feinde, die Konterrevolutionäre, gegenüberstehen. Das Volk sind zunächst die werktätigen Massen der Bauern und Arbeiter sowie die Soldaten. Sein Gewicht aber beruht nicht nur auf der großen Zahl, sondern vor allem darauf, daß es arm ist und unbeschrieben wie ein leeres Blatt. Erst der blanke und unbeschriebene Mensch aber, der sich seiner Vergangenheit radikal entledigt hat, ist in der Lage, der „neue Mensch“ zu werden (Dittmar, 22 f.; Bauer, 554–563).

In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, daß W. Bauer die Überzeugung, der „alte Mensch“ müsse vernichtet werden, wenn einer „neuer“ entstehen soll, in auffallender Nähe zum buddhistisch-taoistischen Ideal der „Leere“ und „Unbeschriebenheit“ sieht – ein Ideal, das noch dadurch eine weitere Zuspitzung erfährt, daß in dem in China zum Durchbruch gekommenen Mahāyāna-Buddhismus allen Menschen der Zugang zum Nirvāna möglich wird und somit alle Abstufungen in der Erlösung negiert werden (Bauer, 556 f.). Man braucht nicht hinzuzufügen, daß die Rede vom „alten“ und „neuen“ Menschen den Christen vor dem Hintergrund der paulinischen Lehre vom „neuen Menschen“ eigentümlich berühren muß.

Der „neue Mensch“, der Mao vorschwebt, soll „rot und Experte“ zugleich sein, d. h. „potentiell zu jeder Art des Wirkens befähigt“ werden, somit von einer Universalität geprägt sein, die „sich am augenfälligsten in der immer wieder beschworenen Verbindung von geistiger und körperlicher Arbeit“ äußert (Bauer, 557). Wo sich dieser „neue Mensch“ in der Masse von über 800 Millionen verwirklicht, wird nach Maos Ansicht die Fülle der Anstöße, die sich daraus für die armen Völker der Welt ergeben, zu einem gewaltigen „Ostwind“, der den „Westwind“ eines nur in der Technik noch überlegenen westlichen Denkens überwindet (Bauer, 557 f.; Dittmar, 121 f.).

Der Anstoß, der in solchen, zum Teil äußerst bildreichen Aussagen zum Ausdruck kommt, zielt auf einen selbstlosen, solidarischen, im Kampf bis in den Tod für die Gesellschaft sich bewährenden Menschen. Es fällt auf, daß in den „drei ständig zu lesenden Artikeln“ die Rede ist von einem selbstlosen Dienst bis in den Tod.

Angesichts dieser Ideale stellt sich erneut die Frage: Inwieweit ist das Volk Empfänger, inwieweit Träger der Revolution? Selbst wo das Volk zur Selbsthilfe und zum Vertrauen auf die eigene Kraft erzogen wird, bleibt die Frage: Wer erzieht zu diesem Selbstvertrauen? In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem Gegen-

über von Mao und dem Volk. Man wird kaum sagen können, Mao sei ein Produkt des Volks, eher schon, er sei die Repräsentanz und Verkörperung des Volks, eben jene Gestalt, in dessen Denken und Tun das Volk sich selbst in seinen besten Bestrebungen wiederkennen möchte oder sollte. Ist dies der Fall, dann wird nach Maos Tod erst recht die Frage bedeutsam, wer Mao nach seinem Tod beerbt, seine Ideen verwaltet, gültig interpretiert und weiterverkündet.

Während im klassischen Marxismus die revolutionäre Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse zur Schaffung eines „neuen Menschen“ führt, ist für Mao der „neue Mensch“ das Ergebnis einer Bewußtseinsveränderung, deren Folge dann die Veränderung der Verhältnisse ist. Im Unterschied zur Lehre des sowjetrussischen Kommunismus kommt der Prozeß der Veränderung aufgrund der bleibenden antagonistischen Widersprüche in der menschlichen Gesellschaft nach Meinung Maos niemals zum Stillstand. Die menschliche Gesellschaft bleibt – um es in einer uns geläufigen Formel zu sagen – eine „semper reformanda“.

Die befreiend-inspirierende Gestalt eines weltlichen Propheten Mao Tse-tung, der zum Mythos gewordene „Lange Marsch“, der in der immerwährenden Flucht vor den Feinden zu einer Aussaat des revolutionären Gedankens überall im Land wird, die permanente Revolution, die von der Nicht-Verwirklichung der glücklichen Gesellschaft auf dieser Erde weiß, weil der Widerstand gegen das „Neue“ nicht auszutilgen ist, schließlich der „neue Mensch“, der in den „armen und blanken“ Massen des „Welt-Dorfs“ heranwächst und herangebildet wird – all das sind Impulse, die auch dann nachdenklich stimmen sollten, wenn man sich nicht die kühne, aber doch sehr ungeschützte Löwener Deutung der chinesischen Ereignisse als „gesta Dei per Sinenses – Taten Gottes mit Hilfe der Chinesen“ zu eigen macht¹¹.

Fragen des Christentums an das neue China

In diesem Zusammenhang sollen einige Fragen aufgegriffen werden, die bei einem ersten katholisch-theologischen Kolloquium formuliert wurden, das im Anschluß an die Löwener China-Tagung 1974 im Mai 1976 zwischen Mitgliedern des China-Arbeitskreises des Deutschen Katholischen Missionsrats und den Fundamentaltheologen H. Dolch (Bonn) und H. Fries (München) im Bonner Theologenkonvikt Albertinum stattgefunden hat.

Zu den *Vorfragen*, die sich stellen, gehört die Frage, was nach dem Tod Maos mit seiner Gestalt und mit seinen Ideen geschieht. Wird er jetzt erst recht zu einer entrückten, numisierten Heldengestalt, die quasi-göttliche Züge annimmt? Dann müßte zugleich das Volk seiner göttlichen Züge beraubt werden. Was aber geschieht mit seinen Schriften? Werden sie kanonisiert, d. h. ausgewählt, unter Umständen verändert und ergänzt? Nach welchen Kriterien wird wer sie interpretieren? Wie kommt es zu einer gültigen, vielleicht orthodox-dogmatischen Interpretation? Eine durch die biblische

Exegese und die philosophische Hermeneutik in gleicher Weise geschulte Wissenschaft wird hier einen konkreten Anwendungsfall finden.

Sodann bleibt die Tatsache bestehen, daß das neue China bislang noch immer ausländischen Besuchern und in vielen Fällen offiziellen Religionsvertretern keine Freizügigkeit beim Besuch des Landes gewährt und sich so die verkündeten Ideale nur unvollkommen an den Realitäten überprüfen lassen.

Doch auch vorausgesetzt, daß das neue China keine abgeschlossene historische Größe ist, daß es sich fremder Einsichtnahme nur bedingt öffnet und daß das katholischerseits etwa durch Paul VI. ausgesprochene Dialogangebot chinesischerseits nicht aufgegriffen worden ist, lassen sich doch von einem theologischen Verständnis der Welt und ihrer Geschichte, von der Gottesfrage wie auch vom Verständnis des Menschen und seines Heils her Fragen stellen.

1. Eine Weltkirche, die das universale Heil Christi verkündet, muß sich fragen: Welche Rolle spielt China in der Heilsgeschichte Christi? Die Frage ist um so brennender, als das Christentum inzwischen viermal den Anlauf gemacht hat, die Botschaft Christi in China einzupflanzen, und viermal gescheitert ist. H. Dolch hat die Frage dahingehend zugespitzt, daß er fragte: Ist die Situation Chinas als eine Situation „vor Christus“ oder gar „vor Abraham“ anzusprechen? Was bedeutet das? Aus der Beschreibung des neuen China und der Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung wissen wir, daß es in der chinesischen Geschichte keinen klaren Begriff eines „persönlichen Gottes“, wie ihn das Christentum lehrt, gegeben hat.

2. Damit kommt es zur weiteren Frage: Wie kann es in einer nicht-theistischen, gottlosen Gesellschaft dennoch zu einer Begegnung mit dem Gott unseres Heils kommen? Gibt es eine Transzendenz Erfahrung bzw. einen Transzendenzvollzug, der es auch einem Menschen, der Gott nicht kennt, in namenloser Weise ermöglicht, sich Gott zu stellen?

Mit W. Bauer kann man annehmen, daß die Formel „arm und blank“ im Grund – vielleicht unwissentlich – an jene religiöse Tradition radikaler Selbstübereignung und Selbstlosigkeit anknüpft, die sich in den Hauptströmungen asiatischer Religiosität als Vollzug einer radikalen Leere und einer an das zweite Kapitel des Philipperbriefs erinnernden „kenotischen“ Haltung wiederfinden läßt¹². Hier dürfte K. Rahners Formel gelten: „Wer losläßt und springt, fällt in die Tiefe, die da ist, nicht nur insoweit er sie selbst ausgelotet hat. Wer sein Menschsein ganz annimmt (ach, das ist unsagbar schwer, und dunkel bleibt es, ob wir es wirklich tun), der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat“ (Schriften zur Theologie, Bd. 4, 154). Entscheidend ist in dieser Selbstlosigkeit, daß im Sich-Loslassen der Mensch in die Hände Gottes fallen kann und damit sich sein wahres Selbst verwirklicht.

3. Bei der in China geforderten Selbstlosigkeit ist jedoch zu beobachten, daß der Transzendenzvollzug des einzelnen Menschen nicht im Namenlosen endet, sondern durchaus einen Namen trägt, nämlich: „Dem Volk dienen!“ Dann aber fragt sich: Ist der Mensch dort voll beschrieben und verwirklicht, wo von ihm gefordert wird, daß

er im Volk allein die bewegende Kraft der Geschichte erblickt, aus der Kraft der Massen dieses Volkes und damit im Vertrauen auf die eigenen Kräfte sein Leben lebt? Wie steht es um die Spannung von individuellem und Gesellschaft, Leiden und Tun, Aktivität und Passivität? Ein Aufruf zugunsten eines einzelnen Menschen – wie 1976 für den inhaftierten südkoreanischen Schriftsteller Kim Chi Ha – ist in der Volksrepublik China undenkbar.

Auch wenn sich gerade an dieser Stelle eine Fülle bohrender kritischer Rückfragen an das Christentum in seiner historischen Verwirklichung ergibt, muß weitergefragt werden: Gibt es angesichts der Betonung des unaufhörlichen Kampfs gegen die Feinde des Volks nicht doch ein berechtigtes Verlangen nach einem Frieden, der nicht in der Karikatur von Apathie und Passivität, von Friedhofsstille und Grabesruhe besteht? Warum wird das Freund-Feind-Schema ständig erneuert, so daß eine wirkliche Solidarität mit *allen* Armen, auch den geistig Zurückgebliebenen, den „Kapitalisten“, „Imperialisten“, den „Revisionisten“ – christlich gesagt den „Sündern“ –, unmöglich wird? Warum gibt es keine Möglichkeit der Versöhnung und einer umfassenden Liebe? Wo zeigt sich die Grenze der Erziehbarkeit der Menschen, so daß Resignation um sich greift und daß Zwang, Kampf und Vernichtung die einzigen Wege der Bewältigung der Widersprüche bleiben? Welches sind die Erkenntniskriterien einer Situation, die das optimistische Vertrauen in die Möglichkeiten des Volks in pessimistische Ohnmacht angesichts der „Feinde“ umschlagen läßt?

Anthropologische Fragestellungen dieser Art erläutern am deutlichsten, was die Frage bedeutet, ob sich nicht auch das neue China heilsgeschichtlich noch in der Phase „vor Abraham“ befindet, einer Phase, in der sich erst die Frage nach den „praeambula fidei“ stellt, die Frage nach den Voraussetzungen der alten wie der neuen Kultur sowie der neuen, von der eigentümlich chinesischen Rezeption des Marxismus-Leninismus und den Ideen Maos geprägten Geistigkeit Chinas, Voraussetzungen, die die Möglichkeit einer christlichen Heilsverkündigung für das heutige China überhaupt erst eröffnen.

Das neue China als Frage an das Christentum

Die Frage einer christlichen Heilsverkündigung für das neue China ist kein aktuelles Problem. Es läßt sich auch nicht erwarten, daß China die religiöse Fragestellung bald wieder als Beitrag zur Lösung der eigenen Aufgaben in Betracht ziehen wird. Dafür war die Religion in China im Lauf der Geschichte zu sehr an politische Kräfte gebunden und wurde zu wenig als staats- und ideologiekritische Instanz erlebt. Dieses Faktum wird für das Christentum ein Anlaß zu kritischer Selbstbesinnung. Dabei geht es im wesentlichen um folgende Fragestellungen:

1. Sind Schicksal und Entwicklung des 800-Millionen-Volks ein Beweis dafür, daß der Mensch sein Menschsein in einer gott-losen, weltlichen Welt sehr wohl ohne religiöse Bindung sinnvoll verwirklichen kann? Ohne Zweifel geht von den Idealen des neuen

China eine ungeheure Faszination auf die chinesischen Massen aus, hat sich ein neues Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen herausgebildet. Das Erlebnis der Befreiung des Volks aus der Übervorteilung durch ausländische Mächte und der Ausnutzung durch Mächtigere im eigenen Land ist gleichfalls stark. Mao selbst beschreibt es so:

„Die Revolution hat die Frau von ihrem Mann befreit; den Sohn von seinem Vater; den Pächter von seinem Grundherrn – doch zum Nutzen einer organisierten Gemeinschaft. Der Individualismus westlicher Prägung hat in den Volksmassen Chinas keine Wurzeln. Die Hoffnung, man werde diese Welt verwandeln können, ist dagegen ein sehr machtvolles Gefühl. Ein Gatte muß aufhören, seine Frau zu prügeln, um ein anderer Mensch zu werden, der ein Mitglied der Partei werden wird oder einfach einer Volkskommune, oder einer von denen, denen die Armee die Freiheit bringen wird: ‚Die Götter, das ist gut für die Reichen; die Armen haben die Achte Feldarmee‘“ (MacInnis, 38).

Die positiven Auswirkungen der Revolution dürfen bei allen kritischen Rückfragen nicht übersehen werden. Diese aber werden de facto nicht als Folgen einer religiösen Umwandlung, sondern einer politischen Veränderung des Menschen erfahren. Das läßt die Religion überflüssig erscheinen.

2. Wie steht es angesichts dieser geschichtlichen Erfahrung um die Faszination des Christlichen? Von Teilhard de Chardin werden die kritischen Sätze zitiert: „Der Europäer im Fernen Osten ist normalerweise in das ‚Geschäft‘ des Handels und der Religion verwickelt. Diese Arbeit zerstreut ihn oder hält ihn auf dem niedrigsten intellektuellen Niveau.“ Die Katholikin Julia Ching sagt: „Der Mensch des Ostens betrachtet die Religion als etwas, das auf die persönliche Erfahrung gegründet ist, auf eine Berührung mit dem Absoluten, die im Glauben stattfindet, der seinerseits das gesamte Leben umgreift. Er hat Schwierigkeiten, die Bedeutung vieler Dogmen zu verstehen, die für das tägliche und für das religiöse Leben des Menschen ohne Relevanz zu sein scheinen. Und er ist verwundert, daß eine Religion, die von der Freiheit der Kinder Gottes spricht, ihre Lehren und Dogmen mit protektiven Sanktionen umgibt.“¹³

Das Christentum muß sich dementsprechend fragen lassen: Wo sind die Modelle der Freiheit, die die Faszination christlicher Freiheit zum Leuchten bringen? Wo zeigt sich die Radikalität einer christlichen Selbstlosigkeit, die die Christen vom Verdacht, Schutz im Schatten der Mächtigen dieser Welt zu suchen, befreit und sie das Schicksal Christi auf den ungeschützten Straßen der Welt teilen läßt? Wo verwirklicht sich der Dienst der Diener Christi so, daß die geheime Versuchung der Macht um ihrer selbst willen gebannt wird? Wo sind die brüderlichen Gemeinden, in denen die Kraft des gläubigen Volks in ihrem vielfältigen Engagement zu einer neuen Erfahrung der Nähe und Anwesenheit Gottes wird? Wo verwirklicht sich die Gemeinschaft der Gläubigen so, daß in ihr der bergeversetzende Glaube über den Tod hinaus spürbar wird? Wo ist die abendländische Kirche und ihre Theologie so hellhörig, daß die Botschaft Christi in anderen Teilen und Kulturen der Welt ihr nichteuropäisches Kleid, ihre dort verständliche Sprache und Gestalt findet und ihren in jeder geschichtlichen Situation neuen befreiend-erlösenden Dienst leistet?

Vielleicht ist das neue China uns europäischen Christen angesichts der Sorgen um den Fortbestand des Glaubens in unserem Erdteil zu weit entfernt, um uns Hören und Sehen vergehen zu lassen. Die ängstliche Sorge um den eigenen Fortbestand und das entsprechende Sich-Drehen um sich selbst aber kann die Kirche nicht erneuern. Es gilt vielmehr, die „Zeichen der Zeit“ zu sehen, zu denen auch jenes gehört, daß Menschen und Völker sich selbst zu retten suchen, wo die religiöse Botschaft keine Hoffnung mehr erweckt.

ANMERKUNGEN

¹ G. Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie* (München 1959) 24 f.

² P. Dittmar, *Wörterbuch der chinesischen Revolution* (Herderbücherei 511, Freiburg 1975) 109. Zur chinesischen Rezeption des Marxismus vgl. auch W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück* (München 1971) 511 f.

³ Vgl. Dittmar 171; dazu E. Snow, *Die lange Revolution* (dtv 1077, München 1975) 87 f., 195 f.

⁴ Vgl. Mao Tsetung, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. T. Grimm (Frankfurt 1971) 265–292.

⁵ Weitere Texte in: D. E. MacInnis, *Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten* (Göttingen 1974) 27–38.

⁶ E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Frankfurt 1968) 347.

⁷ *Christianity and the New China* (New York 1976) I 117 u. ö.; II 91, 169; vgl. auch Kolloquium von Löwen über China: *Pro Mundi Vita* 54/1975, 9 f.

⁸ Zu den historischen Abläufen vgl. Dittmar, 100–104; 166–169; ausführlicher C. Hudelot, *Der lange Marsch* (Frankfurt 1972); E. Snow, *Roter Stern über China* (Frankfurt 1970).

⁹ W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt* (Freiburg 1974) 66.

¹⁰ Ph. Shen, *Toward a Critique of Power in the New China*, in: *Christianity* II 109–112.

¹¹ *Christianity* II 27 f., 165; *Pro Mundi Vita* 54/1975, 7.

¹² Vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts* (Freiburg 1976).

¹³ *Christianity* II 12 f., I 28.