

Das Christentum in Asien – postkoloniale Begegnungen

DANIEL FRANKLIN PILARIO, FELIX WILFRED UND PO HO HUANG

Die Historiker des Christentums sind sich einig, dass der christliche Glaube noch vor dem Ende des 1. Jahrhunderts nach Asien und China gelangt ist. Historische Dokumente belegen, dass ein gewisser Theophilus im Jahr 354 im Auftrag von Kaiser Constantius II. »andere Teile von Indien« besuchte und dort eine christliche Gruppe vorfand, die der »Lesung des Evangeliums in sitzender Haltung« lauschte – was Theophilus' arianischer Überzeugung sehr widerstrebte.¹ Des Weiteren traf im Jahr 635 der christliche Missionar Alopen im China der Tang-Dynastie ein und wurde von Kaiser Taizong herzlich empfangen. Dessen tolerante Regierung erlaubte es dem Christentum, sich im Lande auszubreiten.² Alopen war indessen nicht der erste Christ, der seinen Fuß auf chinesischen Boden setzte, denn viele Christen trieben bereits seit langer Zeit Handel entlang der Seidenstraße.

Trotzdem ist diese Seite der Geschichte kaum bekannt, denn die vorherrschende Darstellung war immer eurozentrisch ausgerichtet – bis heute. Die meisten Kirchengeschichtsbücher, die in Seminar und Studium verwendet werden, erzählen uns von einer Dreiteilung der Geschichte in Antike (jüdisch-christlich), Mittelalter (europäisch) und Moderne (koloniale Ausdehnung). Die letzte Epoche korrespondiert mit dem »neuen Zeitalter der Weltmission«, als Lateinamerika, Afrika und Asien dem christlichen Narrativ hinzugefügt wurden. In diesem Narrativ fiel die Tatsache unter den Tisch, dass »während des ersten Jahrtausends vielfältige, aber durchaus reife und lebendige Formen des Christentums bereits in allen großen Kulturen der antiken Welt existierten – in der römischen, aber auch in der mediterranen, persischen, chinesischen, indischen, armenischen, arabischen, afrikanischen Kultur usw.«³

So verschwand etwa der christliche Osten völlig aus den Darstellungen der herrschenden Geschichtsschreibung, seit die dortigen Christen allesamt als Häretiker oder Schismatiker etikettiert wurden: als Arianer, Nestorianer oder Monophysiten und – in unserer Zeit – als Niemande, deren Existenz gewaltsam aus-

gelöscht wurde. Das asiatische Christentum wurde mithin ebenfalls zu einem »verlorenen Christentum«.⁴ Doch konnte nicht geleugnet werden, dass das Christentum in früheren Zeiten in Asien und Nordafrika stärker war als in Europa; denn »erst seit ungefähr 1400 wurde aus Europa (und dann aus dem europäisierten Nordamerika) konsequent ein christliches Kerngebiet«⁵. Von verschiedenen äußeren politischen, militärischen und religiös-kulturellen Gewalten wurde das Christentum auf dem asiatischen Kontinent vom 14. Jahrhundert an fast vollständig vernichtet. Somit geschah es eher zufällig, dass das Christentum als europäische Religion betrachtet wurde: »Europa war der Kontinent, wo es nicht zerstört wurde. Die Sache hätte sich leicht auch ganz anders entwickeln können.«⁶

Dass CONCILIUM das Gespräch mit asiatischen Theologen und Theologinnen gesucht hat, geschah im Geist der Wiedergewinnung der verlorenen Stimmen der asiatischen Formen des Christentums. Dieses Gespräch ist sich der Tatsache wohl bewusst, dass das Christentum in Asien während seiner gesamten Geschichte – wie überall sonst auch – auf verschiedene Stimmen, Glaubensweisen, Ökonomien, politische Verfassungen und Kulturen getroffen ist. Diese Zusammentreffen waren kein neutraler Austausch; denn sie waren verstrickt in die Beziehungsgeflechte mit den Kolonialmächten. Die Reflexion darüber, wie in diesen kulturellen und religiösen Interaktionen Macht ausgeübt wurde und weiterhin ausgeübt wird, ist eine notwendige Dimension aller Bemühungen um ein theologisches Verständnis der asiatischen Christentümer unserer Zeit. Der Postkolonialismus-Kritiker Edward Said schreibt: »[E]s gibt keinen Weg, auf dem die Vergangenheit von der Gegenwart isoliert werden könnte. Vergangenheit und Gegenwart durchdringen einander, beide enthalten die jeweils andere und [...] beide koexistieren miteinander.«⁷

Im Bereich der postkolonialen Theorie gab es Debatten darüber, ob man »postkolonial« mit einem Bindestrich schreiben sollte oder nicht. »Die Version ohne Bindestrich (postkolonial) verweist auf die »ständig gegenwärtige Unterseite« der Kolonisation selbst. Mit anderen Worten: Der diskursive Kampf im »Postkolonialen« kann schon im Kolonialen selbst verortet werden.«⁸ Das heißt, die postkoloniale Theorie ist nicht bloß eine Analyse der Diskurspraktiken in der Zeit *nach* der kolonialen Unternehmung, sondern bezieht sich auf die hegemonialen Diskurse sowohl *während* des Kolonialismus als auch in der »fortgesetzt schwierigen und komplizierten Nachgeschichte, die der Kolonialismus zurückgelassen hat«⁹.

Die postkolonialen Reflexionen in diesem Heft waren ursprünglich Beiträge zu einer CONCILIUM-Konferenz, die 2017 in Manila auf den Philippinen stattfand. Sie lassen sich in drei Themenbereiche gruppieren: postkoloniale »Lektüren« der asiatischen Christentümer, Begegnungen von Befreiungstheologie und feministischer Theologie mit den asiatischen Kulturen und Religionen sowie Reflexionen zu Fragen des interreligiösen Dialogs in Asien.

Felix Wilfred und *Jose Mario Francisco* treten dafür ein, die postkoloniale Theorie dafür zu nutzen, die asiatische Theologie zu entkolonialisieren, d. h. sie von ihren westlichen Ankerketten zu lösen und ihre kreativen Energien zu ent-

fesseln. Sie muss sich selbst aus den eigenen Wurzeln als christlich verstehen lernen. Zu argumentieren, dass das II. Vaticanum ein Meilenstein war, der die Kirche wahrhaft katholisch und universal gemacht habe, wie das Karl Rahner getan hat, führt für Wilfred in eine problematische Richtung. Eine Relektüre der christlichen Geschichtsschreibung, wie wir sie oben angedeutet haben, lässt die eurozentrische Ausrichtung dieser Behauptung erkennen. Ebenso geht auch Ratzingers theologische Aussage, die universale Kirche habe »ontologische und chronologische Priorität« gegenüber den Partikularkirchen, in dieselbe eurozentrische ekklesiologische Richtung wie Rahners Erklärung. Wilfred greift in diesem Zusammenhang das postkoloniale Konzept der *Singularität* von Gayatri Chakravorty Spivak auf, um die *Singularität* der asiatischen Kirchen zur Geltung zu bringen. Diese sind keineswegs ein Anwendungsfall des Universalen, sondern etwas, »das wiederholbar ist, und jede einzelne dieser Wiederholungen weist eine Unterschiedenheit und ein eigenes Profil auf.« Eine kursorische Lektüre der Geschichte, wie Wilfred sie unternimmt, offenbart diese verschiedenen Profile, Episteme und Beiträge zur christlichen Erzählung. Mit derselben postkolonialen Leseweise dekonstruiert Francisco die gängige Fehlvorstellung des asiatischen Christentums als einer minoritären, kolonialen und fremden Religion. Diese vorgefassten Urteile sind meist Produkte westlicher Geschichtsdarstellungen und Denkrahmen, d. h. rigider und eindeutiger Grenzziehungen der bekenntnismäßigen Zugehörigkeit, wie sie aus den neuzeitlichen Religionskriegen in Europa überkommen sind. Das asiatische Christentum, so argumentiert Francisco, erlaubt hingegen multiple Zugehörigkeiten, wechselvolle Geschichtsverläufe und subversive Aneignungen kolonialer Praktiken im Sinne einer »*authentischen* Identität, nicht in einem einheitlichen, festgeschriebenen, essentialistischen Raum, sondern in einem Raum multipler, einander widersprechender, paradoxer, hybrider Positionen, Möglichkeiten und Potenziale«¹⁰.

Die Konzepte des Hybriden und des »dritten Raums« sind entscheidende postkoloniale Kategorien, die Homi Bhabha entwickelt hat.¹¹ In seinen Augen eröffnen einzelne Handelnde ebenso wie soziohistorische Ereignisse kaum wahrnehmbare »Zwischenräume« – ambivalente, aber fruchtbare Böden für neue Bedeutungen. In diesem Geist haben sich zwei Bibelwissenschaftler, *Marie-Theres Wacker* und *Pablo David*, darauf geeinigt, über einen Text nachzudenken (Gal 3,28), um darin angelegte alternative Bedeutungen aufzuspüren, die die vorherrschenden und hegemonialen Deutungen herausfordern könnten.

Pablo David problematisiert den Diskurs des »Einsseins in Christus« in dem paulinischen Text, der manchmal für das imperiale und koloniale Programm erhalten muss, um die sich unterscheidenden Anderen unters Joch zu zwingen. Für ihn bedeutet »denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« nicht die Auslöschung ethnisch-kultureller Unterschiede, sondern eine echte Anerkennung der Unterschiedlichkeit als Vorbedingung der Einheit im Leib Christi. Der »Bindestrich-Christ« wäre somit das, was Paulus vorschwebte: »jüdisch-christlich«, »hellenistisch-christlich« und infolgedessen auch »afrikanisch-christlich«, »asiatisch-christlich« usw. Jenseits der binären Konzepte von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, männlich und weiblich entdeckt Marie-Theres Wacker

auch in der Durchlässigkeit des paulinischen Texts eine Öffnung gegenüber der Anwesenheit von »Zwischengeschlechtlichen«, wie sie im Neuen Testament beispielsweise in der Person des äthiopischen Eunuchen veranschaulicht wird (Apg 8,26–40). Als »Gottesfürchtiger« ist er religiös weder jüdisch noch griechisch; als Beamter ist er nicht einfach ein frei Geborener, aber auch kein gewöhnlicher Sklave. Als ein Mensch, dessen Sexualorgane vermutlich verstümmelt wurden, war sein Ort der Raum auf der Schwelle. Mit seiner Taufe aber, so darf man nun Paulus verstehen, gehört er zu denen, die jetzt »eins in Christus« sind.

Bekanntlich ist die Befreiungstheologie ein fruchtbares Feld für den Dialog zwischen den Kontinenten. Der lateinamerikanische Befreiungstheologe *Diego Irarrázaval* denkt über die gegenseitige Befruchtung und den Austausch zwischen den asiatischen und lateinamerikanischen Befreiungstheologien nach. Die Theologinnen und Theologen beider Kontinente bringen der Weisheit der Völker, die aus ihren Kämpfen mit Armut und Unterdrückung geboren wurde, große Wertschätzung entgegen. Ebenso beziehen sie sich hier wie dort auf theologische Brücken, die mit den Wegen der Völker in Einklang stehen. Da sie sich in multi-religiösen Kontexten bewegen, nehmen sie gegenüber anderen Glaubensweisen eine demutsvolle Haltung ein. Dennoch geht der Austausch nicht ohne Paradoxien vonstatten. So beobachtet Irarrázaval beispielsweise eine Spiritualität der Transaktionen, d. h. eine Frömmigkeit, die nicht so sehr von einer echten Gottesbeziehung gekennzeichnet ist, sondern vom Erbitten göttlicher Gefälligkeiten. Und so gibt es auch spirituelle Bewegungen in der Gegenwart, die von den globalen Marktkräften vereinnahmt werden. Der Dialog zwischen den Befreiungstheologien der beiden Kontinente müsse darum, so Irarrázaval, gegründet werden auf ein »erneuertes Verständnis von Jesus von Nazaret, einem galiläischen und semitisch-asiatischen Propheten, der das Licht der Welt ist«.

Jose de Mesas Beitrag betont die zentrale Bedeutung der Sprache bei der Wiedergewinnung der Kulturen und Theologien der Völker. Ausgehend von seiner eigenen Erfahrung als ein im Westen ausgebildeter philippinischer Theologe, der englisch schreibt, enthüllt er die Auswirkungen der englischen Sprache als Instrument des Kolonialismus, das »eines der größten Hindernisse auf dem Weg der Entdeckung einer wahrhaft asiatischen Theologie bleiben« wird. Er zeigt an einem Beispiel, wie die philippinische Sprache wirklich zur Wiederaneignung theologischer Kategorien in spezifischen Kontexten beitragen kann.

Die feministische interkulturelle Ethik öffnet sich selbst dem Dialog mit asiatischen Problemen und Anliegen der Befreiung. *Linda Hogan* stellt fest, dass kulturelle – mithin koloniale – Selbstverständlichkeiten der nördlichen Hemisphäre, die sich am herrschenden kolonialen Modell beteiligen, noch immer auch die feministische theologische Agenda bestimmen. Selbstkritisch reflektierend greift sie die Beiträge heutiger asiatischer Theologinnen auf und tritt – in Auseinandersetzung mit einem Stichwort von Spivak – ein für einen inklusiven, pluralistischen und interkulturellen Diskurs zwischen den Spezialgebieten der Disziplinen, theologischen Institutionen, Zeitschriften und Berufsorganisationen.

Agnes Brazal zeigt in ihrem Artikel, wie Theologie im Allgemeinen und feministische Ethik im Besonderen von der Theologie und der kirchlichen Praxis lokaler indigener Religionen lernen können. Eine hybride indigene Religion – die *Ciudad Mistica de Dios*¹² – glaubt an Gott als Mutter und hat dementsprechend eine weibliche Priesterschaft und eine gender-inklusive Leitung ihrer Gemeinschaft. Im Geiste dialogischer Reflexivität hofft Brazal, »dass sowohl die katholische Kirche als auch die *Ciudad Mistica* reflektierter werden und dass ein ›Raum‹ entsteht, in welchem sie ihre Traditionen aus einer neuen Perspektive sehen lernen können«.

Stefanie Knauss setzt sich mit den asiatischen Befreiungstheologien aus der Perspektive der Ästhetik auseinander. Sie hebt dabei die Notwendigkeit sinnlicher Erfahrung bei der theologischen Bedeutungsschaffung und bei der ethischen Praxis hervor. Viele asiatische Reflexionen gehören in ihren Augen bereits zur ästhetischen Theologie – in Form von Liedern, Gedichten, Geschichten und Kunstwerken. Diese mehr synthetischen als analytischen Zugänge zur Realität – die Einheit von Fühlen und Denken, Wissen und Tun – sind charakteristisch für die asiatische Lebensweise. Sie bieten »eine fruchtbare Basis für eine Theologie der Begegnung mit dem Göttlichen im Duft und Geschmack des täglichen Lebens«.

Das Christentum kann in Asien, wo verschiedene komplexe religiöse Systeme schon Jahrhunderte vor seiner Ankunft gediehen, nur in der Form des Dialogs existieren. Für *Po Ho Huang* ist religiöse Vielfalt ein einzigartiges Gottesgeschenk, und deshalb ist es die Aufgabe des Christentums, »diese pluralistische Realität in einen Segen zu verwandeln statt in eine Quelle für Konflikte oder Spaltungen«. Trotzdem zählt er einige der Schwierigkeiten auf, warum Christen hier nicht automatisch zustimmen: die aggressiven kolonialen Tendenzen von manchen, ihre missionarische Zielsetzung, die Verweigerung eines tieferen Dialogs vonseiten mancher Neubekehrter sowie den »Minderheitskomplex« mit all den ambivalenten Tendenzen, die damit einhergehen.

Der Dialog ist jedoch nicht nur eine Strategie des Überlebens, sondern, in den Augen von *Thierry-Marie Courau*, auch eine Frage des Heils. Heil verwirkliche sich gerade im Dialog der Traditionen, Völker und Gemeinschaften. Christen sollten erkennen, dass das Heil sich dann in vollem Umfang ereignet, »wenn die anderen Traditionen so angenommen werden, wie sie sind, und wenn jeder sich zusammen mit den anderen auf den Weg macht, um sich bereit zu machen, auf die Wahrheit zu horchen, die selbst auf die Suche nach ihnen geht«.

Jojo Fung denkt in diesem Zusammenhang über den Austausch zwischen dem Christentum und indigenen Religionen nach. Deren Glaube an die »vielen Geister« sei selbst eine Manifestation der einen göttlichen *Ruach*. Die Allianz der asiatischen Christentümer mit den indigenen Religionen diene auch dem Ziel, sich gegen die Überfälle des kolonialen und postkolonialen Kapitals auf unsere ökologischen Ressourcen zur Wehr zu setzen.

Das *Theologische Forum* in diesem Heft widmet sich neuen Perspektiven für den interreligiösen Dialog sowie der theologischen Analyse der aktuell umstrittenen politischen Situation auf den Philippinen.

Anmerkungen

1 Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, Bd. 1: Beginnings to 1500, Maryknoll, NY 2008, 267.

2 Ebd., 291–293.

3 Daniel Franklin Pilario, Art. *Revisiting Historiographies: New Trajectories for Asian Christianity*, in: Felix Wilfred (Hg.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, Oxford 2014, 452.

4 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002.

5 Ebd., 15.

6 Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity*, New York 2008, 3.

7 Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York 1994, 4 (dt. Ausgabe: *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt am Main 1994).

8 Daniel Franklin Pilario, *Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology*, in: Hapad 3/1–2 (2006), 14.

9 Vgl. Vijay Mishra – Bob Hodge, *What is Post(-)colonialism?*, in: Patrick Williams – Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, London 2015, 276–290.

10 Namsoon Kang, *Jenseits von Ethno-/Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus*, in: CONCILIUM 49/2 (2013), 181–190, 186.

11 Homi Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000 (Original: *The Location of Culture*, London 1994).

12 *Ciudad Mistica de Dios* ist eine indigene religiöse Gruppe auf den Philippinen, die als Reaktion auf die spanische Kolonialherrschaft im frühen 20. Jahrhundert entstand. Als die spanische Kolonialregierung den Katholizismus mit seinem ausschließlich männlichen Klerus einführte, widersetzte sich diese Gruppe, indem sie sich von der kolonialen Religion trennte und ihre Priesterinnen und weiblichen Führungspersonen beibehielt, die vor dem Eintreffen der Kolonialherren noch zur gängigen indigenen Praxis gehörten.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck