

ERSTER TEIL

Christliche Theologie in Asien

Kapitel 1

Christlicher Glaube und asiatische Welt: Probleme der Begegnung

1.1. Asiatisches Christentum als religiöse Minderheit

Von seinem Ursprung her ist das Christentum eine vorderasiatische Religion. Asien selbst jedoch ist, rein zahlenmäßig, *der* nichtchristliche Kontinent geblieben. Während in dem Bereich Asiens, um den es hier gehen soll,¹ rund 60 % der Weltbevölkerung lebt, so sind es nicht einmal 10 % der Weltchristenheit; und von diesen wiederum konzentrieren sich nahezu die Hälfte allein in zwei Ländern, den Philippinen und Südkorea; der Rest verteilt sich über das gesamte asiatische Territorium.²

Dabei hat es an verheißungsvollen missionarischen Ansätzen nicht gefehlt:³ Spätestens im dritten Jh. trugen wohl syrische Kaufleute die christliche Botschaft bis nach Südindien – Ursprung der heute noch dort lebendigen syrisch-orthodoxen Kirche, die allerdings keine eigene missionarische Ausstrahlung entwickelte. Hingegen strahlte von Persien aus die ostsyrische (nestorianische) Kirche tief nach Zentral- und Ostasien hinein. So gründeten nestorianische Missionsmönche schon im 7. Jh. in China einige Klöster. Diese Gemeinschaften konnten sich zweihundert Jahre lang halten, ohne allerdings in der einheimischen Bevölkerung Wurzeln zu schlagen. Nachhaltiger waren die missionarischen Erfolge der Nestorianer kurz nach der Jahrtausendwende: In Zentralasien wurden turko-tatarische Volksstämme gewonnen, die selbständig die Mission weitertrugen. Sie gehörten bald mit zu den Kernvölkern des mongolischen Weltreiches und trugen so den christlichen Glauben auch wieder ins Reich der Mitte hinein. Die nun einset-

¹ Vgl. oben Seite 1 Anm. 1.

² Zahlen nach BARRETT (Hg) 1981 (vgl. dort 441, 562 und 782-785). Dagegen leben über 40 % aller Muslime in Asien (ohne den Nahen Osten!) und fast 90 % aller Buddhisten und Hindus (nach: TAKENAKA 1989, 166).

³ Zum folgenden Abschnitt vgl. die einschlägigen missionsgeschichtlichen Darstellungen. Einen schönen Überblick über die Nestorianermission bietet HAGE 1978.

zende Blüte der ostsyrischen Kirche und ihrer fernasiatischen Provinzen⁴ verwelkte jedoch nach dem Sturz der Mongolenherrschaft und angesichts einer zunehmenden Islamisierung der mongolischen Völker. Die nächsten bedeutenden christlich-missionarischen Begegnungen mit Süd- und Ostasien gingen nun von den Kirchen des Westens aus: Nach kleineren franziskanischen Unternehmungen wirkten seit dem 16. Jh. die Jesuiten (Franz Xavier) mit großem Einsatz und durchaus erfolgreich bis nach Japan, das sich jedoch im 17. Jh. wieder allen ausländischen Mächten und damit auch dem Christentum rigoros verschloß. Ganz neue Wege ging die jesuitische Mission mit Matteo Ricci seit dem späten 16. Jh. in China: Die Patres dienten am kaiserlichen Hof als Wissenschaftler und Gelehrte und versuchten, die christliche Botschaft in chinesischer Gestalt zu präsentieren. Das Experiment führte innerkirchlich zum berüchtigten 'Ritenstreit' und endete, nach gut hundert Jahren, mit dem Verdikt des Papstes und einem anschließenden generellen Missions-Verbot seitens des brüskierten chinesischen Kaisers.⁵ Größere äußerliche Bewegungsfreiheit hatte die christliche Mission natürlich dort, wo sie unter direktem Schutz europäischer Kolonialherrschaft stand. Eine umfassende Christianisierung, wie sie auf den spanischen Philippinen gelang, blieb dennoch ein ganz extremer Sonderfall. Die europäische Kolonialexpansion bot aber den Hintergrund, auf dem schließlich im 19. Jh. die protestantische Missionsbewegung energisch nach Asien ausgriff. Auf die besondere Problematik dieser jüngsten Begegnung des Christentums mit Asien werden wir im folgenden Abschnitt noch zu sprechen kommen.

Trotz der zahlreichen und ganz unterschiedlichen Ansätze, an die hier nur kurz erinnert werden sollte, konnte der christliche Glaube in Asien bis heute nur ganz punktuell heimisch werden. So ist es „das große, kaum lösbare Rätsel der Entwicklung der asiatischen Christenheit geblieben, daß sie trotz ihrer langen Geschichte mit heute 2,3 % der Bevölkerung des Kontinents nur eine verschwindend geringe Minderheit darstellt.“⁶ Und nichts spricht dafür, daß sich diese Situation in nächster Zeit wesentlich ändern könnte.⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß deutliche christliche Missionserfolge bis heute eigentlich nur

⁴ Die ostsyrische Kirche stand im 13./14. Jh. „als erfolgreichste Missionskirche in der zeitgenössischen Gesamtchristenheit auf der Höhe ihrer Macht“ (HAGE 1978, 373).

⁵ Der Streit ging um die Zulässigkeit der von den Jesuiten praktizierten 'Akkomodation' christlicher Lehre und Praxis an chinesische Gepflogenheiten, hier insbesondere um die Frage der Zulässigkeit der in China praktizierten rituellen Verehrung der Ahnen und des Konfuzius. Zu den Einzelheiten: LATOURETTE 1929, 131-155. Wie die Jesuitenmission aus damaliger chinesischer Perspektive wahrgenommen wurde, beschreibt GERNET 1984. Vgl. dazu auch den folgenden Abschnitt 1.2.

⁶ GENSICHEN 1979, 83. Alle diese Zahlenangaben sind freilich Schätzungen, entsprechend differieren sie in der Literatur. Unbestritten ist aber die absolute zahlenmäßige Marginalität des Christentums in Asien.

⁷ Vgl. PIERIS 1986, 139: „Asien ... wird, wie die Umstände klar zeigen, *immer ein nichtchristlicher Kontinent* bleiben.“

unter asiatischen Stammesvölkern erzielt wurden.⁸ Die großen asiatischen Traditionsreligionen hingegen wurden durch die christliche Mission zwar berührt und z.T. beeinflusst, aber in keiner Weise erschüttert.⁹

„Nirgends in der Welt“, so bemerkt Hans Waldenfels darum treffend, „erscheint das Christentum so relativiert wie in Asien.“¹⁰ Dringlicher als anderswo steht es somit gerade in Asien auch vor der Notwendigkeit, Möglichkeiten der Begegnung und Formen gelebter Gemeinschaft über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg zu finden. Diese Aufgabe drängt sich nicht allein aufgrund der eigenen kirchlichen Situation auf, sondern auch aufgrund der asiatischen Situation insgesamt. Denn Asien selbst ist ja keineswegs eine einheitliche Größe. „Asien ist vielleicht einzigartig in seiner großen Verschiedenheit“, stellte die Siebte Vollversammlung der Christlichen Konferenz Asiens (CCA) 1981 prägnant fest – eine Vielfalt, die große Chancen und beeindruckende Beispiele von Toleranz und Offenheit bietet, die aber auch zutiefst erschreckende Züge annimmt in Gestalt massiver Armut neben Inseln des Überflusses, in Gestalt politischer Unterdrückung und Instabilität, in Gestalt kultureller, ethnischer und sexueller Diskriminierung.¹¹ Wie kann es gelingen, von christlicher Seite aus Gemeinsames und Eigentümliches so in die Kommunikation einzubringen, daß am Ende Trennungen nicht vertieft, sondern überwunden werden? Für die asiatischen Kirchen jedenfalls wird heute immer deutlicher, „daß der Erfolg des Christentums in Asien möglicherweise eben nicht nur in Form von Statistiken der Getauften zu bemessen ist, daß der Beweis des Geistes und der Kraft weniger in der Abwerbung von Konvertiten, als vielmehr im Bemühen um gegenseitiges Verstehen ... zu erbringen wäre.“¹²

1.2. Belastungen der jüngeren Missionsgeschichte

Die Begegnung des christlichen Glaubens mit der asiatischen Welt wird erschwert durch eine besondere geschichtliche Hypothek: Die heutigen Kirchen in Asien sind, bis auf geringe Ausnahmen,¹ im Zusammenhang mit der europäischen kolonialen Expansion entstanden und „verdanken ihr Dasein der Arbeit von Missionen, die aus den gleichen Weltteilen kamen, die die Soldaten, die Ge-

⁸ Vgl. Pieris 1986, 136 und Pfeffer 1968, 86f.

⁹ Vgl. Gensichen 1979, 86.

¹⁰ Waldenfels 1987, 260.

¹¹ CCA 1981, 111: „Asia is perhaps unique in its broad diversity“; dort auch zum Ganzen.

¹² Gensichen 1979, 86. Im Zitat selbst meint Gensichen speziell den religiösen Dialog, im Kontext faßt er die Verstehensaufgabe aber weiter. Nach seiner Einschätzung könnte heute im Aufspüren neuer Wege für solch einen Dialog der wichtigste Dienst und geschichtliche Auftrag der asiatischen Christen für die gesamte Christenheit liegen (ebd. 87).

¹ Zu nennen ist hier vor allem die syrisch-orthodoxe Kirche in Südindien.

schäftsleute und die Regierungsbeamten schickten.“² Trotz beachtenswerter Bemühungen einzelner Missionare und Missionsgesellschaften, sich bei ihrer Arbeit freizumachen von den politischen Interessen und kulturellen Bindungen der eigenen Heimat, profilierte sich die christliche Botschaft in Asien aufs ganze gesehen als die 'Religion Europas'.³ „Der große Mythos des neunzehnten Jahrhunderts“, so charakterisiert der indische Kirchenführer R.B.Manikam das Selbstbewußtsein auch der modernen Missionsbewegung, „war der des 'Christlichen Westens'.“⁴ In vielen Einzeluntersuchungen ist diese Verquickung christlicher Mission mit der kolonialen Expansion Europas inzwischen umfassend belegt worden. Am Fallbeispiel China sei sie hier kurz dargestellt:

Aus chinesischer Sicht hatte sich das Christentum bereits im Zusammenhang mit dem oben erwähnten 'Ritenstreit' als dem Wesen nach europäische Religion desavouiert. Daß der Papst sich in der Ritenfrage gegen das Votum des chinesischen Kaisers gestellt,⁵ die Ritenpraxis mit dem Bann belegt und dieses Verbot auch noch durch Entsendung eines Legaten bei den Christen in China durchzusetzen versucht hatte, war hier als massiver äußerer Eingriff in chinesische Angelegenheiten verstanden worden.⁶ Seither war die Missionsarbeit in China von staatlicher Seite aus zunehmend erschwert und bald ganz unmöglich gemacht worden. Bis zu Beginn des 19. Jh. verschloß sich China gegen alle weiteren missionarischen Initiativen.

Die Situation änderte sich erst durch die von außen erzwungene Öffnung Chinas für den europäischen Handel. Die ersten protestantischen Missionare kamen im Dienste europäischer Handelsgesellschaften nach China. Die beiden bekanntesten, der Brite Robert Morrison (seit 1807 in China) und der Deutsche Karl Gützlaff (seit 1831 in China), waren Mitarbeiter der mächtigen britischen *East India Company*.⁷ Das wichtigste Handelsgut der *Company* war damals der Schmuggel mit indischem Opium – ein Handel, der seit Anfang des 19. Jh. rasch

² VISSER't HOOFT 1959, 85. Visser't Hooft sieht darin die Bedeutung der asiatischen Kirchen für die Ökumene, „daß sie vor einer Aufgabe stehen, so groß und schwierig, wie Gott sie noch keiner Kirche gestellt hat... Die Kirchen Asiens leben in einer Welt, die aus nicht-christlichen Voraussetzungen lebt, und müssen, um in dieser Welt offene Ohren ... zu finden, beweisen, daß sie nicht Überbleibsel einer kolonialen Epoche, sondern Träger eines Wortes sind, das für alle Menschen und alle Zeiten bestimmt ist“ (ebd. 88).

³ PELIKAN 1985, 221f.

⁴ MANIKAM 1959, 92

⁵ Kaiser K'ang-hsi (1661-1722), dem Christentum bis dahin sehr wohlgesonnen, hatte sich im Jahre 1700 persönlich in die innerkirchliche Diskussion eingeschaltet und den Sinn der chinesischen Riten in einer Weise erläutert, die christliche Vorbehalte zerstreuen helfen sollte (LATOURETTE 1929, 140).

⁶ Vgl. GERNET 1988, 438f.

⁷ DEUTSCH 1989, 35; dort auch zum Ganzen.

expandierte und märchenhafte Gewinne abwarf.⁸ So kam die protestantische Mission tatsächlich „Hand in Hand mit dem Opiumhandel und -schmuggel und unter dem Schutz britischer Schiffsgeschütze nach China.“⁹

Die chinesische Regierung hatte seit dem 18. Jh. verschiedentlich versucht, die Einfuhr der Droge zu verhindern. Neben den gesellschaftlichen Schäden durch Drogenkonsum und Korruption führte der sich ausweitende Opiumschmuggel bald auch zu einer empfindlichen Schwächung der chinesischen Wirtschaft.¹⁰ Militärisch unterlegen und innenpolitisch schwach, konnte China dem zunehmenden äußeren Druck jedoch nicht wirksam begegnen. Die Beschlagnahmung einer größeren Opiumlieferung in Kanton eskalierte zum britisch-chinesischen 'ersten Opiumkrieg' (1840-1842). Im anschließenden Vertrag von Nanking wurde China neben finanziellen 'Entschädigungsleistungen' dazu gezwungen, zunächst fünf seiner Häfen dem europäischen (Opium-)Handel zu öffnen und die Insel Hong Kong an Großbritannien abzutreten. Britische Staatsbürger erhielten das Privileg der Exterritorialität, d.h. sie unterstanden grundsätzlich nicht der chinesischen Gerichtsbarkeit.

Dieser Vertrag von Nanking gibt das Schema vor für eine ganze Reihe ähnlicher, ebenso aufgezwungener 'ungleicher Verträge', durch die China immer mehr Hoheitsrechte an die europäischen Nationen verlor, die ihm nun bald als geschlossener Block gegenübertraten, und durch die es immer tiefer in quasi-koloniale Abhängigkeit geriet. Bei der Ausarbeitung dieser Verträge wirkten nicht nur einzelne Missionare mit,¹¹ auch die christliche Mission als ganze wurde ausdrücklich Nutznießer der Knebelverträge. Insbesondere Frankreich profilierte sich als selbsternannte Schutzmacht der (vor allem katholischen, dann aber auch protestantischen) Missionen. Der 'zweite Opiumkrieg', mit dem die Legalisierung des Opium-Handels erzwungen wurde, verschaffte in den Verträgen von Tientsin 1858 und Peking 1860 auch den Missionaren das ausdrückliche Recht zu ungehinderter Missionstätigkeit sowie zur freien Ansiedlung und zum Erwerb von Grundbesitz im gesamten Lande.¹² In der Logik der Entwicklung konsequent, für das Erscheinungsbild der christlichen Mission aber katastrophal war die Ausweitung exterritorialer Schutzprivilegien auch auf die zum Christentum konver-

⁸ GERNET 1988, 450: „Der Verkauf der Droge stellte während mehr als sechzig Jahren die Haupteinnahmequelle Britisch-Indiens aus seinen Beziehungen zu China dar.“ Zur Opium-Problematik insgesamt vgl. ebd. 449- 453 und 482-486.

⁹ GRÜNDER 1982, 258; vgl. WIRTH 1968, 38.

¹⁰ Die zuvor immer positive chinesische Außenhandelsbilanz wurde aufgrund des expandierenden Opiumhandels seit 1920 schlagartig negativ (GERNET 1988, 450).

¹¹ Vgl. LATOURETTE 1929, 231f und 276.

¹² Letzteres Privileg wurde vom französischen Chefübersetzer, dem Missionar Delamarre, offenbar heimlich in das Protokoll eingeschmuggelt! (WIRTH 1968, 25f; LATOURETTE 1929, 276f). Zum zweiten Opiumkrieg insgesamt vgl. FRANKE/TRAUZETTEL 1968, 323f (Kurzüberblick) und LATOURETTE 1929, 271-281 (ausführlich, unter besonderer Berücksichtigung der Missionen).

tierten Chinesen. Die bittere Redensart, daß China mit jedem Christen einen Bürger verliere,¹³ hat hier seinen juristischen Anhalt. Die christliche Mission, die „ihr Existenzrecht mit der Nichtanerkennung der Hoheitsrechte Chinas erkaufte“ hatte,¹⁴ hatte damit zugleich ihre Aussicht auf ein echtes Heimatrecht in China verspielt.

Zwar gab es, gerade von seiten der protestantischen Missionen, immer wieder auch Stimmen, die die unselige Verquickung christlicher Verkündigung und imperialistischer Politik in China kritisierten.¹⁵ Vor allem die China-Inland-Mission, die die größte Gruppe der protestantischen Missionare in China stellte,¹⁶ verzichtete von sich aus ganz bewußt und ausdrücklich auf jeden Schutz durch die Westmächte. Ansonsten aber nahm auch die protestantische Mission die gewährten Privilegien, selbst wenn sie nicht erbeten worden waren, gern in Anspruch.¹⁷ Umgekehrt nutzten die westlichen Staaten die Missionspolitik im Sinne eigener Machtinteressen. Übergriffe auf Missionare dienten oft als Vorwand für 'Strafexpeditionen', durch die die eigenen politischen Ansprüche ausgeweitet werden konnten. So wurde die Ermordung zweier deutscher Missionare 1897/98 für das Deutsche Reich zum hochwillkommenen Anlaß, sich durch Annexion der Kiautschou-Bucht endlich auch ein 'deutsches Hongkong' zu verschaffen.¹⁸

So gestaltete sich die Zusammenarbeit von Mission und westlichem Imperialismus nach dem pragmatischen Kriterium wechselseitiger Opportunität. Tiefer noch als die gelegentliche Zusammenarbeit reichte aber die kaum hinterfragte ideologische Konformität der Mission mit der imperialistischen Bewegung und ihrer nationalistischen Überlegenheitsmentalität.¹⁹ Humanitär-religiöses Sendungsbewußtsein und ein Verständnis der Heidenbekehrung als weltzivilisatorischer Kulturaufgabe verband sich so mit einer „virulent imperialistischen Mentalität und dezidierten wirtschaftlichen Interessen“;²⁰ und das „auch unter den Missionaren verbreitete absolute Superioritätsgefühl der gelben Rasse gegenüber“²¹ ging Hand in Hand mit der religiösen Abwertung chinesischer Traditionen und mit dem missionarischen Eifer, der die Chinesen ihrer heidnischen Fin-

¹³ JIANG 1982, 27.

¹⁴ GRÜNDER 1982, 259.

¹⁵ Vgl. dazu z.B. K.HAMMER 1978, 306-309.

¹⁶ Laut A.WALLS (1986, 664) stellte sie gegen Ende des 19. Jh. rund 40% aller Missionare in China; Mark CHANG (1988, 124) spricht von (immerhin) maximal einem Viertel.

¹⁷ Vgl. LATOURETTE 1927, 472f und GRÜNDER 1982, 310.

¹⁸ Der deutsche Staatssekretär des Äußeren, von Bülow, bejubelte diesen Doppelmord: „Also endlich haben die Chinesen uns den ... so lang ersehnten Grund und 'Zwischenfall' geboten“ (zit. bei WIRTH 1968, 69). Zu den Vorgängen im Einzelnen vgl. WIRTH 1968, 65-73 und RIVINIUS 1982 passim.

¹⁹ WIRTH 1968, 77: „Nationalismus, Patriotismus, Europäismus, Amerikanismus waren den Missionaren geläufige Denkkategorien, die sie als Kinder ihrer Zeit bejahten und für verbindlich hielten.“

²⁰ RIVINIUS 1988, 36.

²¹ WIRTH 1968, 38.

sternis und Gottesferne zu entreißen suchte.²² Umgekehrt erschienen nun aus der Sicht sehr vieler Chinesen die christlichen Missionare allesamt als verhaßte Agenten des Auslandes. Das Begriffspaar „Opium und Missionare“ wurde „zum Symbol für die in wirtschaftlicher und geistiger Hinsicht erlittene Demütigung seitens des Westens“,²³ auch ‚antiimperialistisch‘ und ‚antichristlich‘ wurden für die Chinesen zu zwei synonymen Begriffen.²⁴

Freilich erfassen solche Schlagworte nicht die ganze historische (geschweige denn religiöse) Bedeutung der christlichen Missionen in China, auch nicht den durchaus auch positiven kulturellen Beitrag, den sie mit ihren zahlreichen Schulen und Hospitälern für den Aufbau des Landes geleistet haben. Sie vermitteln aber eine Ahnung von den Gründen, warum sich z.B. der chinesische Boxeraufstand 1900 so gezielt gegen die Missionare und die chinesischen Christen wendete und warum der chinesische intellektuelle Aufbruch in den 1920er Jahren so schnell in eine antireligiöse und dann speziell antichristliche Bewegung²⁵ umschlagen konnte. Die Emanzipation des chinesischen Volkes vollzog sich *gegen* die christlichen Heilsbringer aus dem Westen. Der kommunistische Sieg, in dem die nationale Selbstfindung Chinas schließlich zum Ziel kam, schnitt den westlichen Missionen denn auch jeden weiteren Einfluß auf China ab.

1.3. Das 'Problem der zwei Stories'

„Das chinesische Volk“, so berichtet der Vizepräsident des Chinesischen Christenrates Jiang Wen-han, „pflegte ... das Christentum als 'fremde' Religion zu bezeichnen. ... Der Buddhismus und der Islam sind auch Religionen, die von anderen Ländern aus in China eingeführt wurden, aber wir hören selten, daß Chinesen sie als 'fremde' Religionen brandmarken. Worin liegt der Unterschied? Wenn wir zurückschauen auf die Geschichte des Christentums in China, dann erkennen wir, daß die christliche Religion bis zur Befreiung Chinas im Jahr 1949

²² DAWSON (1967) dokumentiert eindrucksvoll die wechselnden abendländischen Einschätzungen Chinas. Demnach setzte mit dem 19. Jh ein markanter Umschwung ein, weg von der Sinophilie der Aufklärer und der modischen Chinoiserie des Rokoko, hin zur Verachtung und schließlich gar Verteufelung Chinas. „At the heart of this new attitude, providing its ideological justification, was Protestant Christianity“ (ebd. 132). „The early Protestant missionaries looked upon China primarily as a country of heathen who lacked the light of God and must be rescued from eternal damnation. Consequently even the best minds that the country had produced ... were necessarily consigned to a position of inferiority as compared with Europeans“ (ebd. 134). Vgl. auch RIVINIUS 1988, 36: „Die Missionare dieses Zeitraums waren in der Regel überzeugt, die Ausbreitung der westlichen Zivilisation schaffe die Voraussetzungen für das Kommen des Gottesreichs auf Erden.“

²³ WIRTH 1968, 40.

²⁴ GRÜNDER 1982, 299.

²⁵ Einzelheiten zu diesen Vorgängen bei GLÜER 1979, 7-18.

... nie wirklich im chinesischen Boden verwurzelt war.“¹ Das Problem, das hier angezeigt wird, betrifft nicht nur die Kirche im vorrevolutionären China, sondern die christlichen Kirchen in Asien generell. Aufs ganze gesehen blieben die Kirchen in Asien bis zum Zusammenbruch des kolonialen Weltsystems „Topfpflanzen in fremder Erde“,² und in dieser Weise wird das Christentum in Asien weithin auch heute noch wahrgenommen: „Das Christentum“, resümiert A.A. Yewangoe, „galt (und gilt noch) als eine unterdrückerische fremde Religion, die mit der realen Lebenssituation der asiatischen Menschen nichts zu tun hat.“³

Wir werden im nächsten Kapitel noch ausführlich sehen, mit wieviel Mut und Engagement sich die jungen, unabhängig gewordenen asiatischen Kirchen aufmachten, endlich Anschluß an die Geschichte ihrer eigenen Nationen zu finden. Vorerst geht es uns nur darum, das Dilemma zu erkennen, in dem sich solcherart 'heimatlose' Christen in Asien bis heute vielfach vorfinden. Immer wieder weisen asiatische Theologen nämlich auf die innerliche Zerrissenheit hin, in der sie sich als Asiaten einerseits und als Christen andererseits empfinden. So stellt z.B. der Koreaner Jung Sung Rhee fest: "Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß wir Christen und besonders wir Theologen mit einer doppelten Mentalität leben. Wir denken und handeln als gebürtige Japaner, gebürtige Taiwanesen oder gebürtige Koreaner; doch sobald es um Sachen geht, die die Kirche oder Christus betreffen, wechseln wir sofort zu einer christlichen Mentalität."⁴ Der Chinese Edmond Tang betrachtet es als "das Ergebnis der letzten hundert Jahre..., daß es zwei antagonistische Ströme von Geschichte gibt, die Geschichte Chinas und die des christlichen Westens; ... und die Brücke zwischen den beiden 'Geschichten' gibt es noch nicht."⁵ Ähnlich klagt sein Landsmann Philip Shen über das Problem des "double commitment" und über die Schwierigkeit, die christliche und die chinesische Identität in der eigenen Persönlichkeit zu integrieren.⁶ Und der Japaner Kosuke Koyama formuliert mit der ihm eigenen Drastik: "Asiatische Christen sind oftmals kulturell deformiert, wenn nicht gar in ihrer eigenen historisch gewachsenen Gesellschaft kulturelle Monster."⁷ Etwas allgemeiner

¹ JIANG 1982, 25. Ähnlich GLÜER 1979, 1: Das "Hauptproblem der Kirche in China..., das sie seit der Zeit der Nestorianer bis heute nicht bewältigt hat", sei "das Problem ihrer Einwurzelung."

² R.B.Manikam/W.T.Thomas (zit. bei YEWANGOE 1987, 34): "...like alien potted plants, they did not take root in the soil of each of the lands they entered."

³ YEWANGOE 1987, 34: "Christianity was (and still is) seen as an oppressive alien religion, which has nothing to do with the real living situation of Asian people."

⁴ JUNG 1984, 270: "It is an undeniable fact that we Christians, and theologians in particular, are living with a dual mentality, in that we think and act as a native Japanese, a native Taiwanese or a native Korean, but we change instantaneously to a Christian mentality whenever we meet any matters which are related to the church or Christ."

⁵ TANG 1979, 403.

⁶ SHEN 1978, 191. Vgl. dazu aus indischer Perspektive die Überlegungen von DURAISINGH (1979, passim) zur problematischen Identität der "Indian-hyphenated-Christians".

⁷ KOYAMA 1978, 94.

identifiziert der srilankanische Theologe Preman Niles das hier angesprochene Dilemma als das "Problem der zwei Geschichten (*stories*)": "Mittlerweile gestehen wir uns die Tatsache ein, daß wir zwei 'stories' geerbet haben. Die eine ist die der Bibel, die durch die Kirche oder genauer durch die missionarischen Unternehmungen des Westens auf uns gekommen ist. Die andere die unseres eigenen Volkes und unserer eigenen Kultur."⁸ Die verschiedenen Versuche, die asiatischen Traditionen durch die christliche einfach zu ersetzen oder sie ihr ein- und unterzuordnen, sieht Niles für historisch gescheitert an. Die Erwartung, alle Kultur- und Religionsgeschichte könnte eines Tages einmal in einer globalen Geschichte des Christentums aufgehen, erweist sich angesichts der Lebendigkeit dieser eigenständigen Traditionen als Illusion.

Es ist für uns abendländische Christen wohl kaum nachzuempfinden, wie existenziell bedrängend diese religiös-kulturelle Zwitterstellung von vielen asiatischen Theologinnen und Theologen erlebt wird. Doch wird man diesen ganz persönlichen Aspekt bedenken müssen, will man die vielfältigen Bemühungen um eine betont 'asiatische' (bzw. eine indische, chinesische etc.) Theologie verstehen. C.S.Song jedenfalls erklärt ausdrücklich, daß die Überbrückung der Kluft zwischen biblischer und asiatischer Tradition (durch einen "theologischen Sprung von Israel nach Asien") für ihn selbst eine "existenzielle Notwendigkeit" sei.⁹

Wenn P.Niles im obigen Zitat vom Nebeneinander verschiedener "stories" spricht, dann greift er damit eine Kategorie auf, die in der englischsprachigen theologischen Diskussion seit den 1970er Jahren eine wichtige Rolle spielt.¹⁰ Für die Deutung der hier angesprochenen Grundproblematik asiatischer Theologie erweist sich die Einführung dieses Begriffs in mehrfacher Hinsicht als hilfreich und weiterführend. Zunächst: Der Begriff der 'Story' – im umfassenden Sinn verstanden als jeweilige Lebensgeschichte, in der sich die Identität einer Person oder einer Gruppe formuliert¹¹ – sperrt sich von vornherein gegen jede willkürliche Isolierung vermeintlich 'bloß kultureller' bzw. 'bloß religiöser' Traditionen.

⁸ P.NILES 1981a, 10: "We have come to recognize the fact that we inherit two 'stories'. One ist that of the Bible which comes to us through the church and more specifically the western missionary enterprise. The other is that of our own people and culture." Vgl. dazu auch P.NILES 1984, 85.

⁹ SONG 1976c, 258 = dt 19. Besonders scharf stellt sich das hier angesprochene Problem für die zeitgenössischen Theologen der älteren Generation, deren theologische Erziehung und Persönlichkeitsbildung völlig westlich orientiert war. Sie teilten das Schicksal der gesamten damaligen asiatischen Elite, die Jawaharlal Nehru einmal charakterisierte als "a queer mixture of the East and West, out of place everywhere, at home nowhere" (zit. bei PELIKAN 1985, 225).

¹⁰ Für einen kritischen bibliographischen Überblick vgl. STROUP 1975; RITSCHL/JONES 1976, 42-68; GOLDBERG 1982, 156-193.

¹¹ RITSCHL/JONES 1976, 7 betonen zu Recht: "...für das englische Wort 'story' kann man auch mit großen Mühen keine angemessene, kurze deutsche Übersetzung finden. Die mit 'Geschichte' zusammenhängenden Worte sind zu sehr befrachtet und zu breit, die mit 'Erzählung' verbundenen zu farblos und zu eng." Zur Story als ursprünglichster Ausdrucksform der Identität von Gruppen bzw. einzelnen Menschen vgl. ebd. 13 und 16 sowie STROUP 1981, 111f

Die Story eines Menschen oder eines Volkes umschließt beides, und eben darum läßt sich die Spannung zwischen den beiden Stories, von denen Niles spricht, auch nicht so leicht auflösen in Schemata wie: "(christlicher) Glaube – (asiatische) Kultur" oder gar: "(christlicher) Inhalt – (asiatische) Form". Die vielfältigen missionarischen Versuche seit Matteo Ricci, die biblische Botschaft in eine chinesische, indische oder japanische Gewandung zu kleiden und so 'indigen' (einheimisch) zu machen, haben ihr Ziel denn auch verfehlt.¹² So wie wir Europäer unsere christliche Identität gar nicht abkoppeln können von der kulturellen Tradition des Abendlandes, so kann es umgekehrt keine asiatische Identität (und darum auch keine asiatische christliche Identität) geben unter Absehung von den dort lebendigen kulturellen und auch religiösen Traditionen.

Damit verweist der Story-Begriff also zweitens auch auf die Einbindung der eigenen religiös-kulturellen Identität in eine bestimmte Lebensgemeinschaft.¹³ Eine Story muß ja erzählt, gehört und tradiert werden. In diesem Erfahrungs- und Erzählzusammenhang bleibt sie lebendig, in ihm wandelt und entwickelt sie sich auch weiter. Der Modellfall, für den der Story-Begriff zunächst in die theologische Diskussion eingeführt wurde, ist dabei die biblische Überlieferung selbst, insbesondere die des Alten Testaments; P.Niles weist darauf ausdrücklich hin.¹⁴ Die im Alten Testament erzählte Geschichte aber kann, als Story des Volkes Israel, nicht vom Leben und von den Erfahrungen dieses Volkes abstrahiert werden. Die Erzählung erfolgt gar nicht in historistischer Distanz und Sachlichkeit, sondern aus der ganz bestimmten Perspektive, die die biblische Story als ganze prägt.¹⁵ Genauso fest eingebunden in einen konkreten Lebenszusammenhang ist nun aber auch die andere, die asiatische Story. Solange beide Stories nicht im Rahmen einer solidarisch gelebten Gemeinschaft zu einer *gemeinsamen* Perspektive zusammenfinden und damit zu einer neuen, nunmehr gemeinsamen Story zusammenfließen, wird der christliche Glaube in Asien weiterhin eine fremde Pflanze in fremder Erde bleiben.

So verstanden, vermag der Story-Begriff schließlich drittens auch über die populäre, für ein echtes gegenseitiges Verständnis aber doch nur hinderliche holzschnittartige Gegenüberstellung von 'Ost und West' bzw. 'Asien und Europa' hinauszuführen.¹⁶ Aus asiatischer Perspektive hatte diese Gegenüberstellung im Konflikt mit dem westlichen Kolonialismus einen gewissen Sinn: In der Ausein-

¹² Einen Überblick über die Diskussion und Problematik des Verhältnisses von 'Evangelium und Kultur' bietet GENSICHEN 1978b und 1985.

¹³ Vgl. GRÖZINGER 1989, 46: "Geschichten bilden ... menschliche Identität als *eine auf Gemeinschaft hin angelegte Identität* aus."

¹⁴ P.NILES 1984, 86.

¹⁵ Vgl. ebd. 87.

¹⁶ Die mythischen Wurzeln und historischen Irrwege dieser Kontrastierung beschreibt eindrucksvoll R.IYER 1968.

andersetzung mit den europäischen Kolonialmächten flossen die verschiedenen Stories der asiatischen Völker ja tatsächlich für eine Zeitlang zusammen. Auf dem Höhepunkt dieses Konflikts, in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, gewann sogar der Gedanke eines 'Panasiatentums' politische Relevanz.¹⁷ Nach der Unabhängigkeit der meisten asiatischen Nationen löste sich diese Gemeinsamkeit jedoch zunehmend wieder auf, der weitere Weg führte sie eher auseinander als zusammen.¹⁸ Wenn Niles im oben angeführten Zitat vereinfachend von der "Story unseres eigenen Volkes und unserer eigenen Kultur" spricht, dann stellt er damit weder auf eine panasiatische noch eine nationale Einheitskategorie ab. Jeder nähere Blick zeigt schnell, daß innerhalb der einzelnen asiatischen Nationen sehr unterschiedliche, auch widerstreitende Stories beheimatet sein können.¹⁹ Damit aber differenziert sich das Problem der 'zwei Stories': Die Christen in Asien, die unter der Zerrissenheit ihrer Stories leiden, müssen sich nämlich fragen, *wo* in ihrem Volk sie sich als Christen überhaupt verwurzeln wollen, in *welchen* der asiatischen Traditionen und Stories sie als Christen ihre Heimat finden wollen.²⁰ Soll es z.B. die 'große' Tradition sein, von der her die nationale Elite sich definiert, oder die vielen 'kleinen' Traditionen der Volksreligion? Sollen es, grob gesagt, die Stories der gesellschaftlich Unterdrückten sein oder die der Herrschenden? Genau diese Differenzierung zwischen den verschiedenen Stories innerhalb Asiens gewinnt seit den 1970er Jahren in der Diskussion um eine asiatische Theologie eine entscheidende Bedeutung.

¹⁷ Vgl. dazu PANIKKAR 1955, 439f und NAKAMURA 1968, 271.

¹⁸ IYER 1968, 22: "'Asien' als ideologischer Begriff hat heute nur wenig politische Bedeutung, obwohl es unleugbar ist, daß es eine Art Asiatentum als Reaktion gegen den Westen und wesentliches Element in der asiatischen Ambivalenz gegenüber dem Druck Europas gibt."

¹⁹ Vgl. z.B. P.NILES' eindrücklichen Hinweis (1979, 18) auf das Problem des 'Kommunalismus' (die Konflikte zwischen unterschiedlichen sozialen/religiösen Bevölkerungsgruppen) in Indien.

²⁰ Vgl. dazu auch PIERIS 1986, 197.