

CLAUDIA JAHNEL

Luther in Myanmar?

Überlegungen zu einer Reformation interkulturell

Natürlich war Luther nie in Myanmar. Und eine hypothetische Annahme des „was wäre gewesen, wenn ...“ treibt HistorikerInnen blankes Entsetzen in die Augen. Zu Recht, und zwar nicht allein wegen des hypothetischen Charakters der Aussagen, sondern auch und gerade wenn diese Hypothesen die kontextuellen Unterschiede außer Acht lassen und Äpfel mit Birnen vergleichen, wozu der gegenwärtige Reformationsenthusiasmus und der EKD-Slogan der Reformation als „Weltbürgerin“ möglicherweise leicht verführen.

Vergleich und Differenz: Die Achtung der Besonderheit beim Vergleich von religiösen Reformationsprozessen

Wenn Reformationen in verschiedenen Kontexten verglichen werden, so ist, wie Henning Wrogemann in der vorliegenden Veröffentlichung zu Recht unterstreicht, die Differenz zu beachten. Die Einsicht speist sich nicht zuletzt aus den hochgradig ambivalenten Folgen der Begeisterung für den Religions- und Sprachvergleich etwa eines Max Müller im 19. Jahrhundert. Dieser kritisierte zwar einerseits die Überheblichkeit, mit der „Missionäre“ „alle andere[n] Religionen als etwas von der ihrigen spezifisch Verschiedenes [betrachteten], so wie sie früher die Sprachen barbarischer Völker eher mit dem Zwitschern der Vögel als mit der artikulierten Rede des Menschen vergleichen wollten“.¹ Die Behauptung, das Christentum, seine Geschichte und Strukturen seien mit keiner anderen Religion vergleichbar, tadelt Müller also als exklusivistische Anmaßung und Ignoranz. Andererseits aber bereitete Müllers u. a. Apologie des Religionsvergleichs den Boden für neue reduktionistische Bewertungen anderer Religionen und Kulturen, dann nämlich, wenn es das Ziel des Vergleichs ist, die Höherwertigkeit des Christentums herauszustellen.

Religiöse Reformationsprozesse der verschiedenen Kontexte zu vergleichen, ist somit ein heikles Unterfangen und eine Herausforderung, die zumindest des Respekts vor der Differenz und Besonderheit von Reformationen in ihrem Kontext bedarf. Darüber hinaus sind, wie die intensive Diskussion innerhalb der Vergleichenden Erziehungswissenschaft über die Legitimität des Vergleichs von Erziehungssystemen bewusst gemacht hat, die Ziele des Vergleichs transparent zu machen. Aus welchem Interesse heraus werden verschiedene Systeme, Prozesse und Entwicklungen beschrieben: Aus einem melioristischen, kritischen, entideologisierenden oder relativierenden Interesse?² Und schließlich gilt es, das *tertium comparationis* des Vergleichs zu formulieren: Was vergleichen wir, wenn wir vergleichen?

Im vorliegenden Fall, dem Schwerpunkt „Reformation und Eine Welt“ des Reformationsdekadenzyklus, ist das Ziel des Vergleichs nicht unumstritten: Soll gezeigt werden, wie sehr die europäische Reformation die ganze Welt erfasst und sich ausgebreitet hat? Dieses Interesse an der triumphalen Darstellung der Expansion der Reformation gesteht zwar niemand ein, aber manchmal scheint es doch in Ansätzen durch. „Reformation global“ kann aber auch von dem Anliegen getragen sein, den Eurozentrismus aufzubrechen, der mit den verschiedenen Reformationsjubiläen der letzten Jahrhunderte immer wieder verbunden war und ist. Dann verfolgt der Vergleich ein (selbst)kritisches, entideologisierendes und vielleicht gar – wenn es darum geht, kritische Impulse für die Reformation der Kirche heute auch und gerade im globalen Norden zu gewinnen³ – ein melioristisches Interesse.

Als *tertium comparationis* des Vergleichs von religiösen Reformationsprozessen kommen, sofern geschichtliche Entwicklungen verglichen werden, Konstruktionsbedingungen und strukturelle Parallelen in Betracht. Neben den von Wrogemann untersuchten Reformen der Schrift- bzw. genauer der Koranhermeneutik bieten sich aus europäisch-reformatorischer Perspektive weitere grundsätzliche Konstitutionsbedingungen von Religionen für einen strukturellen Vergleich an: Das Verhältnis von Laien zu Mitgliedern eines besonderen religiösen Standes, seien es Priester, Mönche, Nonnen oder andere; die Ordnung von Religion und Politik; das Verhältnis von Mann und Frau; der Einfluss der Entwicklung neuer Medien sowie von Bildung auf religiöse Veränderungsprozesse.

Die Reformation in Europa hat in allen diesen Bereichen zu Veränderungsprozessen beigetragen. Die Stichworte „Priestertum aller Gläubigen“, „Zwei-Regimenten-Lehre“, „Freiheit eines Christenmenschen“, „Gutenberg“, „Lutherbibel“ und „Katechismus“ bringen die tiefgreifenden Transformationsprozesse symbolhaft zum Ausdruck. Als europäisches Unikat hat die Reformation bestimmte geistesgeschichtliche Entwicklungen beeinflusst und vorangetrieben. Die Idee der Rechtfertigung allein durch den Glauben und der Freiheit des Gewissens hat die Freiheit des Individuums, Menschenwürde und Menschenrechte sowie die Kritisierbarkeit religiöser und politischer Autoritäten gefördert. Das Priestertum aller Gläubigen hat die religiöse Verantwortung des Einzelnen und die Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Laien und Priestern gestärkt. Die Autorität des Wortes Gottes, die mit der Übersetzung der Bibel in die Muttersprache einhergeht, gab einen enormen Impuls für Bildung und Emanzipation. Es mag dahingestellt bleiben, ob all diese Entwicklungen getragen sind von der Idee der Freiheit in politischem wie religiösem Sinn, wie Volker Leppin in seiner Lutherbiographie plausibel unterstreicht⁴ und wie Thomas Mann in seiner berühmten Rede „Deutschland und die Deutschen“ schon 1945 proklamiert: Martin Luther war ein „konservativer Revolutionär“, ein Freiheitsheld, dessen Kampf für Freiheit aber von Einschränkungen und Paradoxien geprägt war.⁵ Die Frage ist aber vor allem deshalb von besonderem Interesse, weil das Thema der reformatorischen Freiheit heute in der globalen Rezeption Luthers besondere Aufmerksamkeit erhält, und dies wohl nicht zuletzt aufgrund aktueller Gefährdungen der Freiheit durch wirtschaftliche, politische oder kulturelle Einflussfaktoren.

Reformen in Burma/Myanmar⁶

Bei aller Besonderheit der Reformation in Europa lassen sich doch – fast wollte man sagen: natürlich – auch in anderen Kontexten und Religionen in den genannten grundsätzlichen Themenbereichen und Strukturen Reformen beobachten. Der Text von Esther Hkawn Nu „Had Luther been in Myanmar“ deutet einige Parallelen im Kontext Myanmars an:

Die Metta-Meditation und die Laien-Massen-Meditationsbewegung: Reform des Selbstverständnisses buddhistischer Laien

Esther Hkawn Nus Erwähnung der Meditation des Metta-Sutta weist hin auf einschneidende Veränderungen im Selbstverständnis buddhistischer Laien in Myanmar sowie auf die Revitalisierung buddhistischer Praxis, die zugleich hochgradig politisch konnotiert und überaus vielschichtig ist. Das Metta-Sutta, ursprünglich eine Lehrrede des Buddha über Liebe und Mitgefühl, ist ein zentraler Text der Meditationsbewegung, die Anfang des 20. Jahrhunderts zu einer Laien-Massen-Meditationsbewegung wurde und die als Vipassana-Meditation heute weit über Myanmar hinaus bekannt ist und praktiziert wird.⁷ Ihre Anfänge liegen in der Zeit des Königums von König Mindon im 19. Jahrhundert, als Burma bereits unter kolonialer Verwaltung stand, aber erst im 20. Jahrhundert hat sich die Vipassana-Meditation als Laienbewegung etabliert und damit eine deutliche Transformation des burmesischen Buddhismus angestoßen.⁸ 1911 wurde das erste Laienzentrum gegründet, in dem der buddhistische Mönch und Gelehrte Mīngūn Sayadaw (1868-1954) die ersten formalen Meditationsunterweisungen für Laien gab. Unter seinen Schülern und denen des anderen berühmten Begründers der Vipassana-Meditation, Ledi Sayadaw, der 1914 das erste Buch über Vipassana veröffentlichte, selbst jedoch nie Laien unterrichtet hat, wurde die Vipassana-Meditation als Laienbewegung in den 1920er und 1930er Jahren populär. Es gehört zu den kontrovers diskutierten Fragen, ob die Vipassana-Meditation bereits in ihren Anfängen durch das Interesse westlicher Forscher und Erfahrungssuchender beeinflusst wurde und ob sie daher, wie etwa Sharf behauptet, eine Meditationsform darstellt, die von westlichen, rationalen Werten und dem Interesse der städtischen Mittelklasse Burmas geprägt und somit weniger an traditioneller buddhistischer Soteriologie ausgerichtet ist;⁹ oder ob sie – zumindest im Kontext Myanmars – deutlich burmesisch-vernakular geprägt war und ist, wie Houtman attestiert.

Einen besonderen Aufschwung erhielt die Laienmeditation unter dem ersten Ministerpräsidenten Burmas nach der Unabhängigkeit, U Nu, in den Jahren von 1948 bis 1962. Um sein Programm der Etab-

lierung eines buddhistischen Sozialismus umzusetzen, förderte U Nu mit Hilfe des berühmten Vipassana-Gelehrten und Mönchs Mahasi-Sayadaw (1904-1982) und anderer die Einrichtung zahlreicher Meditationszentren für Laien. Damit sowie mit der Gründung eines buddhistischen Laienrats, dem berühmte Persönlichkeiten Burmas angehörten und dessen Arbeit schließlich in der Organisation und Durchführung des Sechsten Buddhistischen Konzils, dem Buddha Sāsana Sangāyana (1954-1956), ihren Höhepunkt fand,¹⁰ knüpfte U Nu – wenngleich in gänzlich neuer Form – an die vorkoloniale Tradition des guten Königs, des Dhammarāja, an, der das Fortbestehen der buddhistischen Tradition, des *sāsana*, unter anderem durch Reformen unterstützt und sichert.

In der Zeit der Militärdiktatur in Burma entwickelte sich die Laien-Massen-Mediationsbewegung zu einem Ort des Widerstands und des Kampfes für einen politisch-demokratischen Wandel. Die Meditation und das Metta-Sutta werden zum Symbol des Kampfs für Demokratie. Diese politische Dimension des Metta-Sutta beschreibt der damals im Exil lebende buddhistische Abt U Pandavamsa mit folgenden Worten:

“Metta sutta directly gives attention to the humanitarian approach to democracy. Buddhist monks have a motto in their struggle for democracy, and this is to not tackle each other and not to hurt one another. This is becoming a social ethics base of the democratic struggle of Burmese monks.”¹¹

Metta-Sutta und Vipassana-Meditation spielen aber auch und gerade für den Widerstand und demokratischen Aufbruch von buddhistischen Laien eine zentrale Rolle. Die Revitalisierung der Meditationspraxis steht in Verbindung mit dem Anfang der 1990er Jahre neu erwachten Interesse insbesondere einer städtischen Elite an der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, die sich unter anderem in dem inflationären Studium des Abhidhamma, der auch von Esther Hkawn Nu erwähnten „Lehre“ des Buddhismus, niederschlägt.

Ein Grund für die Aktualität und Attraktivität der Vipassana-Meditation zur Zeit der Militärdiktatur in Burma liegt in dem Ziel und der Methode dieser Meditation. Die Vipassana-Meditation enthält, so fasst Ingrid Jordt zusammen, Schritte der Abwendung und des Los-

lassens von der Welt (*nekkhama*) und der Achtsamkeit (*sati*); sie ist eingebunden in die Übung der liebenden Achtsamkeit (*mettā*), des Mitgeföhls (*karuna*), mitfühlender Freude (*muditā*) und Gelassenheit (*upekkhā*) und fördert darin die Reinigung des Selbst. Die Vipassana-Meditation befreit damit einerseits von der Welt und ihren Bindungen und leitet zu einem Wissen hin, das weltliches Wissen, weltliche Konstitutionsbedingungen und weltliche Bindungen überschreitet und zutiefst hinterfragt. Es vollzieht sich, so Ingrid Jordt, eine epistemologische Transformation, eine Dekonstruktion gesellschaftlicher und politischer Bedeutungszuweisungen, sodass der meditierende Akteur eine skeptisch-kritische Perspektive auf die Welt und ihre politischen Verhältnisse gewinnt. Andererseits führt die Vipassana-Meditation mit der gewonnenen neuen Achtsamkeit durch die Metta-Meditation wieder in die Welt hinein.¹²

“Vipassanā practice has become the center of a movement to verify the coherence and continuity of the Buddha’s teachings as a particular kind of episteme – a particular way of knowing, being, and becoming and of asserting what are the true grounds of reality.”¹³

Auch die in dem Text von Esther Hkawn Nu als „the Lady“ eingeführte Aung San Suu Kyi, Kopf der politischen Oppositionsbewegung und Symbol des demokratischen Aufbruchs in Myanmar, weist dem Metta-Sutta und der Meditation – Suu Kyi gehörte wie viele andere Mitglieder der Oppositionsbewegung der Meditationsbewegung an – in ihren Schriften eine herausgehobene Rolle zu. Dabei gibt sie dem Sutta und der Meditation eine neue, von westlichem Demokratieverständnis geprägte Interpretation. In ihrem Buch „Freedom from Fear“, das in der Zeit ihres Hausarrests veröffentlicht wurde, verbindet Suu Kyi westliche Freiheitskonzepte, wie sie etwa in der Menschenrechtserklärung festgehalten sind, mit burmesisch-buddhistischem Verständnis von Freiheit. Gustaaf Houtman bewertet diese Synthese als Prozess der allmählichen Buddhisierung von Aung San Suu Kyi: Konfrontiert mit Vorwürfen vonseiten der herrschenden Militärdiktatur, sie sei westlich, modern, kommunistisch und damit un-burmesisch, greift Suu Kyi in ihren Veröffentlichungen und in ihrem Auftreten immer mehr auf den buddhistischen Kanon zurück und schafft eine Synthese von buddhistischen und westlichen Werten.¹⁴

Der „politische Mönch“ – Transformationen der Rolle des Mönchs in Zeiten des politischen Wandels

“He might have been a monk” – schreibt Esther Hkawn Nu. Dies sowie die Erwähnung der Safran-Revolution weist auf Neupositionierungen – „Reformationen“ – von Religion und Politik hin. Denn in der Safran-Revolution waren es in erster Linie Mönche und Nonnen, die gegen Repressionen durch die Militärdiktatur öffentlich protestierten und damit das vor allem westliche Bild des unpolitischen Mönchs zerstörten.

Die Rolle des Mönchs und damit auch die Institution des Klosters haben sich aber nicht erst in den demokratischen Aufbrüchen seit den 1980er Jahren gewandelt. Einschneidende Veränderungen fanden in der Zeit der britischen Kolonialherrschaft statt. Ein regelrechtes Produkt der Kolonialherrschaft ist der „politische Mönch“. Die Abschaffung der ordnenden Macht des Königtums und des Amtes des *thathanabaing*, des höchsten buddhistischen Mönchsvertreters, durch die Kolonialregierung hatte ein neues Selbstverständnis und Selbstbewusstsein der Mönche hervorgerufen.¹⁵ Für die britische Kolonialregierung wurden diese Mönche in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu einer besonderen Herausforderung, vor allem weil sie zwischen der Rolle des religiösen Mönchs und der des politischen Beraters hin und her wechselten. Das stellte die Kolonialregierung vor die Frage, wie sie mit diesen antikolonialen Agitatoren juristisch umgehen sollten.¹⁶ Sollte sie sie entsprechend der Mönchsregel, der *vinaya*, als religiöse Personen behandeln? Oder sollte sie die politischen Mönche nach weltlichem Recht bestrafen? Als die Regierung anfang, Mönche gefangen zu nehmen, und sie dazu zwang, ihre Roben ab- und Gefängniskleidung anzulegen, wurde dies als tiefste Respektlosigkeit gegenüber der Autorität der Mönche betrachtet. Von nun an standen sich die Autorität der Kolonialregierung und die Autorität des Klosters und Mönchtums, säkulares und religiöses Recht gegenüber. Diese Spannungen schlugen sich in einer zunehmenden Kriminalisierung kultureller Praktiken und der Beurteilung der Mönche als „unerwünschte Menschen“ nieder.¹⁷

Der erste Mönch, der zu einem nationalen Held aufstieg und als Märtyrer heute noch verehrt wird, ist der Mönch U Ottama. Nach einem längeren Aufenthalt in Indien kehrte er, beeinflusst von Gand-

his antikolonialer Widerstandsbewegung, 1921 nach Burma zurück. Seine charismatischen Predigten, die zugleich buddhistisch-reformorientiert wie politisch waren, verschafften ihm öffentliche Aufmerksamkeit.¹⁸ Einer Degenerationslogik folgend sah U Ottama in der britischen Kolonialregierung den Grund für den Niedergang der Lehre des Buddhismus, des *sāsana*, wie auch der Moral:

“When Lord Buddha was alive, man had a predilection for Nirvana. There is nothing left now. The reason why it is so is because the government is English.” “Pongyis [Mönche] pray for Nirvana but slaves can never obtain it. Therefore they must pray for release from slavery in this life.”¹⁹

Zwei Aussagen springen hier ins Auge: Zum einen betont U Ottama, dass die Regierung englisch ist, was bedeutet, dass der *sāsana*, also die buddhistische Tradition, bedroht ist. Zum anderen setzt, so U Ottama, diese Tatsache der kolonialen Fremdherrschaft alle „normalen“ buddhistischen Regeln außer Kraft. U Ottamas Begründung des mönchischen politischen Widerstands kann als eine Art Kontextualisierung der Mönchsordnung interpretiert werden. Im Kontext der kolonialen Herrschaft ist das erste Ziel der mönchischen Berufung nicht mehr die Hinführung zum Nirwana, sondern die Beseitigung jener Gründe, die von der Hinwendung zum Nirwana abhalten. Das Nirwana muss also warten.

Diese Neuinterpretation der *vinaya* Anfang des 20. Jahrhunderts und das Phänomen des „politischen Mönchs“ schockierten die britische Kolonialregierung und nicht nur diese. Die *Rangoon Gazette Weekly Budget* vom 25.7.1921 druckte bspw. einen anonymen Leserbrief ab, in dem ein „wahrer Buddhist“ U Ottama und andere als Mönche bezeichnet, die „in Mönchsroben verkleidet und gegen die Regeln der *vinaya* mit ihren Predigten das Volk aufhetzen“.²⁰ Dieses Argument – der Verstoß gegen die *vinaya* – entwickelte sich im 20. Jahrhundert zum zentralen Argument gegen den politischen Protest der Mönche und diente dazu, die Legitimität des antikolonialen Widerstands der Mönche grundsätzlich in Frage zu stellen.²¹ Der „politische Mönch“ ist somit Konstrukt des kolonialen Diskurses. Er wird dem „authentischen“, friedliebenden, meditierenden Mönch als sein *anderes* gegenübergestellt und passt nicht in das Bild, das sich der Westen vom Buddhismus wie von Burma gemacht hat und das der damals als

Burma-Kenner geschätzte Harold Fielding-Hall im Jahr 1898 noch mit den Worten beschreibt:

“No one can imagine even in the far future any monk of the Buddha desiring temporal power, or interfering in any way with the government of the people.”²²

Burma war in den Augen der Briten aufgrund des funktionierenden Bildungssystems von buddhistischen Klosterschulen und des hohen Bildungsniveaus ein überaus fortschrittliches Land und auf dem besten Weg, sich zu einem modernen Staat zu entwickeln.²³ Besonderen Ausdruck fand die britische Bildungsbegeisterung in der bemerkenswerten finanziellen und ideellen Förderung des Pali-Studiums der Mönche, also der Erforschung des buddhistischen Pali-Kanons. In dieser Pali-Begeisterung spiegelt sich das Interesse der europäischen Wissenschaft an den buddhistischen Texten. Große Sprach- und Religionswissenschaftler wie Eugène Burnouf (1801-1852)²⁴ oder Max Müller hofften, in diesen Texten *den* authentischen Buddhismus zu finden und Aufschlüsse auf die Person und das Leben Buddhas zu erhalten. Die zeitgleich produktive Historische Jesus-Forschung²⁵ ließ Parallelen zwischen Buddha und Jesus erkennen, sodass eine Nähe zwischen den beiden sogenannten „Religionsstiftern“ konstatiert wurde, die sogar zu Urteilen wie dem führt, dass Buddha, der große Reformator, der „Luther Asiens“ war.²⁶

»‘Cultures’ do not hold still for their portraits«²⁷

In beiden Beispielen, den Transformationen innerhalb des Selbstverständnisses buddhistischer Laien und buddhistischer Mönche, lassen sich strukturelle Parallelen und Unterschiede zu Transformationsprozessen erkennen, die von der Reformation im europäischen Kontext angestoßen wurden. Beide Beispiele zeigen aber auch, dass die dem klassischen Religionsvergleich inhärente kulturellrelativistische Annahme der parallelen zeitlich und räumlich getrennten Existenz von Kulturen, Religionen und damit auch Reformationen nicht haltbar ist. Entsprechend hat sich in jüngerer Zeit in der Kulturhermeneutik eine programmatische Neubestimmung vollzogen, in der der Fokus nicht mehr darauf liegt, kulturelle Phänomene in ihrer Andersheit und zu respektierenden Fremdheit wahrzunehmen. Viel-

mehr werden die Grenzen zwischen „dem Anderen“ und „dem Eigenen“, Alterität und Identität als fließend betrachtet.²⁸ Für die Religionswissenschaft ist in diesem Zusammenhang der von Mary Louise Pratt eingeführte Begriff der „*contact zones*“²⁹ bedeutsam geworden. Pratt hat behauptet, dass das Aufeinanderprallen der Kulturen einen Aushandlungsprozess auslöst, in dem die einheimischen Akteure erkennbar Einfluss auf die Neuordnung des Diskurses genommen haben – trotz höchst asymmetrischer Machtbeziehungen.

Die Veränderungen des Selbstverständnisses buddhistischer Laien wie Mönche sind, so konnte hier nur angedeutet werden, Ergebnis transkultureller Aushandlungsprozesse innerhalb des Theravada-Buddhismus, aber auch zwischen Theravada-Buddhismus und dem sogenannten „Westen“. Die Vorstellungen des Letzteren und seine Ordnungen von Politik und Religion, Laien und Klerus oder Bildung haben nicht zuletzt in der Zeit der britischen Kolonialherrschaft und christlichen Mission auch auf Reformprozesse in Burma sichtbar Einfluss genommen, und Beurteilungen wie die des Buddha als „Luther Asiens“ sind keine unschuldigen Bemerkungen, sondern prägen das (Selbst)Verständnis von Religionen und Kulturen. Andererseits wurden diese Ordnungen nicht einfach übernommen. Vielmehr sind in dem Aufeinanderstoßen unterschiedlicher kultureller Ordnungssysteme und Vorstellungen in vielfältigen Übersetzungs- und Aushandlungsprozessen neue Verständnisweisen und Zuschreibungen entstanden. „Portraitierte“ Kulturen, um das obige Bild von James Clifford aufzunehmen, werden durch sie portraitierende Kulturen verändert und verändern Letztere. Anders formuliert: Nicht nur werden transformative Prozesse in Burma/Myanmar (weiterhin) durch äußere Faktoren mitbeeinflusst. Der Prozess verläuft auch andersherum, wie etwa die Rezeption der Vipassana- bzw. Achtsamkeits-Meditation im „Westen“ zeigt. Der Kulturkontakt und die Kulturbeschreibung haben also eine reziproke transformierende Dynamik. So konstatiert Zygmunt Baumann:

“Both partners emerge changed from every successive attempt at translation [...] Both emerge from their encounter changed, different at the end of act from what they were at its beginning.”³⁰

Diese Forschungsperspektive stellt anders als der vermeintlich rein deskriptive Religionsvergleich Phänomene nicht nebeneinander,

er vergleicht also nicht – um beim Thema des vorliegenden Aufsatzbandes zu bleiben – die Reformation in Europa mit Reformationen in anderen Kontexten, ohne historische Verbindungslinien herzustellen. Sie untersucht vielmehr mögliche wechselseitige Einflussnahmen, machtvolle koloniale Einschreibungsprozesse und subversive Weiterentwicklungen und übt damit auch implizite und explizite Kritik an europäischen Wissenskonzepten, einschließlich derer, die von der Reformation in Europa mit geprägt sind.

Perspektivwechsel: Vom religionshistorischen Vergleich zur Interkulturellen Theologie

Von diesem Verständnis her muss auch der Text von Esther Hkawn Nu noch einmal in einem anderen Licht gelesen werden. Er kann zwar, wie gezeigt, religionshistorisches Vergleichen anregen mit dem Ziel, ein vertieftes Verständnis historisch-kontextueller Reformprozesse in Burma bzw. Myanmar und Einsicht in die spezifisch europäischen Konturen der Reformation in Europa zu gewinnen sowie, der Forschungsperspektive der neueren Kulturhermeneutik entsprechend, Spuren von Verflechtungen, Aushandlungs- und Veränderungsprozessen deutlich zu machen. Diese Zugangsweise wird dem Text aber nur zum Teil gerecht. Denn der Text ist auch ein kontextuell-theologischer Text, und seine Beleuchtung aus der Perspektive Interkultureller Theologie führt weitere Horizonte in das Verständnis des Textes ein.

Was der Text in Form und Inhalt darstellt, ist eine hypothetische Meditation dessen, was wäre, wenn Martin Luther in Myanmar wäre. Eine Utopie, die keinerlei Anspruch auf historische Wahrheit und wissenschaftliche Genauigkeit erhebt. Martin Luther erscheint als Chiffre für unterschiedliche soziale, politische und religiöse Missstände bzw. für den Wunsch, diese zu beheben: Die Unterdrückung ethnischer und darunter häufig christlicher Minderheiten; die Repressionen durch die jahrzehntelange Militärdiktatur; den Widerstand gegen diese Repressionen, verkörpert in der Ikone der Demokratie, der Oppositionsführerin Aung San Suu Kyi – der „Lady“; die Abschottungspolitik der christlichen Minderheit gegenüber dem Buddhismus und die Verweigerung des interreligiösen Dialogs durch ein exklusivistisches Verständnis der reformatorischen *Soli: sola scriptura*,

sola fide, solus Christus, sola gratia. Diese unhistorische und vielmehr symbolische Übertragung „Martin Luthers“ in den Kontext Myanmars zeichnet sich dadurch aus, dass nicht – deduktiv – Inhalte der europäischen Reformation in ihrem Kontext herausgearbeitet und auf den Kontext Myanmar übertragen werden. Vielmehr wird „Martin Luther“ im Kontext Myanmars aufgesucht, und zwar überall dort, wo Freiheit, Demokratie, Frieden zwischen den Religionen oder, in den Worten der Missionserklärung von Busan, die Fülle des Lebens gesucht und gefunden wird. Der Text schiebt also Reformationsgeschichten fiktiv ineinander, schreibt sie dadurch weiter und verlässt dabei das Feld der westlich-akademischen Theologie und vollzieht jenen radikalen Bruch mit westlicher Theologie, den kontextuelle TheologInnen in den 1980er Jahren forderten. Auf den Punkt gebracht hat diese Forderung die Abschlusserklärung der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT):

„Die europäischen und nordamerikanischen Theologien herrschen heutzutage in unseren Kirchen und stellen eine Weise kultureller Beherrschung dar. Man muss sie als aus der Situation dieser Länder erwachsen verstehen und kann sie deshalb nicht unkritisch übernehmen, ohne dass wir die Frage ihrer Bedeutung im Kontext unserer Länder stellen. Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeiten unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren. Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereits, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.“³¹

Der Bruch mit der dominanten westlichen Epistemologie und die Frage nach einer alternativen Epistemologie hat nicht nur TheologInnen beschäftigt, sondern wird insbesondere seit der Veröffentlichung von Edward Saids Buch „Orientalism“ im Jahr 1978 in den Kulturwissenschaften und hier insbesondere in der Postkolonialismus-Debatte intensiv diskutiert. Dass der von den TheologInnen der EATWOT-Konferenz intendierte radikale Bruch sehr viel komplexer ist, haben spätestens die Auseinandersetzungen um die von Spivak eingebrachte Frage „Can the Subaltern Speak?“ deutlich gemacht.³² Die

Tragik jeder Diskursformation, die sich als Alternative oder Widerspruch zur hegemonialen Diskursformation begreift, besteht darin, dass sie sich letztlich an dieser orientiert, sie wiederholt, auch wenn sie mit ihr bricht.

Diese Verflechtung der Diskurse als Tatsache voraussetzend untersucht Interkulturelle Theologie eben dieses „Inter“. Sie geht also über binäre Stereotypisierungen von *fremd* und *eigen* hinaus und zeichnet Hybridisierungsprozesse, Verschiebungen, Überlagerungen etc. kritisch, d. h. unter Darstellung machtvoller Einschreibungsprozesse, nach. Sie ist in ihrem Anliegen der postkolonialen Theorie und Theologie verwandt, der es darum geht,

„die Aufmerksamkeit dafür zu schüren, wie die Anderen dargestellt werden, welche Auswirkungen diese Darstellungen für Selbst- und Fremdbild dieser Dargestellten haben und wie sich Bilder vom anderen in Machtbeziehungen, politischen Strukturen und wirtschaftlicher Dominanz niederschlagen. Und andererseits fragen postkoloniale Studien kritisch danach, wer für wen spricht, wer die Stimme erhebt und erheben kann, und danach, wer zum Schweigen gebracht wird oder nie eine Chance bekommt, überhaupt gehört zu werden“³³.

Aus dieser Perspektive stellen sich ganz andere Fragen an den Text von Esther Hkawn Nu wie auch an viele weitere Texte kontextueller Theologie. Wie wird „Reformation“ verstanden und weitergeschrieben? Wie können Veränderungen, Brüche und Unsicherheiten in Bedeutungszuweisungen, die sich im Zuge kultureller Verflechtungen vollzogen haben und vollziehen, verstanden und nachgezeichnet werden? Welche (alternativen) Wissensformationen lassen sich erkennen? Und wie werden sie sowie neue Bedeutungszuweisungen theologisch reflektiert und gewertet? Welche Paradigmen der Deutung sind maßgebend und leitend und wie verändert sich die Deutungsmacht? Interkulturelle Theologie zu treiben heißt, sich auf eben diese Wissensformationen des „anderen“ einzulassen und dabei auch die Pluralität von Theologien in Kauf zu nehmen³⁴ – in der Spannung, die eigenen Theologien nicht als universale Maßstäbe zu setzen, aber auch „eigene“ und „andere“ Theologien kritisch zu hinterfragen.

Das „Inter“ enthält also ein selbstkritisches, produktives Potential. Dieses wird in dem Text von Esther Hkawn Nu etwa in der Kritik an

dem exklusivistischen Gebrauch der lutherischen *Soli* erkennbar. Hinter ihr steht die Erfahrung der vor allem baptistischen Missionsgeschichte Burmas und ihrer anhaltenden Wirkung auf die Gegenwart. Die Christianisierung primär ethnischer Minderheiten – die Burmesen wurden als „unbekehrbar“ betrachtet – und die koloniale Verflechtung der Mission – denn es waren gerade diese oftmals christianisierten Minderheiten, die von der Kolonialregierung unterstützt wurden – sowie schließlich die Unterdrückung nicht-burmesischer Ethnien seit dem Ende der Kolonialzeit haben tiefe ethnisch-religiös vermischte Gräben und Aversionen entstehen lassen. Aufbrüche zu einem interreligiösen Dialog und zur Kontextualisierung des Christentums im buddhistischen Kontext, wie sie etwa vom Myanmar Institute of Theology vorangetrieben werden,³⁵ dem auch Esther Hkawn Nu angehört, stoßen bei anderen christlichen TheologInnen Myanmars auf Unverständnis.

Reformation Interkulturell

Das „Inter“ impliziert eine beunruhigende Anstößigkeit. Auch und gerade klassische westliche theologische Verortungen nehmen Anstoß. Allerdings ist die Deutungsmacht gerade hinsichtlich der Deutung von „Reformation“ noch klar innerhalb Europas und Nordamerikas verortet, und andere Stimmen wie die Esther Hkawn Nus sind noch immer „*voices from the margins*“³⁶ – trotz des viel beschworenen „*shifts of gravity*“ der Weltchristenheit.

Das Bild von der Reformation als „Weltbürgerin“ ernst zu nehmen, impliziert aber gerade eine unausweichliche Pluralisierung theologisch-reformatorischer Entwürfe: Eine Reformation Interkulturell – und dann war Martin Luther vielleicht doch in Myanmar, irgendwie zumindest.

- 1 Friedrich Max Müller, *Essays*, Bd. 1: Beiträge zur Vergleichenden Religionswissenschaft, Leipzig 1869, XIX.
- 2 Vgl. zu den verschiedenen Funktionen und Zielen des Vergleichens Wolfgang Hörner, „Europa“ als Herausforderung für die Vergleichende Erziehungswissenschaft. Reflexionen über die politische Funktion einer pädagogischen Disziplin, in: Christoph Kodron u. a. (Hg.), *Vergleichende Erziehungswissenschaft. Herausforderung – Vermittlung – Praxis*, Bd. 3, Köln 1997, 65-80, 20ff.

- 3 Vgl. etwa das Projekt Radicalizing Reformation. A Critical Research and Action Project Towards 2017; <http://radicalizing-reformation.com/index.php/de/> (Juni 2015).
- 4 Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2006; siehe auch Berndt Hamm/Michael Welker, *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008.
- 5 Thomas Mann, *Deutschland und die Deutschen*, Bermann-Fischer (Schriftenreihe „Ausblicke“), Stockholm 1947.
- 6 Das Land Burma wurde im Jahr 1989 von der Militärregierung in Myanmar umbenannt.
- 7 Ingrid Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007.
- 8 Gustaaf Houtman, *Vipassanā in Burma: Self-government and the Ledi Ānāpāna Tradition*, in: Halvor Eifring, *Hindu, Buddhist and Daoist Meditation: Cultural History*, Oslo 2014; für den vorliegenden Beitrag abgerufen unter: https://www.academia.edu/5663548/Vipassana_in_Burma_Self-government_and_the_Ledi_anapana_tradition (Juni 2015).
- 9 Robert H. Sharf, *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*, in: *Numen* 42, 3 (Okt. 1995), 228-283, 258.
- 10 Juliane Schober, *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies and Civil Society*, Honolulu 2011, 78-82.
- 11 Wahyuana, *A Burmese Monk's Reflections on the Struggle for Democracy*, 18.7.2007, zitiert nach Schober, *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar*, 126.
- 12 Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement*, xvi, 3, 206, 92.
- 13 A. a. O. 93.
- 14 Gustaaf Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokio 1999.
- 15 Donald E. Smith nennt in seinem detailreichen Grundlagenwerk, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965, sechs Gründe für diese kulturelle Transformation der Rolle der Mönche: Mit dem Wegfall von König und *thatthanabaing* kam es zum einen zur Zersplitterung und Dezentralisierung der Klöster. Eine Anzahl militanter und millenaristisch geprägter anti-britischer politischer Mönche legten nun aufgrund des Fehlens einer zentralen Interpretationsmacht die Mönchsregel, *vinaya*, selbst und zum Teil hochgradig national-politisch aus. Neue Mönchs-Organisationen wie etwa der *General Council of Sangha Sammeggi* (GCSS) entstanden entlang der politischen Linien. Zweitens waren in den Dörfern die Klöster weiterhin die integrierende Kraft, und die Mönche wurden als Leitungspersonen angesehen. Die Mönche genossen drittens eine gewisse religiös begründete Immunität auch in der Zeit der britischen Kolonialherrschaft. Ferner hatten sie viertens nichts zu verlieren: Sie hatten keine Familien, kein Geld, keine Besitztümer. Darüber hinaus genossen sie fünftens weiterhin ein hohes soziales Ansehen. Und sechstens bot das Kloster eine Organisationsstruktur, mittels derer binnen kürzester Zeit Hunderte von Mönchen mobilisiert werden konnten.
- 16 Michael E. Mendelson, *The Messianic Association in Upper Burma*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961), 560-580.
- 17 Siehe Schober, *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar*, 103.
- 18 Smith, *Religion and Politics in Burma*, 95ff.
- 19 *Rangoon Gazette Weekly Budget*, July 11 and September 19, 1921, zitiert nach Smith, *Religion and Politics in Burma*, 96.
- 20 Siehe Smith, *Religion and Politics in Burma*, 98.
- 21 So Ingrid Jordt in einem Interview mit Seth Mydans, *What Makes a Monk Mad*, in: *The New York Times*, September 30, 2007.
- 22 Harold Fielding-Hall, *The Soul of a People*, London 1898, 104-105.
- 23 Siehe etwa die Bemerkung eines frühen Beobachters Burmas, des anglo-indischen Kaufmanns Henry Gouger aus den 1820er Jahren: "my impression was that a larger proportion of the common people could read and write in Burmah than could be found among similar classes in our own country"; Henry Gouger, *Two Years of Imprisonment*

INTERRELIGIÖSE PERSPEKTIVEN

- in Burma (1824-1826), hg. v. Guy Lubeight, Burma Historical Reprint Series, Bangkok 2002 [1860], 22, zitiert nach Alicia Turner, Religion-Making and Its Failures: Turning Monasteries into Schools and Buddhism into a Religion in Colonial Burma, in: Markus Dressler/Arvind Pal S. Mandair (Hg.), Secularism and Religion-Making, Oxford 2011, 226-242, 229. Fast 100 Jahre später bemerkt der Kolonialbeamte George Grant-Brown in ähnlicher Weise: "it is a remarkable fact that the Burmese had universal education of a sort long before anything of the kind existed in any European country". George E. R. Grant-Brown, Burma as I Saw It 1889-1917 With a Chapter on Recent Events, London 1926, zitiert nach Turner, Religion-Making and Its Failures, 229. Bei Vergleichen zwischen dem Bildungsstandard in Burma und in England schnitt Burma oft besser ab. Die Bemerkungen demonstrieren beispielhaft das grundsätzliche Phänomen, dass Themen in Europa die Kolonialpolitik beeinflussten und vice versa. Siehe dazu Thomas Du Bois, Introduction: The Transformation of Religion in East and Southeast Asia – Paradigmatic Change in Regional Perspective, in: Ders. (Hg.), Casting Faiths. Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia, London 2009, 1-19, 4.
- 24** Donald S. Jr. Lopez, Buddhism & Science. A guide for the Perplexed, Chicago/London 2008, 168.
- 25** Das Werk von David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu, erschien 1835/1836.
- 26** Zu dieser Buddhismus-Begeisterung siehe Lopez, Buddhism & Science; sowie Richard King, Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "the mystic East", New York 1999, 145.
- 27** James Clifford, Introduction: Partial Truths, in: Ders./George E. Marcus (Hg.), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley u. a. 1986, 1-26, 10.
- 28** Die Zeit der „klaren Distinktion zwischen dem Fremden und dem Eigenen scheint kulturgeschichtlich wie kulturphilosophisch vergangen zu sein“; Christoph Ernst/Hedwig Wagner, Einleitung: Unterschiede (nicht) verstehen – Interkulturelle Hermeneutik auf dem Weg zur Kulturhermeneutik, in: Christoph Ernst u. a. (Hg.), Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, München 2008, 25-29, 26.
- 29** Mary Louise Pratt, Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation, London 1992.
- 30** Zygmunt Baumann, Culture as Praxis, London u. a. 1999, xlviii.
- 31** Schlußerklärung. Ökumenischer Dialog von Theologen der Dritten Welt, Daressalam, Tansania, 5. bis 12. August 1967, in: Sergio Torres/Virginia Fabella u. a. (Hg.), Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt, Frankfurt a. M. 1980, 137.
- 32** Die Debatte wird zusammenfassend dargestellt in María do Mar Castri Vareka/Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung², Bielefeld 2015, 186-199.
- 33** Andreas Nehring/Simon Tiesch, Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: Dies. (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013, 9-50, 13.
- 34** Andreas Nehring, Postkoloniale Theologie als Kritik des universalen Anspruchs westlicher Hegemonie, bislang unveröffentlichter Vortrag auf dem Internationalen ökumenischen Symposium „Sie werden kommen von Osten und vom Westen, vom Norden und vom Süden“ anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Dieter Becker, 12.-14.6.2015, Augustana Hochschule Neuendettelsau.
- 35** Zu den Theologen, die den buddhistisch-christlichen Dialog am Myanmar Institute of Theology vorantreiben, gehören Saw Hlaing Bwa und Samuel Ling. Von ihren zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen seien lediglich zwei erwähnt: Saw Hlaing Bwa, The Contextualisation of Theology in Myanmar, in: Christa von Zychlin, (Hg.), Contextual Theological Education. Practice and Reflections from the Mekong Region (5th Mekong Mission Forum Publication), Hong Kong 2012; Samuel, Ngun Ling, Problems and Challenges of Theological Education in the Buddhist Context of Myanmar, in: RAYS. MIT Journal of Theology 7 (2006), 55-76.
- 36** R. S. Sugirtharajah (Hg.), Still at the Margins. Biblical Scholarship Fifteen Years after Voices from the Margin, New York 2008.