

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Das Christentum in Asien als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung”*  
by Manfred Hutter

was originally published in

*Religionswissenschaft* by Michael Stausberg (Ed.), Berlin: de Gruyter 2012, 197–209.  
URL: <https://doi.org/10.1515/9783110258936.197>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## II.6 Das Christentum in Asien als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung

Manfred Hutter

Für das Jahr 2010 kann man davon ausgehen, dass rund 8.5 % der Gesamtbevölkerung Asiens Christen sind, d. h. rund 280 Millionen Menschen (für diese und die folgenden statistischen Angaben vgl. MELTON/BAUMANN 2010: passim; vgl. ferner PRUDHOMME/ZORN 2002: 621 f.). Hinsichtlich der christlichen ‚Weltbevölkerung‘ sind dies knapp 15 %. Nur in zwei Ländern Asiens ist das Christentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen quantitativ die dominierende Religion, nämlich in den Philippinen (ca. 89 % der 93 Mio. Einwohner) und im jungen Staat Timor Leste (ca. 85 % von 1,2 Mio. Einwohnern). Ein prozentuell deutliches fassbares Segment der Gesamtbevölkerung machen Christen etwa im Libanon (33 % der 4 Mio. Einwohner) oder in der Republik Südkorea (41 % der 48 Mio. Einwohner) aus. Betrachtet man größere regionale Räume hinsichtlich der Verbreitungsstatistiken, so fallen Unterschiede ins Gewicht: Sowohl in Westasien (mit einem Christenanteil von 5,7 %) als auch in Süd- und Zentralasien (3,9 %) hat der Anteil der Christen an der Bevölkerung der Region im letzten Jahrzehnt abgenommen, in Ostasien (9 %) und Südostasien (26,6 %) hingegen ließ sich im gleichen Zeitraum ein starkes Wachstum feststellen. Abgesehen von Südostasien, wo neben den Philippinen und Ost-Timor mit einer klaren christlichen Bevölkerungsmehrheit auch in einigen anderen Ländern (Indonesien, Vietnam, Malaysia, Singapur) Christen ein deutlich sichtbares Bevölkerungssegment ausmachen, kann man an Hand solcher Zahlen fragen, ob es notwendig oder lohnenswert ist, sich mit dem Christentum in Asien als religionswissenschaftlichem Forschungsgegenstand zu beschäftigen bzw. in welcher Weise der Blick auf das Christentum in Asien religionswissenschaftliche Erkenntnis zu fördern vermag. Die Beschäftigung mit der Christentumsgeschichte in Asien ist dabei mehr als ‚nur‘ die Erforschung der Geschichte der Christen in einzelnen Ländern, sondern es geht auch um Fragen nach überregionalen Zusammenhängen bzw. den Auswirkungen der kulturellen und/oder politischen Kontexte auf mögliche Entwicklungen des Christentums als

‚asiatischer‘ Religion (analog zur Entwicklung z. B. eines ‚europäischen Islam‘ oder eines ‚europäischen Buddhismus‘). Da in der Forschung solche Fragen zum asiatischen Christentum als Gegenstand der Religionswissenschaft bislang eher wenig beachtet wurden, mag in diesem Band exemplarisch auf drei Bereiche hingewiesen werden: (a) die Spannung zwischen der Sichtweise des Christentums als Religion der Kolonialzeit und zugleich als Religion, die Anschluss an die westliche Welt ermöglicht; (b) die Spannung zwischen Christentum als religiöser Option nationaler Minderheiten und eines national-religiösen Diskurses; (c) Religionswandel von einer ‚West-Kirche‘ zu einer ‚Welt-Kirche‘ durch Asiatisierung.

## 1. Religion zwischen kolonialer Koppelung und Anschluss an die ‚moderne‘ Welt

Die Erforschung des asiatischen (und im Allgemeinen außereuropäischen) Christentums ist lange nur als Appendix der europäischen Kirchen- und Missionsgeschichte – und nicht in der Religionswissenschaft – geschehen; im Mittelpunkt stand das Wirken der europäischen Missionare, nicht das Ergebnis des Wirkens, die Reaktion, die Taten bzw. das Engagement der ‚Missionierten‘. Die Spannungen, die zwischen den Christen und der indigenen Bevölkerung bzw. deren Führungspersonen aufgrund der teilweise bestehenden Verbindung zwischen Christentum und Kolonialherren entstehen konnten, blieben häufig unbeachtet. Auch die Rolle der einheimischen Multiplikatoren für die Verbreitung des Christentums trat kaum in den Vordergrund der Betrachtungsweise (vgl. KOSCHORKE 2002: 11). Genauso ist zu bedenken, dass man die Geschichte des Christentums bis ins 20. Jahrhundert eher als wenig erfolgreiche Missionsgeschichte und misslungenen Anhang der europäischen Kirchen- und Kolonialgeschichte sehen kann (HUBER 2005: 30–38; MOFFETT 2005: 634–644; vgl. allgemein auch OSTERHAMMEL 1998: 64–68). Erst seit dem späten 19. Jahrhundert begann nämlich die römisch-katholische Kirche, eigenständige lokale Kirchenstrukturen zu etablieren, so 1886 auf Sri Lanka oder 1891 in Japan, wo 1927 der erste Japaner zum Bischof geweiht wurde. Nach dem zweiten Weltkrieg geschah Vergleichbares beispielsweise in China (1946), Taiwan (1952), Indonesien (1961) und Myanmar (1966). Im Rahmen der so genannten Edinburgh Konferenz im Jahr 1910 wurde auch für die protestantischen Kirchen die

Mission in Asien ein vorrangiges Ziel; dabei reagierte man auf Veränderungen in Korea, Japan, China und Indien, um das nationale Erwachen mit Religion zu koppeln, damit der Nationalismus nicht ‚christentumsfeindlich‘ werde. Die historischen Ursachen, durch die das Christentum im Zusammenhang mit kolonialer Expansion europäischer Machtinteressen nach Asien gekommen ist, prägten ein Bild des Christentums, dass es als ‚europäische Kolonialreligion‘ erscheinen ließ; auch wenn dieses Urteil in generalisierter Form unzutreffend war, konnten die beiden großen westeuropäischen Ausprägungen des Christentums diese Einschätzung von Seiten indigener Bevölkerungsteile sowie nationalistischer Führer in Asien nähren: Die römisch-katholischen lokalen Kirchen verstehen sich als Teil der römisch-katholischen Welt-Kirche, die jedoch bis ins 20. Jahrhundert weitgehend auch als eine West-Kirche beschrieben werden muss. Protestantische Gemeindeftheologie ihrerseits konnte zwar prinzipiell lokalen Kirchengemeinden mehr Eigenständigkeit zubilligen. Die Organisationsform hemmte aber die ‚Entwestlichung‘, da die lokalen Gemeinden bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts eng mit der jeweiligen (europäischen) Missionsgesellschaft verbunden waren, von der die jeweilige lokale Kirche gegründet worden war. Über die Bindung der lokalen Kirche an ihre Missionsgesellschaft entstand daher eine Art ‚Religionskolonialismus‘. Somit schufen beide europäisch-missionarischen Kirchen in Asien Gemeinden eines europäisch ausgerichteten Christentums, das in der Wahrnehmung aufkommender nationalistischer Bestrebungen mit Misstrauen als eine ‚ausländische‘ Religion beäugt wurde. Aus diesem Grund sollten sich auch missionarische Erwartungen, dass Asien im 20. Jahrhundert schnell und erfolgreich zum Christentum bekehrt werden könnte, als Fehleinschätzung erweisen.

Gleichzeitig darf eine gegenteilige Wahrnehmung nicht übersehen werden. Christentum gilt für manche Angehörige der Mittelschicht als jene ‚moderne‘ Religion, von der man seit etwa drei bis vier Jahrzehnten erwartet, durch Konversion oder Sympathie Anschluss an westliche Kultur zu bekommen. Insofern ist die Option für das Christentum in asiatischen Ländern teilweise mit sozialem Aufstieg und Prestige verbunden, was wohl auch ein Grund für die hohe Zahl von katholischen Theologiestudenten sein dürfte; während in Europa nur 10 Theologiestudenten auf 100.000 Katholiken kommen, sind es in Asien 24,6 Studierende (vgl. PRUDHOMME/ZORN 2002: 651; ferner KOSCHORKE 2006: 25–30). Innerhalb der protestantischen Kirchen ist dieser Unterschied zwischen ‚westlichen‘ und ‚asiatischen‘ Kirchen zwar nicht so groß, weist aber tendenziell in die gleiche Richtung. Für die Entwicklung

der kirchlichen Strukturen bedeutet dies, dass höhere kirchliche Ämter nicht mehr von westlichen Missionaren besetzt sind, und manche asiatische Länder (besonders Indien, Südkorea oder die Philippinen) entsenden katholische bzw. protestantische Missionare in andere Länder Asiens. Dieses ‚Oberschichten‘-Christentum gewinnt dabei auch weltweit zunehmenden Einfluss. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gab es in der römisch-katholischen Kirche Asiens 15 Kardinäle, die 10 Prozent der Wahlberechtigten für die Papstwahl stellen. Im ‚Ökumenischen Rat der Kirchen‘, dem protestantische, anglikanische, altkatholische und orthodoxe Mitgliedskirchen angehören, waren im Jahr 1999 zwanzig Prozent asiatische Kirchen vertreten. Somit sind asiatische Kirchen inzwischen in ihrer offiziellen Repräsentation in den Weltkirchen in einem Maße vertreten, das größer ist als der prozentuelle Anteil der Gläubigen an der Gesamtzahl der Christen weltweit – zweifellos ein Ausdruck der zunehmenden Bedeutung des Christentums in Asien für die Globalisierung des Christentums.

Damit bietet das ‚etablierte‘ und organisierte Christentum einen gesellschaftlichen Faktor, der jedoch bis in die 1980er Jahre eher auf ein traditionelles, d.h. mit den Formen der ‚West‘-Kirche verbundenes Christentum ausgerichtet war. Im politischen Kontext von Ländern wie Südkorea, Taiwan, Singapur oder den Philippinen unterstützen kirchliche Kreise dabei auch an westlichen Wirtschafts- und Modernisierungsmodellen ausgerichtete Ziele, die nicht immer mit Menschenrechten oder Demokratiebewegungen kompatibel waren (vgl. zu den Wechselwirkungen von Christentum, Demokratie und (moderner) Politik etwa BAUTISTA/LIM 2009; AROTÇARENA/JOBIN/SABOURET 2009). Durch solche Verflechtungen zwischen den Kirchen und der Politik lieferte das Christentum zwar teilweise einen Beitrag zum wirtschaftlichen Aufschwung, ließ sich dabei aber auch politisch vereinnahmen. Diese Verbindung von kolonialer Geschichte und Christentum, aber auch die teilweise daraus resultierende Rolle von Teilen des Christentums für die Modernisierung von asiatischen Staaten macht deutlich, dass in der Frage der Wechselwirkungen zwischen Europa und Asien im Modernisierungsdiskurs die Religionswissenschaft erfolgreich zur Forschung beitragen kann und muss. Dabei sind nicht nur ‚Modernisierungen‘ und Neuerungen in asiatischen Religionen – wie beispielsweise Strömungen des ‚Neo-Hinduismus‘ in Indien oder des ‚protestantischen Buddhismus‘ auf Sri Lanka – ohne den Einfluss des Christentums und der Kolonialzeit undenkbar (vgl. z. B. THOMAS 1989: 13–55; HARRIS 2006: 161–212);

das Christentum bleibt auch wegen seiner Beziehung zur West-Kirche für manche ein Ausdruck für eine Verbindung mit der ‚modernen‘ Welt.

## 2. Christentum als religiöse Option nationaler Minderheiten in Spannung zum national-religiösen Diskurs

Die ‚politische‘ Verbindung des Christentums steht in einer unmittelbaren Spannung zur De-Kolonialisierung und Entstehung von Nationalstaaten bzw. von nationalistischen Tendenzen. Dadurch erfährt die Verbindung zwischen Christentum und ‚westlicher‘ Welt ihre Grenzen, da die Nationenbildung auch durch Parameter wie (fiktive) ethnische oder religiöse Einheit bestimmt wird. Indem sich die entstehenden Nationalstaaten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – in je unterschiedlicher Weise – an buddhistischen, konfuzianistischen, säkularen oder sozialistisch-marxistischen Modellen orientierten, wurde das Christentum als Faktor marginalisiert. Die Idee eines Nationalbewusstseins war dabei im klassischen Asien kaum vorhanden, sondern ist ein Produkt des Kolonialismus und der europäischen Aufklärung, die nicht nur auf Asien gewirkt hat (SAFMAN 2007: 31; vgl. HUTTER 2003); auch die Verbindung ‚Religion‘ und ‚Staat‘ ist letztlich ein Modell, bei dessen europäischer Entwicklung das Christentum eine Rolle gespielt hat. Als in den entstehenden Nationalstaaten manche Länder ihren Nationalismus mit der Bevorzugung der ethnisch dominierenden Bevölkerungsgruppe kombinierten, erreichten Christen in diesem Prozess der Nationenbildung die dominierenden kulturellen und politischen Gruppen teilweise nicht mehr, sondern das Christentum wurde primär eine religiöse Option unter den indigenen Bevölkerungsgruppen bzw. unter (innerasiatischen) ‚Migranten‘. So zeigt sich, dass Konversionen zum Christentum innerhalb der Gesellschaftsschichten keineswegs gleichwertig sind. Unschwer fällt auf, dass Dalits in Indien durch die Hinwendung zum Christentum eine Verbesserung ihrer Randstellung erhoffen, in Indonesien finden sich Erfolge der christlichen Mission nicht auf den beiden hochkulturell geprägten Inseln Java oder Bali, sondern in den östlichen Bereichen der Inselwelt, genauso wie in Thailand oder Myanmar die ethnische (und politisch dominierende) Mehrheitsbevölkerung der Thai bzw. Burmesen sich gegenüber christlichen Missionsversuchen ablehnend verhalten, während unter einzelnen Bergvölkern im Norden beider Länder sowohl katholische als auch protestantische Missionare Konvertiten gewinnen

können. Solche Beispiele erwecken den Eindruck, dass in asiatischen Ländern marginalisierte Gruppen leichter vom Christentum erreicht werden als Angehörige der jeweiligen ‚etablierten‘ bzw. normgebenden Kultur. Dies bestätigt auch der Blick auf einen zweiten Typ von ‚Konvertiten‘, nämlich Personen mit Migrationshintergrund (vgl. PRUDHOMME/ZORN 2002: 620; SALEMINK 2009: 44–52): In Taiwan weisen chinesische Migranten, die vom Festland auf die Insel gekommen sind, deutlich höhere Konversionsraten auf als Taiwanesen, in Malaysia finden christliche Missionare praktisch von Malaien überhaupt keine Akzeptanz, können jedoch das Christentum erfolgreich unter chinesisch- bzw. indisch-stämmigen Bevölkerungsgruppen, die Nachkommen von kolonialzeitlichen Migranten sind, verbreiten. Dabei wird dem Christentum die Fähigkeit zugeschrieben, besser Anschluss an die ‚Modernität‘ zu gewähren, als man dies der ursprünglichen Religion zutraut, die entweder in einer chinesisch-traditionellen Dorfreligiosität bzw. in einem südindisch geprägten ‚Volkshinduisimus‘ besteht. Genauso lässt sich für chinesische bzw. vietnamesische (Wirtschafts-)Migranten in Thailand feststellen, dass auch bei ihnen die Option für das Christentum einem national geprägten Thai-Buddhismus vorgezogen wird.

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese religiöse Option, die Minderheiten oder Migranten im Christentum finden, in den meist multiethnischen Ländern Asiens nicht friktionsfrei ist. Die Marginalisierung von Minderheiten, die nicht nur die sozio-politische und wirtschaftliche Situation der christlichen Gruppen betrifft, schafft nämlich durch den Faktor ‚Religion‘ in jenen Fällen eine zusätzliche Marginalisierung, wenn sich Nationalstaaten zugleich eine eindeutige religiöse oder weltanschauliche Identifikation geben (vgl. GANESAN 2007: 16 f.): Pakistan, Brunei oder Malaysia verstehen sich etwa als muslimisch geprägte Staaten, Nepal und zunehmend Indien als von Hindu-Werten dominierte Gemeinwesen, Sri Lanka, Thailand oder Myanmar leiten ihre nationale Identität und Integrität von ihrer jeweiligen Buddhismusinterpretation her. Aber auch bei sozialistisch geprägten Staatsideologien wie in Vietnam oder in China spielt die Religion der jeweiligen Minderheiten im politischen Umgang mit ihnen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Somit weichen Minderheiten nicht nur vom national favorisierten ethnischen *mainstream* ab, sondern sind – soweit sie Christen sind – auch Angehörige einer Religion, die der zentralen religiösen bzw. ideologischen Prägung des Staates zuwiderläuft, so dass eine doppelte Marginalisierung entsteht.

In aller Kürze seien solche Spannungspotenziale am Beispiel des Christentums in Myanmar (zur Verbreitung siehe HUBER 2005: 167–

173; MOFFETT 2005: 322–335, 573–580) wenigstens etwas konkreter angedeutet. Etwa 5 Prozent der 49 Mio. Einwohner sind Christen, rund 89 Prozent kann man statistisch dem Buddhismus zuweisen. Auch wenn die erste katholische Missionstätigkeit bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts nachweisbar ist, setzte die protestantische Mission erst im Jahr 1813 durch Adoniram Judson von der American Baptist Mission und 1856 durch katholische Missionsgesellschaften ein. Geographisch, ethnisch und kulturell war dabei Myanmar im 19. Jahrhundert durchaus vielfältig; während der Süden eine gemeinsame soziale Organisation besaß, die wirtschaftlich vom Nassreis-Anbau geprägt war und eine relativ einheitliche Sicht des Theravada-Buddhismus hatte, war das Hochland im Norden des Landes von Waldwirtschaft und Trockenreis-Anbau abhängig. Beide Wirtschaftsformen ergaben innerhalb des Hochlands nicht nur eine Differenz zur Sozialstruktur im Süden, sondern auch unterschiedliche Sozialgefüge für die einzelnen Ethnien, die sich mit dem Theravada-Buddhismus des Südens des Landes nicht vollkommen zur Deckung zu bringen ließen, denn lokale nichtbuddhistische Traditionen waren im Hochland wesentlich deutlicher in das gesellschaftliche Leben verwoben als im Süden. Die schrittweise Kolonisierung Myanmars im 19. Jahrhundert durch die anglo-burmesischen Kriege führten schließlich dazu, dass die Briten (ab 1885) die Grenzgebiete Myanmars als *ethnic states* organisierten – für Chin, Kachin, Kayah, Mon, Karen, Shan und Arakanesen. Christliche Missionare wurden in diese *ethnic states* entsandt, um die ethnischen Gruppen gegenüber dem Hegemonieanspruch der Burmesen aus dem Süden und dem Zentrum des Landes zu schützen. Dazu trug nicht nur die Bildungsarbeit der Missionare bei, die die Verschriftlichung der einzelnen lokalen Sprachen ermöglichte, sondern auch die erfolgreiche Bekehrung zum Christentum vieler Chin, Kachin und Karen. Dadurch entstanden in den *ethnic states* eigenständige ‚nationale‘ Identitäten der einzelnen ethnischen Gruppen (SAFMAN 2007: 56). Unmittelbar nach der Erlangung der Unabhängigkeit von Gesamt-Myanmar von der britischen Kolonialherrschaft im Jahr 1948 setzten aber in diesen *ethnic states* Separatismusbewegungen ein. Weder als Christ noch als Angehöriger einer lokalen ethnisch geprägten Variante des ‚Buddhismus‘ besaß man eine enge religiöse Verbindung mit dem staatsideologisch genutzten burmesischen (Theravada)-Buddhismus und als eigenständige ethnische Gruppe wollte man sich nicht in den Minderheitenstatus in einem von ethnischen Burmesen dominierten Staatswesen drängen lassen. Diese Spannungen sind auch nach mehr als einem halben Jahrhundert und dem Druck einer Militärregierung nicht verschwunden, obwohl



diese ihre Interpretation des burmesischen Buddhismus durch die Finanzierung von Pagodenbauten als Ausdruck der ‚Burmesierung‘ und der Kontrolle des Zentrums über den Rand für die Einheit des Staates einzusetzen versucht (vgl. STEINBERG 2007: 124 f.).

Solche strukturellen Prozesse der Verflechtung von Minderheitenreligion, ethnischer Marginalisierung und Politik sind dabei als Arbeitsbereich für die Vergleichende Religionswissenschaft von Relevanz. Religionen spielen in Integrationsprozessen für das Zusammenleben von multiethnischen Gesellschaften eine nicht zu unterschätzende Rolle, da Religion auch ein Identitätsmarker werden kann, durch den sich eine Gruppe von anderen unterscheidet, wodurch ethnische oder andere Differenzen verstärkt werden. Dass dabei das Christentum – aus der ‚Minderheitensituation‘ – in Asien an solchen Prozessen mitwirkt, ist eine Facette, die der religionswissenschaftlichen Berücksichtigung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte Asiens einen wichtigen Platz einräumt.

### 3. Religionswandel von einer West-Kirche zu einer Welt-Kirche durch Asiatisierung

Während die beiden ersten Abschnitte stärker die Bedeutung des Christentums für die Interaktion zwischen Religionen und gesellschaftlichen Gruppen und Entwicklungen als Teilaspekt von Religionswissenschaft betreffen, soll dieser Abschnitt den Blick auf eine weitere Forschungsoption lenken. Religionen, die außerhalb ihres Ursprungsgebietes Fuß fassen wollen, unterliegen einem Wandel. Zwar haben katholische Missionare bereits im 16. Jahrhundert in Indien, China und Vietnam versucht, lokale religiöse Symbole oder Praktiken des Ahnenkults in die Verkündigung des Christentums zu integrieren, der so genannte Ritenstreit hat diese Anfänge einer ‚Asiatisierung‘ jedoch unterbunden (vgl. z. B. HUBER 2005: 93 f. für Indien, 197 f. für Vietnam, 208–212 für China). So dauerte es bis zum Missionsrundsreiben „Maximum illud“ von Papst Benedikt XV. (1914–1922), das die Notwendigkeit der Einwurzelung des Christentums in die umgebende Kultur akzeptierte. Auf dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965) formulierte die römisch-katholische Kirche mit dem Konzilsdokument „Gaudium et Spes“ schließlich weitere Grundlagen, die die Adaptation von kulturellen Symbolen für die christliche Verkündigung ermöglichten. Innerhalb des

Protestantismus eröffnete im Jahr 1972 die Ökumenische Weltmissionskonferenz in Bangkok Möglichkeiten, eine kontextuelle Theologie zu entwickeln, d. h. die Inkulturation des Christentums voranzutreiben. Denn die Kirchen in Asien (aber auch in Afrika, Lateinamerika oder Ozeanien) sollen nicht ‚schlechte Kopien‘ westlicher christlicher Modelle sein, sondern das Christentum als eine Religion präsentieren und praktizieren, die kein ‚europäischer‘ Fremdkörper in einer ‚außereuropäischen‘ Umwelt mehr ist. Dies betrifft dabei nicht nur Formen der Adaptation im Bereich der Ritualistik, sondern genauso in der christlichen visuellen und auditiven Kunst (vgl. SUNDERMEIER 2007: 89 ff.; HUBER 2005: 67–69). In dieser Entwicklung einer kontextuellen ‚asiatischen‘ Theologie, die sich bemüht, die christliche Botschaft mit der einheimischen Kultur und Gesellschaft zu verbinden, aber dennoch den eigenen katholischen oder protestantischen dogmatischen Kern nicht aufzugeben, waren zunächst Theologen in Indien federführend (vgl. beispielsweise die reichhaltigen Informationen über indische Theologen bei ENGLAND 2002: 237–369).

Diese ‚Asiatisierung‘ des Christentums kann man mit den beiden Begriffen Akkomodation bzw. Inkulturation präzisieren (SUNDERMEIER 2007: 103–106; KOSCHORKE 2006: 19–24): Bei Akkomodation (bzw. ‚Einheimischwerdung‘; ‚Anpassung‘) geht es darum, das Christentum den Lebensbedingungen und der Kultur des ‚Zielvolkes‘/ ‚Ziellandes‘ anzupassen und so den universellen Anspruch des Christentums zu zeigen. Denn bis weit ins 20. Jahrhundert hinein entsprachen die Formen des Christentums in den jeweiligen asiatischen Ländern der Form und der Gottesdiensttradition jenes europäischen Landes, das die Heimat des Missionars oder der Missionsgesellschaft war. Mit dem Begriff Inkulturation hingegen wird die Legitimität dieser ‚Einheimischmachung‘ sowie die dafür notwendige Vorgehensweise bezeichnet. Die theologische Implikation von Inkulturation, denen zufolge das Christentum in den verschiedenen Kulturen der Menschheit eingewurzelt werden soll, so wie das Göttliche sich im Menschen Jesus inkarniert habe, stehen dabei für die religionswissenschaftliche Analyse der Formen des asiatischen Christentums nicht im Mittelpunkt des Interesses.

Akkomodation – man kann auch sagen Kontextualisierung oder Asiatisierung des Christentums – bringt deutlich die Bezugnahme des Christentums auf die sozialen und geschichtlich relevanten Phänomene der Gesellschaft zum Ausdruck, was der Religionswissenschaft ein weites Betätigungsfeld der Untersuchung der ‚Weltreligion‘ Christentum eröffnet. Daraus ergibt sich Folgendes (vgl. HUTTER 2009: 1 f.): Man kann

nicht übersehen, dass sich seit den 1960er Jahren das Christentum religionsgeographisch verändert hat. Zunächst wird man feststellen, dass die ‚West-Kirche‘ zu einer ‚Welt-Kirche‘ geworden ist, was sich statistisch darin widerspiegelt, dass seit jener Zeit die Zahl der Christen in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien größer ist als die Zahl der Christen in Europa, Nordamerika und Australien. Ferner ist zu beobachten, dass Gemeinden aus dieser ‚Welt-Kirche‘ seit dem gleichen Zeitraum als ‚Migrationskirchen‘ mit asiatisch-kulturellem Hintergrund in Europa und Amerika Fuß gefasst haben. Und schließlich ist zu sagen, dass asiatische Christen aufgrund der Begegnung mit der West-Kirche und in Reaktion auf die West-Kirche ihr eigenes Gepräge entwickeln. Eine solche ‚Einheimischmachung‘ lokaler Kirchen ist kein religionsgeschichtliches Novum, da die Geschichte letztlich jeder Religion analoge Prozesse der Entwicklung kennt. Für das Christentum in Asien bedeutet dies zumindest, dass wir es nicht mit einem monolithischen Block als ‚europäische Kopie‘ zu tun haben.

#### 4. Zusammenfassung

Das Christentum ist – wie alle anderen Religionen – in seiner Vielfalt ein Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft: eine in früheren Jahrzehnten oft pragmatisch praktizierte Arbeitsteilung, derzufolge das Christentum Sache der (katholischen oder evangelischen) theologischen Fakultäten und die ‚nicht-christlichen‘ Religionen Gegenstand der Religionswissenschaft waren, ist überholt, weil wissenschaftlich nicht begründbar. Religionswissenschaftliche Forschung und Lehre, die – wie im Falle des Autors – einen regionalen Schwerpunkt auf Religionen in Asien legt, um aus diesen empirisch untersuchten Religionen Materialien und Schlussfolgerungen für allgemeine und vergleichende religionswissenschaftliche Theoriebildungen zu gewinnen (vgl. auch KLEINE 2010: 37 f.), sollte daher Formen innerchristlicher Pluralität (in Asien) nicht unbeachtet lassen. Nur die Berücksichtigung dieser Pluralität macht es möglich, Kontakte verschiedener religiöser Gruppen miteinander oder mit der Gesellschaft als Ganzer religionswissenschaftlich ausgewogen zu analysieren. Pointiert hat unlängst auch der Theologe Hans WALDENFELS (2008; vgl. HUTTER 2009: 3) die berechtigte Forderung nach einer religionswissenschaftlichen Präzisierung und Erarbeitung einer ‚Ethnologie des Christentums‘ erhoben. Für den deutschsprachigen Raum besteht hier gegenüber der englischsprachigen Forschung (vgl. CANNELL 2006;

ENGELKE/TOMLINSON 2006; BAUTISTA 2009) zweifellos noch Nachholbedarf. Mit dieser Forderung ist eine Beschreibung der Vielfalt christlicher Erscheinungsformen und Varianten verlangt, die durch die Übernahme und Aneignung lokaler Elemente in das ‚theologische Grundsystem‘ des Christentums entstanden sind. Solche Ausdrucksformen des religiösen Lebens und der religiösen Gemeinschaft asiatischer – oder allgemeiner formuliert ‚außereuropäischer‘ – Christen sind dabei aus eurozentrischer Perspektive häufig noch ein ‚unbekanntes‘, manchmal sogar ein ‚unsichtbares‘ Christentum.

Für die Religionswissenschaft, die als akademische Disziplin grundsätzlich den Anspruch erhebt, ‚alle‘ Religionen zu erforschen, bleibt ein ergiebiges Aufgabenfeld für die Beschäftigung mit den Formen ‚ethnischen Christentums‘ (oder präziser: ‚ethnischer Christentümer‘) und der Religionsbegegnung zwischen ‚Christentum‘ und ‚asiatischen Religionen und Kulturen‘ offen. Dabei sollte die Analyse der außereuropäischen Christentumsgeschichte als Religionsgeschichte mehr sein als ein bloßes Aneinanderreihen von z. B. ‚Christentum auf Bali‘, ‚Christentum in China‘, oder von ‚Christentum im Südpazifik‘, da es – wie in religionswissenschaftlicher Forschung allgemein – um die Identifizierung verbindender Themen bzw. gemeinsamer Erfahrungen in unterschiedlichen Regionen sowie um die Beschreibung übergeordneter Strukturen gehen soll (vgl. auch KOSCHORKE 2002: 12). Damit verbunden sind aber auch Fragestellungen einer ethnischen Diaspora-Forschung für das Christentum, die noch am Anfang stehen. Dazu gehört auch die religionswissenschaftliche Untersuchung zu christlichen Migrantengruppen aus Asien in Europa (vgl. JACOBSEN/RAJ 2008) – beispielsweise zu koreanischen (JEONG 2008: 57–65) oder tamilischen (LÜTHI 2003: 302–304) Christen in Deutschland oder der Schweiz, aber auch das ‚innerasiatische‘ Wirken etwa von philippinischen christlichen Migranten in Malaysia, Singapur oder Japan bzw. von Missionsaktivitäten koreanischer Christen in muslimisch geprägten Ländern. Dadurch entstehen religiöse transnationale Wechselwirkungen, Interaktionen und Spannungen, in denen ‚Christentümer‘ wichtige Faktoren sind, die Forschungsaufmerksamkeit erfordern.

## Literatur

AROTÇARENA, Guillaume / Paul JOBIN / Jean-François SABOURET (Hg.). 2009. *Démocratie, modernité et Christianisme en Asie*. Paris.

- BAUTISTA, Julius. 2009. About Face. Asian Christianity in the Context of Southern Expansion, in: Julius BAUTISTA / Francis Khek Gee LIM (Hg.), *Christianity and the State in Asia*. London, 201–215.
- BAUTISTA, Julius / LIM, Francis Khek Gee (Hg.). 2009. *Christianity and the State in Asia. Complicity and Conflict*. London.
- CANNELL, Fenella (Hg.). 2006. *The Anthropology of Christianity*. Durham.
- ENGELKE, Matthew / TOMLINSON, Matt (Hg.). 2006. *The Limits of Meaning: case studies in the anthropology of Christianity*. Oxford.
- ENGLAND, John C. u. a. 2002. *Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources*. Vol. 1. New York.
- GANESAN, N. 2007. State–society Relations in Southeast Asia, in: N. GANESAN / Kyaw Yin HLAING (Hg.), *Myanmar. State, Society and Ethnicity*. Singapore, 10–29.
- HARRIS, Elizabeth J. 2006. *Theravāda Buddhism and the British Encounter*. London.
- HUBER, Friedrich. 2005. *Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien*. Leipzig.
- HUTTER, Manfred. 2003. Art. „Politik und Religion. Religionswissenschaftlich“, in: RGG<sup>4</sup> 6. Tübingen, 1453–1454.
- HUTTER, Manfred. 2009. Identität und ethnisches Christentum. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Erforschung und Präsenz christlicher Gemeinden außereuropäischen Ursprungs im deutschsprachigen Raum, in: Michael KLÖCKER / Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland / deutschsprachigen Raum*. 20. Ergänzungslieferung. München, 1–6.
- JACOBSEN, Knut A. / RAJ, Selva J. (Hg.). 2008. *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*. Farnham, Surrey.
- JEONG, Yang-Chun. 2008. *Koreanische Immigrationsgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt.
- KLEINE, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte“, in: ZfR 18: 3–38.
- KOSCHORKE, Klaus. 2002. Einführung / Introduction, in: Klaus KOSCHORKE (Hg.): *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums*. Wiesbaden, 9–31.
- KOSCHORKE, Klaus. 2006. „Christentumsgeschichte Asiens – Trends, Themen, Perspektiven“, in: *Periplus. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 16: 8–34.
- LÜTHI, Damaris. 2003. Heimatliche Konventionen im Exil bewahren: Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern, in: Martin BAUMANN / Brigitte LUCHESI / Annette WILKE (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg, 295–322.
- MELTON, J. Gordon / Martin BAUMANN. 2010. *Religions of the World*. Second Edition. *A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. 6 Bde. Santa Barbara, CA.
- MOFFETT, Samuel H. 2005. *A History of Christianity in Asia*. Vol. 2: 1500–1900. New York.

- OSTERHAMMEL, Jürgen. 1998. Die Entzauberung Asiens. München.
- PRUDHOMME, Claude / ZORN, Jean-François. 2002. Christliche Kirchen als kleine Minderheiten in einem demographisch dominanten Asien, in: Jean-Marie MAYEUR (Hg.), Krisen und Erneuerung (1958–2000). Freiburg, 617–676.
- SAFMAN, Rachel M. 2007. Minorities and State-building in Mainland Southeast Asia, in: N. GANESAN / Kyaw Yin HLAING (Hg.), Myanmar. State, Society and Ethnicity. Singapore, 30–69.
- SALEMINK, Oscar. 2009. Is Protestant Conversion a Form of Protest? Urban and Upland Protestants in Southeast Asia, in: Julius BAUTISTA / Francis Khek Gee LIM (Hg.), Christianity and the State in Asia. London, 36–58.
- STEINBERG, David I. 2007. Legitimicy in Burma/Myanmar. Concepts and Implications, in: N. GANESAN / Kyaw Yin HLAING (Hg.), Myanmar. State, Society and Ethnicity. Singapore, 109–142.
- SUNDERMEIER, Theo. 2007. Christliche Kunst – weltweit. Eine Einführung. Frankfurt.
- THOMAS, M. M. 1989. Christus im neuen Indien. Göttingen.
- WALDENFELS, Hans. 2008. Unterwegs zu einer Ethnologie des Christentums, in: Gregor M. HOFF / Hans WALDENFELS (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion. Stuttgart, 149–166.