

Christliche Kirche und Kolonialismus in Südostasien

Einleitung

Drei Kilometer außerhalb Malakka, der ältesten europäischen Erwerbung in Südostasien, liegt die 'Portugiesische Siedlung'. In ihr leben Nachfahren überwiegend portugiesischer Soldaten, die hier vor Jahrhunderten stationiert waren, und ihrer einheimischen Frauen. Besucht man die Siedlung, bestätigt sich, was einem der Reiseführer schon sagte: Besonderes gibt es hier nicht zu sehen. Nur wenn man am Karfreitag käme, könnte man hier den prächtigsten Gottesdienst ganz Malaysias miterleben.

Die Siedlung wurde 1933 gebaut. Sie war eine Antwort auf die zunehmende Verelendung eurasischer Familien um Malakka herum. Sie ist somit so etwas wie eine Art Reservat für die Menschen, die überwiegend immer noch den altportugiesischen Dialekt Cristao sprechen. Und auch der christliche Gottesdienst, der hier gefeiert wird, ist anachronistisch eine Erinnerung an eine Zeit, die längst vergangen ist.

Das ist auch sonst so in der alten Stadt Malakka. Aus der portugiesischen Zeit gibt es noch einige Ruinen des Forts und der Kirchen. Die Kirchen aus der holländischen und englischen Epoche sind gut erhalten. Mehr als touristische Sehenswürdigkeiten sind sie nur dann,

wenn die Christen Malakka, die wie überall in Malaysia überwiegend chinesischer und indischer Herkunft sind, in ihnen feiern.

Was in Malakka auffällt, scheint mir typisch für ganz Südostasien zu sein. – Die Philippinen als Ausnahme von der Regel bleiben dabei unberücksichtigt. Die christliche Mission im Zusammenhang mit der Kolonialisierung Südostasiens hat nur an den Rändern der Länder dieser Weltgegend direkte, sichtbare Spuren hinterlassen. "Wenn Südostasien ein geschichtliches Ganzes ist, wurde es vor dem Eintreffen der ersten portugiesischen Karavellen in den östlichen Gewässern gestaltet."¹

Für die hier im Mittelpunkt stehende Fragestellung heißt das: Die christlichen Kirchen haben die religiöse und kulturelle Identität der südostasiatischen Region nicht grundlegend geprägt und verändert. Die größten Einflüsse geschahen in den letzten Jahrhunderten durch die Säkularisate, Verweltlichungen des Christentums: Durch die diversen Einflüsse des 'kapitalistischen Geistes' auf der einen und durch den messianistischen Kommunismus auf der anderen Seite.²

Damit ist nicht gesagt, daß die Verbindung von Kolonialismus und christlichen Kirchen für die Geschichte Süd-

ostasiens ganz unwichtig gewesen sei. Was sich da jeweils an den 'Rändern' abspielte und bis heute auswirkt, war und ist zu beachten. Aber diese Verbindung von Christentum und Kolonialismus ist in den einzelnen Ländern und Regionen höchst verschieden. Das liegt an der Verschiedenheit dieser Länder ebenso wie an den besonderen Bedingungen, unter denen das Christentum nach Südostasien kam.

Aus diesem Grund stelle ich im folgenden einige kurze 'Fallstudien' aus einigen Ländern Südostasiens vor. Mit Hilfe dieser Längsschnitte sollen die wesentlichen Aspekte der 'christlichen Kolonialgeschichte' Südostasiens und die unterschiedlichen Faktoren herausgearbeitet werden, die für sie von Bedeutung sind.

Malakka – Kurz-Geschichte der christlichen Mission in Südostasien

Als die Portugiesen Malakka im Jahre 1511 eroberten, kamen sie in eine schon missionierte Stadt. Schon ihr malaiischer Gründer hatte nach einer Heirat die Religion des Islam angenommen. Seine Untertanen waren ihm gefolgt. Der von arabischen Händlern in die malaiische Welt gebrachte Islam verband sich mit den vorgefundenen hinduistischen und einheimischen Traditionen. Diese Verbindung war so fest, daß dieser 'Volks-Islam' bis heute im ganzen malaiischen Raum vorherrschend blieb – ironischerweise am stärksten bedroht durch den 'modernen' islamischen Fundamentalismus des 20. Jahrhunderts.

Das Christentum konnte in die malaiische Welt nur dort tiefer eindringen, wo der Islam nicht vorgedrungen war bzw. dort, wo es nicht-malaiische Gruppen gab. Dies gilt im Grundsatz auch für die anderen Teile Südostasiens, in denen vor dem Eintreffen der Europäer eine der Hochreligionen Asiens Fuß gefaßt hatte. Daß es so kam, dafür gibt es aber auch Gründe, die in der christlichen Missionsgeschichte selbst liegen.

Nach dem Vertrag von Tordesillas (1494) hatten die spanischen und portugiesischen Könige das Recht, als 'Patrone' über die weltlichen wie geistlichen Angelegenheiten in den neuen Welten zu bestimmen. Dabei sollten die Spanier westlich und die Portugiesen östlich einer Linie wirken, die durch den Vertrag festgelegt wurde. Dadurch wurde die christliche Mission grundsätzlich an die wirtschaftspolitischen Interessen der Kolonisatoren gebunden und das waren in der 'östlichen Welthälfte' die Interessen der Portugiesen.

Malakka wurde 1557 Diözese und Bischofssitz unter der Oberhoheit Goas, ein Spiegel der weltlichen Verhältnisse. Und so gebunden war auch die Bilanz der



Portugiesisch-Malakka

portugiesisch bestimmten Christianisierung Malakkas. Sie war und wirkte so negativ wie die gesamte portugiesische Herrschaft auf der malaiischen Halbinsel.

*"Als Portugal aus Malakka vertrieben wurde, ließ es nichts zurück als eine kleine Gemeinschaft von Eurasiern – konserviert, loyal und klaglos der katholischen Kirche ergeben – und einige Artikel europäischer Kultur wie die Folterkammer (aus der Zeit der Inquisition; Anm. des Verfassers), Gewehrkugeln, Gabeln, Tische, Schränke, Nadeln und Samt sowie eine scheußlich formlose Jacke, die von den eurasischen, malaiischen und im Lande geborenen chinesischen Frauen immer noch nicht abgelegt worden ist."*³

Die portugiesische Politik beschränkte sich im wesentlichen auf die Aufrechterhaltung zentraler Handelsstützpunkte. Damit blieb auch die Mission vom Eindringen ins Hinterland ausgeschlossen. Dies war einer der Gründe dafür, daß 1622 in Rom die 'Kongregation zur Verbreitung des Glaubens', kurz 'Propaganda' genannt, eingerichtet wurde. Sie beanspruchte das Recht der Mission im Hinterland des jeweiligen Stützpunkts unter der Oberhoheit des Papstes. Dieser Anspruch wurde von Portugal bestritten. Die dadurch gegebenen Auseinandersetzungen hemmten die Ausbreitung des christlichen Glaubens in Asien in den nächsten Jahrhunderten gewaltig. In und um Malakka wurde die Propaganda nie tätig. In anderen Gegenden mußten die von Rom geleiteten Missionare auf dem Landweg reisen, da portugiesische Schiffe sie nicht mitnahmen.

Mit der Eroberung Malakkas durch die Holländer im Jahre 1641 änderte sich grundsätzlich nicht viel. Jetzt war es die Holländische Ostindische Gesellschaft anstelle des portugiesischen Patronats, die für die religiöse Betreuung in den von ihr verwalteten Stützpunkten zuständig war. In Malakka wirkte sich das im wesentlichen so aus, daß der bis dahin vorherrschende katholische Einfluß beschnitten wurde. Generell wurde im Einflußbereich der Gesellschaft der Katholizismus bestenfalls geduldet, oft militant bekämpft. Dem anti-islamischen Impuls der Portugiesen in der Folge der Reconquista auf der iberischen Halbinsel folgte gewissermaßen der anti-katholische Impuls in der Folge der Reformation. Für eine offensive Mission der katholischen wie protestantischen Varianten des Christentums blieb dabei kaum Platz. Schwerpunkt der religiösen Arbeit in der holländischen Zeit war die Betreuung der eigenen Leute durch die eigenen Pastoren.

Das Resultat dieser von einer sauberen Geschäftspolitik und einer Indifferenz gegenüber dem Islam gekennzeichneten Politik läßt sich daran ablesen, daß es im Jahre 1712 in den Mauern Malakkas im-

mer noch sechsmal mehr Katholiken als Protestanten gab. Der holländischen Handelsgesellschaft kann trotzdem ein gewisses positives Interesse an der Verbreitung des Christentums zugeschrieben werden. Die Annahme des christlichen Glaubens durch die Einheimischen wurde als ein Zeichen der Assimilierung zum Holländer-Sein angesehen. Dies wirkte sich vor allem im späteren Indonesien aus.

Dagegen war die englische Ostindische Gesellschaft, die in Malakka endgültig ab 1824 das Sagen hatte, rein am geschäftlichen Erfolg ausgerichtet und durchaus 'anti-missionarisch' eingestellt. In dieser Haltung spiegelt sich die Erfahrung, daß das Ernstnehmen des christlichen Glaubens auch ein Ernstnehmen der 'Eingeborenen' und damit eine Störung der Geschäfte beinhalten könnte. So blieb es in den englischen Stützpunkten der Straits Settlements bei einer kirchlichen Betreuung für die weißen Anglikaner, bis im Laufe des 19. Jahrhunderts private Missionsgesellschaften wie die 1795 gegründete Londoner Missionsgesellschaft aktiv wurden. Sie konzentrierten sich im wesentlichen auf die chinesische und indische Bevölkerung.

Die 'Missionspolitik' in und um Malakka wurde damit weitgehend von den Bedingungen in den Herkunftsländern der nicht malaiischen Einwanderer abhängig. Die Öffnung Chinas für die Mission im Jahre 1842 bedeutete so ein Nachlassen des missionarischen Eifers in Südostasien, die Schließung des Landes unter Mao für die Mission im Jahre 1948 hatte einen Aufschwung der missionarischen Bemühungen in den angrenzenden Regionen zur Folge.

Zusammenfassung

Die christliche Mission in Südostasien ist, wie am Beispiel Malakkas abzulesen, bis an die Schwelle des Endes der Kolonialzeit einseitig von den Handelsinteressen der Kolonialmächte und ihrer Agenturen abhängig gewesen. Sie hat kein eigenes christliches und kirchliches Profil gewonnen. Das hängt weiter damit zusammen, daß die einheimischen Religionen attraktiver blieben als die 'neue Religion'. Die europäischen Eroberer und Händler gaben kein Vorbild ab, das für einen Religionswechsel ein Argument gewesen wäre. Außerdem gab es unter den neuen Herren in diesem Raum eine Fülle von Konflikten, die eine Ausbreitung des Christentums hemmten. Es kann somit die Hypothese aufgestellt werden, daß das Ende des 'formellen Kolonialismus' in Südostasien auch für die kleinen christlichen Gemeinschaften in Südostasien die Möglichkeit zur Befreiung beinhaltet hat.

Siam – Die fehlgeschlagene 'Bekehrung eines ganzen Volkes von oben'

Die 'Beinahe-Bekehrung' Königs Narai von Siam (heute Thailand) durch französische Missionare im Auftrag Ludwigs des Vierzehnten durch Vermittlung eines zum Katholizismus konvertierten griechischen Abenteurers in der damaligen siamesischen Hauptstadt Ayutthaya ist eine der großen und fantasieanregenden Geschichten des westöstlichen Divans. Diese faszinierende Geschichte kann hier mit allen ihren Zufälligkeiten und reizvollen Nebenlinien auch nicht nur annähernd nacherzählt werden.⁴



Anglikanische Christ Church in Bangkok, 1904 auf einem von König Chulalongkorn zur Verfügung gestelltem Grundstück außerhalb des damaligen Stadtzentrums

Foto: H.-B. Zöllner

Für unsere Fragestellung nach dem Verhältnis von Kirche und Kolonialisierung macht die Narai-Episode dies deutlich:

1. Die französischen Missionare am Hofe von Ayutthaya, die am Ende des 17. Jahrhunderts in Siam waren, waren unterschiedlich lange im Lande und hatten verschiedene Auftraggeber und Strategien. Da waren einmal die kirchlichen Abgesandten, die in den von Ludwig XIV ausgesendeten Missionen die entscheidende Aufgabe hatten, den siamesischen König (und damit sein ganzes Volk) von der Überlegenheit des katholischen Christentums zu überzeugen und zu bekehren. Sie verfolgten die 'klassische' Missionsstrategie einer "Mission von oben nach unten".

Die kirchlichen Abgesandten konnten an die Tätigkeit von Missionaren anknüpfen, die schon im Jahre 1662 auf dem Landweg nach Siam gekommen waren. Letztere arbeiteten unter der römischen Propaganda, hatten also die portugiesische Seemacht zu fürchten gehabt. Sie hatten am gerade gegründeten Pariser Missionsinstitut studiert und verfolgten eine "Mission von unten nach oben". Ihr Ziel war es, breite Schichten der Bevölkerung für das Christentum zu gewinnen. Auch dabei sollte die 'Überlegenheit' der christlichen Religion demonstriert werden. Dazu wurden auch einfache Krankenhäuser aufgebaut. Schnelle sichtbare Erfolge blieben aus. Die Taufen, die nach Rom gemeldet wurden, waren an Totkranken, überwiegend Kindern, ausgeführt worden.

Nachdem die Bekehrung des Königs gescheitert war, wurde auch diese 'moderne' Missionsarbeit durch das allgemeine Mißtrauen gegenüber den Fremden behindert. Siam blieb so bis Anfang des 19. Jahrhunderts ein 'verschlossenes Land' für westliche Kaufleute wie christliche Missionare gleichermaßen. Die einmal entstandenen Enklaven der christlich-europäischen und eurasischen Gemeinschaften blieben bestehen, geduldet von den buddhistisch gebliebenen Königen und ihrem Volk.

2. Siam Antwort auf den Kolonialismus: das Neue in Handel, Militärwesen, Technik und Sozialwesen wurde weitestgehend übernommen. Der Kern der siamesisch-buddhistischen Identität des Landes sollte dadurch nicht berührt werden. In der Zeit Narais drückte sich das unter anderem dadurch aus, daß der König keiner der fremden Mächte, zu der auch Japaner und Chinesen gehörten, eine Dominanz zugestehen wollte. Die Chinesen schafften es als Individuen als einzige, in die Schutzwälle der siamesischen Identität einzudringen. Von König Rama V, Chulalongkorn, wird kolportiert, diese Politik gegenüber protestantischen Missionaren so formuliert zu haben: Gebt uns eure Krankenhäuser – und behaltet eure Religion.

3. Bis heute sind die christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Thailand nur in die Bereiche 'jenseits der thailändischen Identität' eingedrungen. Der Kern der kleinen katholischen und evangelischen Kirchen besteht aus ethnischen Nicht-Thais und aus Menschen, die sozial enturzelt worden sind. Es handelt sich um Thais chinesischer Herkunft und um Menschen mit animistischem Hintergrund sowie um Migranten.

Birma – Mission als Beitrag zur Verstärkung eines nachkolonialen Problems

Wer heute die von Rebellen beherrschten Gebiete in Birma bereist⁵, besucht weitgehend christliches Gebiet. Die kleine Gruppe der aufständischen Naga an der Grenze zu Indien sind Christen, ebenso die Kachin im Norden und auch die Karen, die bekannteste Gruppe, werden von einer christlichen Führung geleitet.⁶ Die Karen waren auch die ersten, die den Aufstand gegen die Zentralregierung begannen, noch in der 'demokratischen' Epoche der Nachkriegsgeschichte des Landes, also lange bevor Ne Win die Macht ergriff und nach ihm der Staatsrat zur Wiederherstellung von Recht und Ordnung, SLORC.



Lutheranische Kirche in Rangun, gegründet von deutschen Missionaren 1878b

Foto: H.-B. Zöllner

Der Aufstand der Karen begann kurz nach der Unabhängigkeit. Enttäuscht darüber, daß ihre Forderungen auf Selbstbestimmung in der neuen Verfas-

sung nicht erfüllt worden waren, versuchten sie es mit einer militärischen Intervention. Unter den Briten waren die Regimenter der Karen und der Kachin besonders stark gewesen. Sie stellten sich gegen die Regierung des unabhängigen Birma. Ihre Rebellion hätte beinahe mit der Einnahme von Rangun geendet. Seitdem steht der Vorwurf im Raum, daß die christliche Mission vor allem unter den Karen, verbunden mit einer Protektion dieser Gruppe durch die Briten nach dem Muster des divide et impera, eine der wesentlichen Faktoren für die Schwierigkeit ist, Birma zu einem Einheitsstaat zusammenzufügen.⁷

Es waren amerikanische Baptisten, die Anfang des 19. Jahrhunderts in Birma mit der christlichen Mission begannen, nachdem die katholische Kirche hier vorher ähnliche Erfahrungen gemacht hatte wie in Malaya und Siam. Diese Missionare kamen ohne Unterstützung durch einen Staat oder eine Handelsgesellschaft. Sie waren auf die Unterstützung von 'Freunden der Mission' in ihren Heimatländern angewiesen. Ein wesentlicher Bestandteil protestantischer Mission war und ist bis heute daher der Missionstraktat, in dem über die Arbeit an der 'Front' berichtet wird, und in dem um Fürbitte und Geld zur Unterstützung der Arbeit gebeten wird. Diese Traktate haben in den Herkunftsländern der Missionare wesentlich zum Bild von dem beigetragen, was sich 'da draußen' bei Land und Leuten tat.

Eine Untersuchung solcher Schriften aus Birma im 19. Jahrhundert⁸ hat ergeben, daß hier durchgehend mit einem "antagonistischen Stereotyp" gearbeitet wurde. Die buddhistischen Birmanen wurden als 'moralisch verderbt' angesehen, die Karen dagegen als aufnahmebereit für die christliche Botschaft. Diese Einschätzung hat einleuchtende Gründe. Die Missionserfolge unter den Buddhisten waren gering, die unter den animistischen Karen dagegen hoch. Außerdem hatten sich die Missionare einem Land ausgesetzt, das sie leiden ließ – und machten dafür nicht Jesus aufgrund ihres Missionsbefehls verantwortlich, sondern die Herrscher des Landes. Und schließlich: Adoniram Judson, der führende Missionar, wurde im ersten Krieg der Briten gegen Birma von Juni 1824 bis Februar 1826 inhaftiert. Die Geschichte seines Gefängnisaufenthaltes trug entschieden zu einem negativen

Birma-Bild unter den Lesern der Missions-Nachrichten bei.

Auf diesem Hintergrund ergab sich eine Art natürlicher Allianz zwischen den amerikanischen Missionaren und den britischen Kolonialisten, auch ohne daß es konkrete gemeinsame Absprachen hätte geben müssen. Diese unterschwellige Gemeinsamkeit zeigt sich etwa daran, daß ein englisches Argument für die endgültige Machtübernahme in Birma durch den 3. birmanischen Krieg die Grausamkeiten waren, die die Machtübernahme des Königs Thibaw im Jahre 1878 begleiteten. Es leuchtet ein, daß die Briten später die Karen, deren Führer eine westlich geprägte Erziehung erhalten hatten, den ethnischen Birmanen vorzogen, die im asiatisch-buddhistischen Kontext verblieben waren.

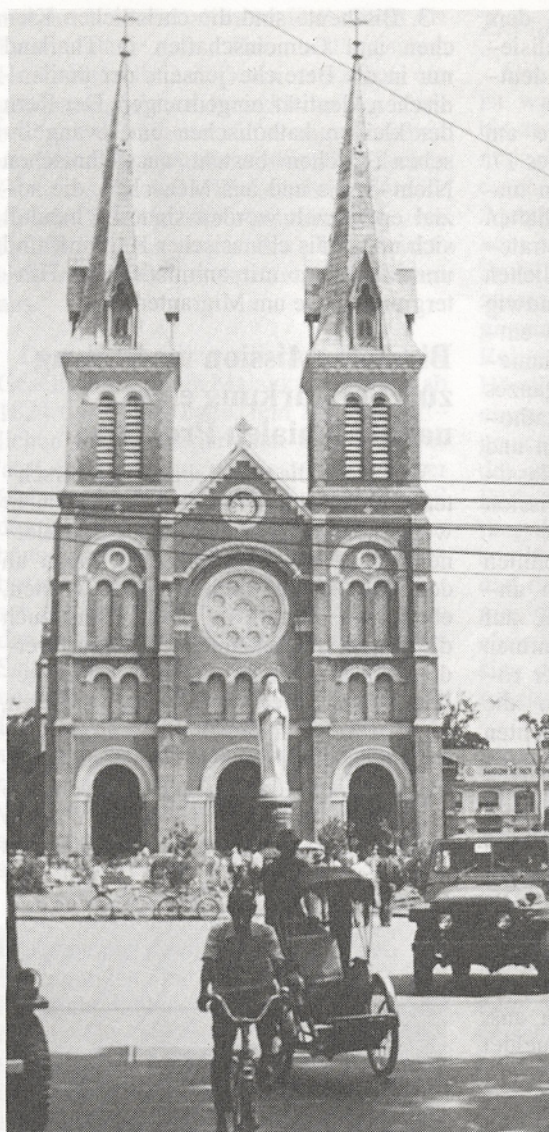
Dies Beispiel zeigt unter anderem, wie die Missionierung eines ethnischen 'Randes' in einer Kolonie Folgen haben kann, die weit in die Zeit der Unabhängigkeit hineinreichen. Dabei ist festzuhalten, daß die christliche Mission durchaus einen Beitrag zur Emanzipation der Karen und anderer ethnischen Gruppen lieferte, damit aber gleichzeitig die Bedingungen für ein Zusammenwachsen der Gruppen des Landes erschwerte. Ein zukünftiges Birma wird nicht mehr einfach von einer Hegemonie der ethnischen Birmanen ausgehen können. Es wird eine Art von Partnerschaft der verschiedenen Gruppen geben müssen.

Vietnam – Ein katholischer Diktator wird gestürzt

Am 11. Juni 1963 verbrannte sich der Ehrwürdige Thich Quang Duc, ein 70jähriger buddhistischer Mönch, auf einer Straße in Saigon. Er protestierte damit gegen die Diktatur des Ngo Dinh Diems, seiner Familie und die, die sie unterstützten. Diese Selbstverbrennung war Ausdruck eines buddhistischen Protests gegen die seit 1954 bestehende Regierung Diems. Sie leitete den Sturz des von den USA gestützten Diktators ein und bildete den Auftakt zur letzten Phase des Vietnamkrieges.

Diem war Katholik, und die katholische Kirche Südvietnams war neben der 'Partei der personalistischen Revolution der Arbeit' und den persönlichen Beziehungen in seinem Clan eine wesentliche Stütze seiner Herrschaft – auch wenn nur maximal 20% der Bevölkerung des südlichen Vietnam Katholiken waren. Im folgenden soll kurz skizziert werden, warum in Vietnam das katholische Christentum eine solche, wenn auch nur kurzzeitige, Bedeutung erhalten konnte.

Der Mahayana-Buddhismus Vietnams, der über China ins Land kam, ist eine weit weniger verbindliche Grundlage der staatlichen Identität wie es der Thera-



Katholische Kathedrale Regina Praces aus der Jahrhundertwende in Saigon

Foto aus: T. Terzani, Gial Phong!, New York 1976, S. 254

vada-Buddhismus etwa für Thailand und Birma ist. Das zeigt sich etwa daran, daß es in Vietnam immer die Auseinandersetzung zwischen buddhistischen und konfuzianischen Strömungen gegeben hat, die den Raum für eine 'dritte Kraft' möglich machte.

Weiter ist in Vietnam das Christentum über die römische Propaganda eingeführt worden. Es gab also ein eigenständiges Missionsinteresse, das allerdings nicht unabhängig von den kolonialisatorischen Interessen durchgeführt werden konnte. Abzulesen ist diese Ambivalenz am Leben des 'Vaters' der katholischen Vietnam-Mission, Alexandre de Rhodes (1591 – 1660). Er war an der Gründung des Instituts für äußere Mission in Paris beteiligt, und er entwickelte eine Schrift für die vietnamesische Sprache in der lateinische Buchstaben an die Stelle chinesischer Zeichen traten, die noch heute in Gebrauch ist. Am Hofe der vietnamesischen Kaiser war er anfangs gern gesehen, wurde dann aber ausgewiesen, und zwar im Zusammenhang mit den Befürchtungen am Hofe über einen zu großen französischen Einfluß auf das

Land. Alexandre des Rhodes schuf also eine Grundlage für einen von China unabhängigen vietnamesischen Nationalismus. Die katholische Kirche blieb aber immer im Verdacht, diesen Nationalismus zugunsten der Interessen der europäischen Macht Frankreich zu verraten. Dies führte im 19. Jahrhundert zu heftigen Christenverfolgungen. Sie sind ein weiterer Grund für den Einfluß des Katholizismus in Vietnam.

Seinen Aufstieg verdankte Diem unter anderem seiner nationalistischen und antifranzösischen Haltung, die allerdings mit der Anlehnung an eine 'neue Kolonialmacht', die USA, verbunden war. Weiter konnte er sich auf eine antikommunistische Haltung unter seinen Landsleuten stützen und darauf, daß die fast eine Million Menschen, die nach der Teilung Vietnams, in den Süden gekommen waren, überwiegend Katholiken waren.

Die durchaus gegebenen Chancen, auf diesem Hintergrund eine vom Volk anerkannte Politik zu betreiben, scheiterte am Rückfall Diems in feudale Zeiten. Er unterdrückte brutal jede Opposition und konzentrierte die Macht voller Mißtrauen auf Mitglieder seiner Familie. Sein Bruder Thuc etwa war Erzbischof in Hué. Die nationalistische buddhistische Bewegung, die einen 'dritten Weg' zwischen dem Kommunismus des Nordens und dem Feudalismus des Südens suchte, wurde erst im Protest gegen diese Diktatur zu einer Einheit, in der sogar die Gegensätze zwischen den beiden buddhistischen Schulen des Mahayana und Hinayana überwunden wurde.⁹

Nach dem Sturz Diems gab es dann an der Spitze Süd-Vietnams nur noch Marionetten der Amerikaner. Es hatte sich keine 'Dritte Kraft' durchsetzen können. Die USA standen somit als neue Kolonialherren da und verloren folglich den Krieg weniger gegen die Kommunisten Nord-Vietnams als gegen das vietnamesische Volk. Vietnam ist somit ein Beispiel für eine 'nachkoloniale' kurzzeitige Allianz von christlicher Kirche und Neokolonialismus, die ihre Ursachen in den besonderen Bedingungen der Geschichte des Landes hat. Diese Allianz hatte auch eine Kirchenspaltung innerhalb der katholischen Kirche zur Folge. Diese Spaltung ist auch ein Indiz dafür, daß die Kirche Vietnams tiefen Anteil hat an der immer noch nicht überwundenen Zerrissenheit dieses Landes.

Indonesien – Mission als Unterstützer des Kolonialismus einer Ex-Kolonie?

Anfang 1992 erschien in der Ausgabe 3 des in Mönchengladbach erscheinenden ÖKOZID-Magazins ein Artikel, in dem die Vereinigte Evangelische Mission (VEM) mit Sitz in Wuppertal beschuldigt wurde, bei ihrer "Pionier-Mission" im Hochland von Irian Jaya (dem seit 1963 zu Indonesien gehörenden westlichen Teil von Neu Guinea) die indonesische Regierung bei der Unterdrückung der angestammten Papua-Bevölkerung unterstützt zu haben. Von einer Bochumer Regenwald-Gruppe wurde der Vorwurf auf eine Beihilfe zur Vernichtung des Regenwaldes durch die Unterdrückung der Regenwald-Bewohner und Erhalter erweitert. In der durch diese Vorwürfe ausgelösten Diskussion ist das gesamte Spektrum des Fragenkomplexes 'Kirche und Kolonialismus' enthalten. Gleichzeitig werden im Detail wie im Grundsatz die Fragen nach Vergangenheit und Zukunft der "Einen Welt" ausgesprochen. Auf Grund dieser Bandbreite droht die Diskussion diejenigen zu überfordern, die sie führen.

Hier soll dieser 'neueste Fall' zum Anlaß genommen werden, auf dem Hintergrund der Missions-Geschichte Indonesiens einige Punkte aufzulisten, die für eine zukünftige Diskussion des Themas dieser Arbeit als einem Teilbereich des 'west-südostasiatischen Dialogs' von Wichtigkeit sein könnten.

1. Christliche Kirchen haben in Indonesien nur in den 'nicht-islamischen Nischen' Fuß gefaßt, etwa unter den Bataks Nord-Sumatras (evangelisch) und auf Flores und Timor (katholisch). Trotz einiger christlich-holländischer Koalitionen, die sich der Bildung eines unabhängigen indonesischen Einheitsstaates in den Weg stellten, ist der religiöse Pluralismus eine wichtige Grundlage für den indonesischen Staat. Zu den '5 Prinzipien' (panca sila), die die Legitimationsgrundlage des Staates bilden, gehört der Glaube an einen Gott. Die Christen (wie die Hindus und Buddhisten) sind dazu nötig, die Bedrohung durch die Idee einer 'Islamischen Republik Indonesien' in Schach zu halten. Auf dieser Grundlage ist es nicht verwunderlich, wenn die indonesische Regierung die Arbeit der

Mission in West-Irian im Interesse des indonesischen Nationalismus geduldet oder sogar unterstützt hat. Umgekehrt ist es klar, daß sich jede Mission mit den politischen Autoritäten arrangieren muß.

2. Das Hochland West-Irians war Ende der 50er Jahre eine der letzten 'weißen Flecken' auf der Landkarte der Zivilisation. Die Mission geht davon aus, daß dieses Vakuum auf jeden Fall aufgefüllt worden wäre, sei es evangelisch, katholisch, islamisch, atheistisch oder wie auch immer. Zu irgendeiner Art von Mission gab und gibt es also keine Alternative, ebensowenig wie die Papuas 1963 politisch eine andere Möglichkeit hatten, als zwischen dem holländischen oder dem indonesischen 'Kolonialismus' zu wählen.

3. Die VEM arbeitete in West-Irian formell im Auftrag einer einheimischen, unabhängigen Papua-Kirche. Diese Kirche hatte im Konflikt um die Zukunft West-Irians die Interessen Indonesiens vertreten. Das stellt einmal die Frage danach, wie unabhängig die 'unabhängigen Kirchen' (und generell: die 'unabhängigen Staaten') sind. Und es weist darauf hin, daß es in der 'Missions-Kolonialismus-Debatte' auch um eine inner-indonesische und eine inner-papuanische Konfliktebene geht.

hen. In diesem 'Fall' scheint der Mission diese entlastende Rolle zugewiesen worden zu sein. Auf der anderen Seite besteht die Tendenz, sich hinter der Unvermeidbarkeit der Sachzwänge (s. 3.) zu verstecken. Und schließlich aber noch nicht endlich spielen hier auch noch alle möglichen Profilierungs- und Rechtfertigungs-Nöte eine Rolle. Der runde Tisch – in Erinnerung an die Unabhängigkeitsverhandlungen des Landes Indonesien –, an dem die Fragen nach einer Bewahrung der Identität der Papuas und des Regenwaldes diskutiert werden könnten, müßte sehr groß sein.

Schlußbemerkungen

Der kurze Überblick zum Verhältnis von Kirche und Kolonialismus in verschiedenen südostasiatischen Ländern hat einige gemeinsame Muster, aber kein einheitliches Bild deutlich werden lassen. Die Missionsgeschichte Südostasiens ist ein interessantes und aufschlußreiches Randphänomen des Eindringens westlichen Einflusses in diese Weltgegend in der Zeit des Kolonialismus. Zum Zentrum der religiös-kulturellen Identität sind die christlichen Kirchen in den Ländern, die hier betrachtet wurden, nicht dauerhaft vorgestoßen.



Jesu Versuchung durch den Teufel, dargestellt von einem zeitgenössischen Künstler aus Bali, Ketut Lasia.

4. Zu diesen schwierigen Bereichen kommen dann noch Detail-Auseinandersetzungen, die klären sollen, was bei welcher indonesischen Polizei-Aktion wann genau geschehen ist, was z.B. alles auf Flügen der Missionsgesellschaften mitgenommen worden ist. – Die Komplexität dieser ganzen Problematik verführt zu einfachen Lösungen, die etwa in der Auswahl eines Sündenbockes beste-

Es gibt Anzeichen dafür, daß die christliche Missionsgeschichte ein gutes Indiz für die Wirkungen der Kolonialgeschichte generell ist. "Es kann gut sein, daß nach ein paar hundert Jahren die koloniale Periode Südostasiens als ein reines Zwischenspiel seiner Geschichte angesehen werden wird, eines Zeitraumes, in dem das langsame komplizierte Wachsen seiner Identität (voran-

schrift).¹⁰ Im einzelnen folgte die christliche Mission teils den Bemühungen der Kolonisatoren, in Asien Fuß zu fassen, teils ging sie dem voran. Immer gab es Wechselwirkungen zwischen Kirche und Kolonialismus, die für die nachkoloniale (oder neo-koloniale) Zeit verschiedene Ergebnisse brachte. Die christlichen Gemeinschaften an den "Rändern" der Gesellschaften Südostasiens wirkten teils stabilisierend (Indonesien), teils desintegrierend (Birma, Malaysia). In den Ländern, in denen der Theravada-Buddhismus unangefochtene Volks-Religion ist (Thailand, Laos, Kambodscha), blieb der Einfluß des Christentums neutral. In Vietnam konnte der Katholizismus für eine kurze Zeit als eine antikommunistische Kraft an die Schalthebel der Macht gelangen.

Kurz: In allen hier betrachteten Ländern und Gesellschaften füllte das Christentum die Freiräume, die ihm durch die religions-politischen Umstände in den 'Gastländern' eingeräumt wurden. Daß sie die gegebenen Grenzen nicht überschritt, liegt an der Stärke der vorgefundenen Hochreligionen ebenso wie an der Schwäche des real existierenden Christentums, wie es sich den Menschen Südostasiens durchschnittlich präsentierte.

Die zentrale Frage des heutigen Asiens ist: "Wie kann man modern sein – ohne die kulturelle Eigenart zu verlieren?"¹¹ 'Modernität' ist dabei in der Sprache der Religion das Ergebnis eines Säkularisationsprozesses jüdisch-christlicher Glaubensinhalt.¹² Der Fortschritts- und Wissenschaftsglaube und zeitweise auch der sozialistische Glaube an die klassenlose Gesellschaft sind flächendeckend in Südostasien wie anderswo wirksam geworden und haben die traditionelle Identität auf die Probe gestellt.

Praktisch wirkt sich das so aus, daß es in den modernen Metropolen Südostasiens neue religiöse Phänomene gibt. Singapur mit seinem Anwachsen christlicher Gruppen, die sich außerhalb der traditionellen Großkirchen gebildet haben, ist dafür das anschaulichste Beispiel. Christliche Inhalte werden hier als Religion des sozialen Aufstiegs und des gesellschaftlichen Fortschritts auf den Markt der Weltanschauungen geworfen. Aber das ist eine andere Geschichte ...

Hans-Bernd Zöllner

Der Autor lebte und arbeitete von 1983–1990 als Pfarrer der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in Thailand.

Anmerkungen:

- 1 John Villiers, *Südostasien vor der Kolonialzeit*. Fischer Weltgeschichte Band 18, Frankfurt am Main 1965, S. 306
- 2 Ich beziehe mich hier pauschal auf Max Webers religionssoziologische Untersuchungen sowie die Überlegungen Carl Friedrich von Weizsäckers zur Theorie der Neuzeit (s. Anm. 12).
- 3 Richard O. Winstedt, *A History of Malaya*, Singapore 1962, S. 96
- 4 Jede Geschichte Thailands widmet dieser Episode reichlich Raum. In romanhafter Form wird sie in dem Buch von J.C. Shaw, *The Seal of Tammatari*, Chiang Mai 1985, erzählt.
- 5 s. Bertil Linder, *Land of Jade*, Bangkok 1988
- 6 Die Karen sind überwiegend Animisten geblieben, einige sind Buddhisten geworden, etwa 25–30 % sind Christen, davon allerdings viele in den Grenzgebieten zu Thailand. Die Karen-Mehrheit lebte und lebt im Delta des Irrawaddy. Die Mission der amerikanischen Baptisten war bei ihnen wie bei den Kachin am erfolgreichsten. Weiter gibt es eine Anzahl von Anglikanern. Bo Mya allerdings, der gegenwärtige Karen-Führer ist ein Sieben-Tage-Adventist.
- 7 s. etwa Htin Aung, *A History of Burma*, New York and London 1967, S. 313
- 8 Helen Trager, *Burma through alien eyes*, New York/Washington 1966
- 9 Auf Grund des kambodschanischen Einflusses hatte sich ganz im Süden Vietnams eine buddhistische Theravada-"Kirche" erhalten.
- 10 Villiers, aaO
- 11 Ian Buruma, *Der Staub Gottes*, Frankfurt 1992, S. 8
- 12 vgl. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1964, S.189ff

Buchbesprechung

Kolonialismus und Geschichtsschreibung

Europa-Zentrismus vs. Asien-Zentrismus

"Über die Möglichkeit einer autonomen Geschichte des modernen Südostasiens"¹ war 1961 ein Aufsatz des Indonesien-Historikers John Smail überschrieben, in dem er auf die Befürchtungen seines Kollegen John Bastin² antwortete, die Rolle der Europäer in der Geschichte Südostasiens werde von den asiatischen Historikern der jüngeren Generation nicht in ausreichendem Maße gewürdigt. In seinem Aufsatz, der längst zur Pflichtlektüre für Studenten der Geschichte Südostasiens geworden ist, entwickelt Smail einige grundlegende Gedanken zur Geschichtsschreibung, die es auch im Jahr 500 "nach Kolumbus" wert sind, wahrgenommen zu werden.

Zunächst widerspricht Smail der Auffassung, daß Europäer nur europa-zentrische Historiographie betreiben könnten, weil diese Perspektive das Ergebnis der kulturellen und intellektuellen Sozia-

lisation sei, von der sich zu lösen, unmöglich sei. Wenn aber Asiaten sich ihrer eigenen Tradition entledigen können und eine europa-zentrierte Perspektive einnehmen, müsse es umgekehrt genauso möglich sein. Für Smail ist es eine Frage der Reflexion des eigenen wissenschaftlichen Standpunkts und der Methoden, ob ein Historiker einen asien- oder einen

- 1) John R.W. SMAIL, *On the Possibility of an Autonomous History of Southeast Asia*, Journal of Southeast Asian History 2,2 (1961):72–102.
- 2) John BASTIN, *The Western Element in Southeast Asian History*, Papers on Southeast Asian Subjects no.2, Department of History, The University of Malaya 1960.

europa-zentrischen Standpunkt einnimmt. Über dieses wissenschaftstheoretische Problem hinaus benennt Smail noch zwei weitere Varianten des Begriffs 'europa-zentrisch', die vor allem in der wissenschaftlichen Praxis häufig vorkommen und zudem meist miteinander verquickt benutzt werden: Europa-Zentrismus in Form einseitiger Werturteile und als die Sicht der Geschichte von "den Decks der Handelsschiffe, von den Rampen der Forts und von den Balkonen der Handelshäuser" (van Leur). Diese beiden Formen des Europa-Zentrismus zu überwinden und sie durch eine asien-zentrische Sichtweise zu ersetzen, muß die Aufgabe (nicht nur) der Historiker sein.

Einen solchen asien-zentrischen Standpunkt einzunehmen, bedeutete für Smail, nicht einfach die Geschichte unter umgekehrten Vorzeichen zu erzählen, was häufig von der anti-kolonialen national(istisch)en Geschichtsschreibung gemacht wird. Er forderte vielmehr, die Aufmerksamkeit von der kolonialen Beziehung hin auf die Geschichte der Regionen selbst zu lenken und z.B. Entwicklungen wie die der Idee von Indonesien bis hin zu ihrer Verwirklichung oder die der Entstehung neuer Klassen durch schöpferische Anpassung zu un-