

„Polyzentrik des Christentums“ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot

PETER J. BRÄUNLEIN

Die in zahlreichen Studien, Konferenzinitiativen und Tagungsbänden vorgetragene Grundthese Klaus Koschorkes besagt, dass die herkömmlichen Landkarten der Christentumstopographie nicht taugen. Die Gravitationspunkte des Christentums verschieben sich und damit auch die herkömmliche Verortung von Zentrum und Peripherie, Sender und Empfänger. Überdies, so zeigt Klaus Koschorke, war dieses schlichte Orientierungsmuster schon seit jeher obsolet. Seine Plausibilität war erkaufte durch blinde Flecken und die Unterschlagung von historisch gewachsener Vielfalt. Klaus Koschorkes Quellenstudien und profunde Kenntnisse des außereuropäischen Christentums lenken den Blick auf historische Tiefen und ferne Zentren von Christentumsformationen, die mit Mitteln herkömmlicher Missions- und Kirchengeschichte nur unzureichend zu erfassen sind.

Die Forschungen von Klaus Koschorke gewinnen an Aktualität in einem weltgeschichtlichen Moment, da sich das Christentum in Asien und Afrika neu formiert und Europa zum Missionsgebiet erklärt wird. Hinzukommt: Im soeben angebrochenen „asiatischen Jahrhundert“ ist das krisengebeutelte Europa genötigt, sich mit einer neuen Selbstwahrnehmung vertraut zu machen. Zunehmend wird aus seiner zentralen Position eine Randlage. Derlei Vorgänge verändern allmählich wissenschaftliche Perspektiven und womöglich auch bislang unhinterfragte Gewissheiten über Eigenheit, Zentren und Verbreitungswege des Christentums.

Klaus Koschorkes Bemühungen um einen solchen Perspektivenwandel lassen sich in einem größeren Kontext verorten. Wiewohl das Christentum seit jeher global verbreitet ist und sich theologisch selbstredend als grenzüberschreitend beschreibt, hat das spezifische Narrativ *Weltchristentum – Global Christianity* – erst seit etwa einer Dekade massive Konjunktur. Diese Konjunktur erklärt sich aus dem unübersehbaren Wachstumsschub des charismatisch-pfingstlichen Christentums. Zwar hat die globale Erfolgsgeschichte der Pfingstbewegung einen viel längeren Vorlauf, doch wurde sie lange Zeit aus modernisierungstheoretischer Perspektive als vorübergehende Begleiterscheinung von ökonomischer Unterentwicklung eingestuft. Diese Auffassung hat sich gewandelt. Feststeht, dass Sichtbarkeit und politischer Einfluss von Religion ganz generell zunehmen. Die Vermutung, dass sich vor diesem Hintergrund auch das Christentum grundlegend wandelt, drängt sich auf und schlägt sich in der Rede vom Weltchristentum nieder. Der Historiker Philipp Jenkins, ausgestattet mit einem Gespür für dramatische Szenarien, prophezeit, dass im Jahr 2025 nahezu drei Viertel aller Christen in Afrika, Asien und Lateinamerika leben werden. Charisma und Heilung, der Kampf gegen das Böse in Gestalt von Hexen und Dämonen, die Rückkehr zur Urkirche – das werden zukünftig profilgebende Themen des katholischen und protestantischen Christentums sein. Es wird ein Christentum sein, dessen autoritative Zen-

tren nicht länger in den Metropolen Westeuropas oder den USA liegen, sondern u.a. in Rio de Janeiro, Lagos und Seoul. Dieses „südliche“ Christentum wird sozial und theologisch weit konservativer sein als das der Nordhalbkugel, warnt Jenkins.¹ Und Allan Anderson sieht in neuen charismatischen Kirchen Afrikas Vorboten einer tiefgreifenden Reformation, deren Auswirkungen die der europäischen Reformation bei weitem in den Schatten stellen werden.²

Parallel zum Diskurs *Global Christianity* und etwa zeitgleich mit Klaus Koschorkes Forschungen zur transkontinentalen Christentumsgegeschichte, entdeckt die Ethnologie das Christentum neu. Analog zu einer *Anthropology of Islam*, die bereits vor 30 Jahren einsetzte, wird nunmehr intensiv über eine *Anthropology of Christianity* als systematisches Projekt mit ambitioniertem Theorieanspruch nachgedacht. Dieses Projekt, im Wesentlichen bislang von britischen und amerikanischen Ethnologen vorangetrieben, will mehr bieten als eine Addition von Forschungen zu lokalen Christentumsvarianten. Artikuliert wird damit auch eine Kritik an dem Begriff *Global Christianity*.³ Hinter den Begriffen *Globales Christentum* und *Weltchristentum* verschwindet die Vielfalt von Gemeinschafts- und Praxisformen, ebenso wie historische Entwicklungslinien. Das Label „global“ verdankt sich, so das Argument, letztlich einem ökonomisch-politischen Universalitätsanspruch des Westens, der im Übrigen auch Idee und Begriffsgeschichte von „Weltreligion“ prägte. Als dieser Begriff vor ca. einhundert Jahren als theologische und religionswissenschaftlich vergleichende Kategorie entstand, ging es um die Anerkennung der Pluralität bestimmter, dem Christentum (fast) ebenbürtiger Religionen. Dies schien jedoch nur möglich, indem man das Partikulare aussonderte und das, was man für das genuin Religiöse hielt, hervorhob.⁴ Die Semantik Weltchristentum, die im Windschatten dieser Begriffsgeschichte steht, täuscht Einheitlichkeit vor und projiziert irreführende kartographische Muster, die sich leicht in Clash-Szenarien à la Huntington instrumentalisieren lassen.⁵

1 P. JENKINS, *The Next Christendom The coming of Global Christianity* (Oxford 2002).

2 A. ANDERSON, *African Reformation: African-Initiated Christianity in the 20th Century* (Trenton 2002).

3 J. ROBBINS/M. ENGELKE, „Introduction“, in: J. ROBBINS/M. ENGELKE (Hgg.), *Global Christianity, Global Critique* (Special Issue, *South Atlantic Quarterly* 109/4, 2010, S. 623–631), S. 625f.

4 Siehe hierzu die Argumentation bei C. AUFFARTH, „„Weltreligion‘ als Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus“, in: U. VON DER HEYDEN/H. STOECKER (Hgg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen* (Stuttgart 2005, S. 17–36). ROBBINS/ENGELKE, „Introduction“, S. 630f. LAMIN SANNEH lehnt den Begriff „global“ aus besagten Gründen ab und bevorzugt stattdessen „World“, ohne dass diese Alternative jedoch zu überzeugen vermag. Vgl. L. SANNEH, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West* (Grand Rapids 2003). TOMOKO MASUZAWA verbindet den Begriff Weltreligion/en mit einem weltweiten Transformationsschub ab den 1930er Jahren, der wiederum nur aus einer „widely panoramic, indeed imperially global, perspective“ verstehbar gemacht werden konnte. Vgl. T. MASUZAWA, *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago 2005), S. 38.

5 SAMUEL HUNTINGTON (1927–2008) kartographierte bekanntlich die Welt holzschnittartig in sieben (bis acht) Zivilisationen entlang des Kriteriums Weltreligion. Auf Huntingtons Weltkarte gibt es u.a. eine christlich orthodoxe, eine christlich westliche und eine christlich lateinamerikanische Zivilisation, die er in Frontstellung zur islamischen Zivilisation setzt. S. HUNTINGTON, *Kampf der Kulturen* (München 1996). Zur Kritik an den unhaltbaren Vergrößerungen eines politisch folgenreichen Bestsellers siehe M. RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘* (München 2000), S.15–34.

Wie lässt sich der historische und ethnologische Befund von Vielfalt und internem Pluralismus, der das Christentum von Anfang an begleitet, mit dem theologisch angelegten Universalismus dieser Religion angemessen in Beziehung setzen?

Meine Ausführungen setzen hier ein. Nachgezeichnet werden sollen wichtige Problemstellungen der gegenwärtigen Debatte um eine Ethnologie des Christentums. Dies geschieht mit dem Ziel, Möglichkeiten eines Dialogs zu sondieren. Berührungspunkte mit Klaus Koschorkes Programm, die Polyzentrik des Christentums in ihrer globalen Dynamik zu erschließen, liegen m. E. auf der Hand. Anerkennung und Betonung von Vielfalt des Christentums sind für beide Ansätze Ausgangspunkt und auf je eigene Weise methodische und theoretische Herausforderung. Die Perspektive einer *longue durée* und des historisch informierten Vergleichs sind für die Christentumsforschung unverzichtbar, bislang jedoch von einer Ethnologie des Christentums kaum vorangetrieben. Umgekehrt dürften für die Polyzentrikforschung die Analyse kultureller Prozesse, mithin kulturwissenschaftliche Expertise hilfreich sein. Die Notwendigkeit über die Fachgrenzen zu blicken, legt sich für beide Seiten nahe.

1. Christentum, das „unterdrückte Andere“ der Ethnologie

Die Begegnung mit dem Christentum war für die Ethnologie frühzeitig unangenehm und problembehaftet und mündete in eine lang anhaltende Vermeidungs- und Verdrängungsstrategie.

Die Gründe dafür sind mannigfaltig. Gewiss spielt das ambivalente Verhältnis der Ethnologie zur Moderne und ihrem eigenen Herkommen eine gewichtige Rolle. Ethnologen suchten programmatisch das Andere zur westlichen Moderne in überschaubar kleinen, schriftlosen Gemeinschaften. Menschsein im archaischen Zustand war auf entlegenen Südseeinseln oder Urwaldlichtungen Amazoniens zu finden. Allerdings traf der Ethnologe, der sich als „berufsmäßig Fremder“ (Agar) auf den Weg machte, allzu häufig auf Altbekannte, in Gestalt europäischer Missionare. Schlimmer noch, er bediente sich deren Sprachkenntnis und Infrastruktur (inklusive Alkoholvorrat), und musste gleichzeitig um Distanz bemüht sein, nach innen wie nach außen.

Die Methode der teilnehmenden Beobachtung, der Königsweg dieser Disziplin, fordert Grenzüberschreitungen und das Bemühen um größtmögliche Nähe zur fremden Kultur. Bronislaw Malinowski, der diese Methode systematisierte und ausformulierte, warnte bekanntlich vor einer „Veranda-Ethnographie“, vor bequemen Allianzen mit Pflanzer und Missionar, und propagierte leidenschaftlich das Ethos des Sich-Einlassens.⁶ Unbestrittenes epistemisches Ideal der Ethnologie ist seither, „to grasp the native’s point of view, his rela-

6 „Der Anthropologe muß seine bequeme Position im Liegestuhl auf der Veranda des Missionsgeländes oder im Bungalow des Farmers aufgeben, wo er, mit Bleistift und Notizblock und manchmal mit einem Whisky-Soda bewaffnet, gewöhnt war, Berichte von Informanten zu sammeln, Geschichten niederzuschreiben und viele Seiten Papier mit Texten der Primitiven zu füllen. Er muß hinaus in die Dörfer gehen und den Eingeborenen bei der Arbeit in den Pflanzungen, am Strand und im Dschungel zusehen; er muß mit ihnen zu entfernten Sandbänken und zu fremden Stämmen fahren und sie beim Fischen, Handeln und bei zeremoniellen Überlandexpeditionen beobachten.“ B. MALINOWSKI, „Der Mythos in der Psychologie der Primitiven“, in: B. MALINOWSKI, *Magie, Wissenschaft und Religion, und andere Schriften* (Frankfurt a. M. 1973), S. 129.

tion to life, to realize his vision of his world“.⁷ Oder, mit den Worten des portugiesischen Ethnologen João de Pina-Cabral, „[s]haring a world is an essential condition [...] of the ethnographic exercise“.⁸

Dies scheint freilich am besten bei größtmöglicher Fremdheit der besuchten Kultur zu gelingen. Sich aus Forschungsgründen auf Weltbild und Werthaltungen von soeben zum evangelikalen Christentum bekehrten Afrikanern oder Melanesiern einzulassen, war nicht vorgesehen. Ging es nicht darum, lokale Kosmologien im Ursprung, also abzüglich jeder christlichen Überformung zu verstehen?

Das Christentum, auf das Ethnologen in Afrika, im Pazifik oder südamerikanischen Tiefland trafen, wurde mit Kolonialismus und kultureller Zerstörung verbunden. Ethnologen kamen immer zu spät, aus Sehnsuchtsorten wurden traurige Tropen, und aus dem Versuch, Wissen über fremde Kulturen zu sammeln, wurde häufig Kritik am zivilisatorischen Fortschrittsprojekt, dem wiederum diese (wie jede andere) Wissenschaft ihre Existenz verdankt. Unter dem Paradigma des Kulturrelativismus, das kommt hinzu, entwickelte die Ethnologie eine Expertise für die kulturelle Vielfalt von Gesellschaften ohne Staat. Für eine im Selbstverständnis strikt säkular agierende Wissenschaft ist das Christentum, das in seiner Botschaft weder Relativismus zulässt noch die Begrenzungen von Geschichte, Kultur, Zeit und Raum anerkennt, ein schwer fassbarer Gegenstand. Transzendenz und Paulinischer Universalismus stehen in einem widerständigen Verhältnis zu szientistischer Immanenz und Kulturrelativismus.

Wiewohl Missionar und Ethnologe eine Reihe von Gemeinsamkeiten teilen, Missionare mitunter selbst ethnologisch arbeiten oder gar vollends zu dieser Wissenschaft konvertieren,⁹ konnten und wollten umgekehrt Ethnologen mit ihrem Doppelgänger möglichst nichts zu tun haben.¹⁰

Aus dem Gesagten wird deutlich, warum seit der Formierungsphase der Ethnologie Distanz, ja Abwehr gegenüber dem Christentum vorherrschten. Dass es als Forschungsgegenstand für den ethnologischen Mainstream lange Zeit nicht existent war, hat jedoch auch

7 B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific* (London 1922), S. 25.

8 J. DE PINA-CABRAL, „The All-or-Nothing Syndrome and the Human Condition“ (*Social Analysis* 53/2, 2009, S. 163–176), S. 168.

9 Siehe hierzu V.H. SUTLIVE JR., „Anthropologists and missionaries: eternal enemies or colleagues in disguise?“, in: D.L. WHITEMAN (Hg.), *Missionaries, anthropologists, and cultural change* (Williamsburg 1985, S. 55–99) und S. VAN DER GEEST, „Anthropologists and missionaries; brothers under the skin“ (*Man* (N.S.) 25, 1990, S. 588–601).

10 „Über Missionare“, schreibt NIGEL BARLEY, „wissen junge Ethnologen bereits vollständig Bescheid, noch ehe sie einen einzigen zu Gesicht bekommen haben. Die ersteren spielen neben den Figuren des selbstgerechten Bürokraten und des selbstsüchtigen Ausbeuters eine wichtige Rolle in der Dämonologie des Kolonialismus“. N. BARLEY, *Traumatische Tropen: Notizen aus meiner Lehmhütte* (Stuttgart 2001), S. 35. PETER PELS erläutert, völlig ironiefrei, diese Abwehrhaltung folgendermaßen: „In a context where it was hardly convenient to question the political relationships in which anthropology was set and on which it thrived, anthropologists could comfortably identify themselves as the brokers of the ‚native point of view‘ [...] against those whose religion seemed to predispose them to ethnocentrism.“ P. PELS, „Anthropology and Mission: towards a Historical Analysis of Professional Identity“, in: R. BONSEN/H. MARKS/J. MIEDEMA (Hgg.), *The Ambiguity of Rapprochement: Reflection of Anthropologists on their Controversial Relationship with Missionaries* (Nijmegen 1990, S. 77–100), S. 86f. Eine reflektierte Auseinandersetzung zur Beziehungsgeschichte von Kolonialismus, Imperialismus und (britischer) Ethnologie setzte 1973 ein, mit dem von TALAL ASAD herausgegebenen Band *Anthropology and the Colonial Encounter* (London).

Gründe, die jenseits der historischen Konstellation von Kolonialismus, Mission und Ethnologie angesiedelt sind.

Joel Robbins erläutert diese Allergiereaktion aus einem merkwürdigen Spiegelungseffekt. Christen „appear at once too similar to anthropologists to be worthy of study and too meaningfully different to be easily made sense of by the use of standard anthropological tools“.¹¹ Christen sind Ethnologen insofern ähnlich, da sie gleiche Wurzeln der Moderne teilen, und gleichzeitig anders, insofern sie sich auf Elemente der Moderne beziehen, die im kritischen Dialog mit modernistischen Ideen stehen, auf denen die Ethnologie ruht. Eine Lokalreligion, in Neuguinea etwa, bezieht zu Basisannahmen der Moderne wie Wissen, Wahrheit oder weltanschauliche Toleranz keine Stellung. Der Ethnologe kann diese Religion scheinbar unvoreingenommen untersuchen. Doch kaum wendet er sich beispielsweise charismatischen Christen aus eben dieser Lokalkultur zu, stehen universalisierte Wahrheitsansprüche und die Grenzen der Toleranz im Raum. Wahrheit, die vom Heiligen Geist inspiriert ist, kollidiert allzu leicht mit Wahrheit, die der aufgeklärte Geist fordert. Das Wertesystem des Ethnologen, der sich wissenschaftlichen Idealen und aufgeklärtem Liberalismus verpflichtet fühlt, gerät in Bedrängnis.

Die Ethnologin Susan Harding, die in den 1980er Jahren unter US-amerikanischen *Born-Again-Christen* forschte, hat herausgearbeitet, welche diskursiven Strategien der gängigen Wahrnehmung des christlichen Fundamentalismus zugrunde liegen. Dieses Bild zeichnet das fundamentalistische Christentum als bedrohlich rückwärtsgewandt, „whose exclusion enables and secures a hegemonic ‚modern‘ point of view“.¹² Fundamentalisten werden damit als „the repugnant cultural other“ markiert und marginalisiert. Das konservative Christentum bedroht aus Sicht liberaler Intellektueller den öffentlichen Frieden und gesellschaftlichen Konsens. Harding behauptet nun nicht, dass solcherart bibeltreue Christen „in Wirklichkeit“ ganz anders sind als es die Zuschreibung will. Ihr Anliegen ist es, auf die Genealogie von Stereotypen hinzuweisen, um die wissenschaftliche wie politische Marginalisierung des konservativen Christentums zu vermeiden und den Blick für komplexe Wirklichkeitszustände zu schärfen. Als Susan Harding ihren Aufsatz verfasste, ging die Mehrheit der amerikanischen Intellektuellen davon aus, dass der „Spuk“ des Fundamentalismus unzeitgemäß sei und bald ein Ende haben müsste. Dies hat sich bekanntlich nicht bewahrheitet. Der christliche Fundamentalismus zeigt in den USA und andernorts Stabilität und Kontinuität, ebenso wie seine Wahrnehmung als „repugnant cultural other“. Diese Einschätzung von religiös und säkular, die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, die für ein bestimmtes intellektuelles und politisches Milieu quasi natürlich ist, bereitet der Christentumsforschung Probleme.

11 J. ROBBINS, „What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity“ (*Religion* 33, 2003, S. 191–199), S. 192.

12 S. HARDING, „Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other“ (*Social Research* 58/2, 1991, S. 373–393), S. 392. Diese Marginalisierungsstrategie weist, so kritisiert Harding, den Fundamentalisten konzeptuell die gleiche gesellschaftliche Randzone zu wie „women, gays, ethnic and racial minorities, workers, tribal and peasant peoples, the colonized and the post-colonials“ (ibid.). Vgl. auch Hardings Monographie *The Book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics* (Princeton 2000).

2. *Der Fall Adams und die theologische Erblast der Ethnologie*

Die reflexive Wende, die in den 1980er Jahren die Ethnologie erfasste und den Blick von der Fremde zurück aufs Eigene richten ließ, beförderte auch ein verändertes Interesse an Religion, nicht zuletzt auch an der eigenen.¹³ Erst das Nachdenken über die theoretischen Voraussetzungen und Grundlagen der Ethnologie machte es möglich, die kulturelle und ideelle Prägekräft des westlichen Christentums nicht nur zu erkennen, sondern auch anzuerkennen. Wegweisende Anstöße dafür lieferten Talal Asad (1993) und Marshall Sahlins (1996).¹⁴

Asad kritisiert den Religionsbegriff von Clifford Geertz¹⁵ – und damit ganz grundsätzlich Versuche, Religion zu definieren – als Verwissenschaftlichung eines westlich modernen, im Ursprung protestantisch profilierten Religionsverständnisses. Marshall Sahlins legt jüdisch-christliche Denkfiguren hinter sozialwissenschaftlicher Theoriebildung offen. Der Mensch als Mängelwesen und sein Bedürfnis nach Glück ist ein entsprechendes Motiv, das alle prominenten Denker der Neuzeit, von Descartes, Hobbes, Locke und Hume, über Marx, Nietzsche bis Freud und Foucault beschäftigte. Sozio-ökonomische Theorien, die *Identität, Glaube, Handlung, soziale Organisation* aus elementaren Bedürfnissen des Mängelwesens Mensch ableiten, stehen im Schatten des christlichen Mythos des Sündenfalls und auf den Schultern des Kirchenvaters Augustinus, der Gegensätze wie Natur und Kultur, Sünde und Selbstliebe, Lust und Schmerz philosophisch verfestigte.

Mitte der 1990er Jahre bildete sich schrittweise eine Ethnologie des Christentums heraus. Ethnologen hatten bereits früher Forschungen zum Christentum vorgelegt, nie jedoch motiviert vom Ehrgeiz, eine eigene Subdisziplin zu begründen. Der katholische Heiligenkult und die Dorfstudie sind für diese frühen Forschungen modellhaft, und dabei wird der Blick vom jeweils aktuellen Schulparadigma (Struktur, Funktion, Symbol) gelenkt. Von zentralem Interesse sind Machtbeziehungen, die hinter dieser Religion und ihrer institutionellen Verankerung liegen. Die Ethnologie Europas, insbesondere die der Mittelmeerregion, zeigte sich hierbei besonders produktiv.¹⁶ Charakteristisch für diese Forschungs-

13 Religion war durchgehend wichtiger Gegenstand der Ethnologie (im Gegensatz zur Soziologie). In den 1960er und 1970er Jahren, als das Säkularisierungsparadigma in den Sozialwissenschaften seinen Höhepunkt erlebte, legten, neben Levi-Strauss, u.a. Clifford Geertz, Mary Douglas und Victor Turner wegweisende Arbeiten zur Religionsforschung vor. Strukturalismus und Symbol-Ethnologie waren dabei vorherrschende „Trends“ der Zeit.

14 T. ASAD, „The Construction of Religion as an Anthropological Category“, in: DERS., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore 1993, S. 27–54); M. SAHLINS, „The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology“ (*Current Anthropology* 37, 1996, S. 395–428).

15 C. GEERTZ' *Religion as a Cultural System* erschien zuerst 1966, und wurde 1973 in der Sammlung *The Interpretation of Cultures* (New York) nachgedruckt.

16 Sowohl die amerikanische *cultural anthropology* wie auch der britische Strukturfunktionalismus hatten dabei besonderes Interesse am Katholizismus entwickelt. Einen verdienstvollen Überblick liefert A. GRONOVER, *Theoretiker, Ethnologen und Heilige. Ansätze der Kultur- und Sozialanthropologie zum katholischen Kult* (Münster 2005). Fenella Cannell bietet, mit anderer Akzentuierung, ebenfalls einen Überblick zur Geschichte der ethnologischen Christentumsforschung. Vgl. F. CANNELL, „Introduction: The Anthropology of Christianity“, in: DIES. (Hg.), *The Anthropology of Christianity* (Durham 2006, S. 8–14). Maßgebliche Studien sind u.a. J. PITT-RIVERS, *The People of the Sierra* (Chicago 1954); E.R. WOLF, „The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol“ (*The Journal of American Folklore* 71, 279, 1958, S. 34–39); J. BOISSEVAIN, *Saints and Fireworks. Religion and Poli-*

tradition, die bereits in den 1950er Jahren einsetzt, ist nicht nur die Gegenüberstellung von „religious Orthodoxy“ und „popular faith“, sondern auch jene von Stadt und Land, und die Entdeckung der bäuerlichen Kultur, die mit der Wahrnehmung ungleichzeitiger Modernisierungsprozesse verbunden ist. Begriffe wie „folk religion“, „local religion“ bzw. „Volksfrömmigkeit“ finden hier Anwendung.¹⁷ Christentum wird hier nicht per se zum Thema, sondern seine Brücken bauende oder widerständige Funktion bei sozio-ökonomischen Transformationsvorgängen und den damit verbundenen Machtverschiebungen.¹⁸ Diese Spur verfolgen auch Jean und John Comaroff in ihrer monumentalen Studie zu Kolonialismus, Christentum und Konversion in Südafrika.¹⁹ Ein Vorhaben, das einerseits hoch gelobt, andererseits kritisiert wurde, da es die Komplexität des Christentums letztlich auf die (Handlanger-)Funktion eines „cultural colonialism“ zu reduzieren droht.²⁰

Ab den 2000er Jahren fallen nun eine Reihe von Publikationen auf, in denen das Programm einer „Anthropology of Christianity“ entfaltet wird. Leitmotiv wird die Aufforderung, Christentum in eigener kultureller Logik und Dynamik wahrzunehmen, verbunden mit der Kritik am diagnostizierten Reduktionismus. Das bedeutet demzufolge auch, sich mit Texten, Theologien und der orthodoxen Elite zu befassen.

Aus der wachsenden Zahl von Ethnologen, die sich nun gezielt dem Christentum zuwenden, setzen zwei Personen besondere Akzente. Der amerikanische Ethnologe Joel Robbins, der zu Pfingstchristentum und Kulturwandel bei den Urapmin (Neuguinea) forscht, ist unermüdlicher Konferenzorganisator und produktiver Mentor der Diskussion.²¹

tics in Rural Malta (London 1965); G.M. Foster, *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World* (Boston 1967); W.A. CHRISTIAN, *Person and God in a Spanish Valley* (Princeton 1972); E. TURNER/V. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives* (New York 1978); M.T. TOTA, „Saint Cults and Political Alignments in Southern Italy“ (*Dialectical Anthropology* 5, 1981, S. 317–329); J. DE PINA-CABRAL: *Sons of Adam, Daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho* (Oxford 1986); M. CATEDRA, *This world, the other worlds: Sickness, suicide and death among the Vaqueiros de Alzada of Spain* (Princeton 1992).

17 Vgl. u.a. E. BADONE (Hg.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society* (Princeton 1990); M. EBERTZ/F. SCHULTHEIS (Hgg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern* (München 1986). Für die Soziologie ist das Thema Volksfrömmigkeit randständig, ganz anders als für die Volkskunde. Der immense und ethnologisch kaum wahrgenommene Beitrag der volkskundlichen Christentumsforschung kann hier nicht im Detail wiedergegeben werden und würde eine eigene Abhandlung verdienen.

18 Zu nennen sind hier vor allem E.R. WOLF (Ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities: the northern shore of the Mediterranean* (Berlin 1984). In dieser Tradition auch M. BAX, *Medjugorje: religion, politics, and violence in rural Bosnia* (Amsterdam 1995).

19 J. COMAROFF/J. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago 1991).

20 Hierzu sei die sorgfältige Gegenlektüre der Comaroff Studie durch ELIZABETH ELBOURNE empfohlen. E. ELBOURNE, „Word made Flesh: Christianity, Modernity, and Cultural Colonialism in the Work of Jean and John Comaroff“ (*American Historical Review* 108/2, 2003, S. 435–459). F. CANNELL, „Introduction“, S. 11.

21 Als Herausgeber initiierte ROBBINS u.a. (mit A. STRATHERN u. P. STEWART) *Pentecostal and Charismatic Christianity in Oceania* (Special Issue, *Journal of Ritual Studies* 15/2, 2001); *The Anthropology of Christianity* (Special Issue, *Religion* 33/3, 2003); (mit M. ENGELKE) *Global Christianity, Global Critique* (Special Issue, *South Atlantic Quarterly* 109/4, 2010). Von seinen Schriften sind zu nennen, u.a. J. ROBBINS, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (Berkeley 2004); DERS., „On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking“ (*Religion* 33/3, 2003, S. 221–231); DERS., „The Globalization of Pentecostal and charis-

Die britische Ethnologin Fenella Cannell, die auf den katholischen Philippinen forschte und mittlerweile zu den Mormonen der USA arbeitet, legte 2006 in einer 50seitigen Einführung zu ihrem Sammelband „The Anthropology of Christianity“ systematisch Vorgeschichte, theoretische Bezugspunkte, Ziele und Probleme einer neuen Subdisziplin dar.²²

Die Geburt der Ethnologie ist verbunden mit der Anstrengung, sich von der Theologie zu emanzipieren, stellt Cannell als These in den Raum. Der Deismus und die Religionskritik der Aufklärung stehen hier Pate ebenso wie der Empirizismus neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses. Zwar mochte diese Ablösung nicht vollständig gelingen, doch es ist der Akt der Auflehnung, der die Ethnologie und ihre Beziehung zur Theologie nachhaltig prägte. Die lästige Verwandtschaftsbeziehung wirkt fort und macht es sinnvoll, von einer „Christianity of Anthropology“ zu sprechen. Eine Ethnologie des Christentums ist notwendigerweise ein selbst-reflexives Unternehmen, das peinigende Momente in sich birgt. Peinigend deswegen, weil es gilt, unterdrückten Anteilen seiner selbst ins Gesicht zu blicken. Mit dieser ins Spiel gebrachten psychoanalytisch gefärbten Formel vom Christentum als „the repressed of anthropology“ erklärt Cannell die verzögerte und wenig enthusiastische Entdeckung des Christentums als Forschungsfeld der Ethnologie.²³

Statt einer Definition des Gegenstands „Christentum“ stellt Cannell Leitideen in den Raum. Zentral ist demnach die christliche Behauptung einer radikal neuen Beziehung von Mensch und Welt über die Inkarnation Christi. In der Moderne findet dies gewichtigen Niederschlag in der Philosophie Hegels, der die fundamentale Entgegensetzung des Göttlichen zum Weltlichen als Grundcharakter dieser Religion identifiziert. Im Gegensatz zur immanenten Präsenz der antiken Götter geht das Judentum von einer Differenz aus. Der transzendente Gott gehört in eine jenseitige Sphäre, die prinzipiell unvereinbar mit dem diesseitigen Leben ist.²⁴ Die Abtrennung vom Göttlichen in dieser Welt ist eine Verlustkonstellation, die „unglückliches Bewusstsein“ erzeugt, und gleichzeitig die Mediation mit einem entfernten Gott notwendig macht. Der Dualismus von Geist und Materie ist eine weitere Konsequenz, die das Prinzip Askese generiert. Ein Gott, der nicht von „dieser Welt“ ist, kann nur im Geiste erfahren werden. Entlang dieser Spannung, die ihrerseits den menschlichen Körper zum Dauerproblem macht, kann die historische Entwicklung des Christentums gewinnbringend nachgezeichnet und zudem ein weiterer Dualismus, jener zwischen Orthodoxie und Häresie, entfaltet werden.

matic Christianity“ (*Annual Review of Anthropology* 33, 2004, S. 117–143); DERS./J. BIALECKI/N. HAYNES, „The Anthropology of Christianity“ (*Religion Compass* 2/6, 2008, S. 1139–1158).

22 F. CANNELL, *Power and Intimacy in the Christian Philippines* (Cambridge 1999); DIES., „The Christianity of anthropology“ (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 11/2, 2005, S. 335–356); DIES., „Reading as Gift and Writing as Theft“, in: DIES. (Hg.), *Anthropology of Christianity* (S. 134–162).

23 CANNELL, „Introduction“, S. 4.

24 In seiner Schrift *Der Geist des Christentums* (1798–1800) schreibt HEGEL: „In allen Formen der christlichen Religion, die sich im fortgehenden Schicksale der Zeit entwickelt haben, ruht dieser Grundcharakter der Entgegensetzung in dem Göttlichen, das allein im Bewußtsein, nie im Leben vorhanden sein soll [...], zwischen diesen Extremen, die sich innerhalb der Entgegensetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und Lebens befinden, hat die christliche Kirche, vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen [...]; und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in eins zusammenschmelzen können.“ Vgl. G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften* (Frankfurt a. M. 1986), S. 418.

Neben solchen ideellen Leitfiguren, die Cannell für christentumstypisch hält, werden Begriffe und Konzepte erläutert, die aus dem Christentum heraus in die Ethnologie diffundierten. Es wird daran erinnert, dass der für die Religionsforschung endemische Begriff *Glaube* keineswegs neutral, sondern im Christentum beheimatet und eine für die kulturwissenschaftliche Analyse fragwürdige Kategorie ist.²⁵ Die Vorstellung des modernen *Individuums*, wie sie über Durkheim und Mauss in Ethnologie und Soziologie getragen wurde, die Idee, dass *Gewissen* und *Moral* eine „innere Angelegenheit“ sei, ist ebenso christlich grundiert wie der Ursprung der modernen Psychologie und Psychoanalyse durch die Beichte, wie Foucault betont.²⁶ Hinzukommt die Überprüfung des für die Ethnologie so zentralen Konzepts „Bedeutung“ (*meaning*) hinsichtlich seiner christlichen Einfärbung. Matthew Engelke und Matt Tomlinson, die diesem Thema einen Band widmen, weisen auf die „meaning-saturated world of Christianity“ hin, „where understanding God’s message becomes paramount“.²⁷ Chris Hann erläutert entlang dieser Linie, und mit Blick auf das Erbe von Clifford Geertz, dass die interpretative Auslegung von „Kultur als Text“ nicht von Ethnologen oder Soziologen erfunden wurde, sondern von christlichen Theologen.²⁸

In dieser Bestandsaufnahme von ethnologischen Schlüsselkonzepten wie *Individuum*, *Glaube*, *Moral*, *Bedeutung*, *Kulturhermeneutik*, dürfen auch *Konversion* und *Moderne* nicht fehlen. Im Vorgang der Konversion zum Christentum werden grundlegende Fragen von Transzendenz und Diskontinuität aufgeworfen. „Christ sein“ bzw. „Christ werden“ wird vielfach als Bruch mit Vergangenheit und Tradition erlebt und gelebt. Die These, wonach die Konversion zum Christentum eine Konversion zur Moderne, vor allem eine Anverwandlung spezifisch *moderner* Formen von Person-Sein darstellt, hat hier ihren Ort.²⁹ Naheliegend sind dabei die Ideen Max Webers, der protestantische Formen von Askese und direkte Kommunikation mit Gott als Muster der Moderne charakterisierte und bekanntlich den Ursprung des modernen Kapitalismus aus enger Wechselwirkung mit dem Calvinismus erklärte.

Grundsätzlich, so Cannell, wurzelt nicht nur das Konzept des modernen Individuums, sondern von Moderne schlechthin im Christentum, ebenso wie das analytische Instrumentarium der Sozialwissenschaften. Hegel wird hier zur Schlüsselfigur, über die charakteristische Denkfiguren in die Sozial- und Kulturwissenschaften, an erster Stelle über Durkheim, vermittelt wurden. Cannell steht hier im direkten Dialog mit den Argumenten von Talal Asad und Marshall Sahlins. Wie bereits erwähnt, macht Talal Asad plausibel, dass die Kategorie Religion als originär christliches Produkt (mit unzulässigem Verallgemeinerungsgrad) in die ethnologische Theoriewerkstatt gelangte. In Analogie dazu fragt Cannell,

25 R. NEEDHAM: *Belief, Language and Experience* (Oxford 1972); siehe dazu neuerdings G. LINDQUIST/S. COLEMAN, „Introduction: Against Belief?“ (*Social Analysis* 52/1, 2008, S. 1–18).

26 CANNELL, „Introduction“, S. 17–20.

27 *Bedeutung* bleibt, so die Autoren, ein wichtiges ethnologisches Konzept, allerdings müssen die Grenzen benannt werden. Kohärenz von Bedeutung ist z.B. in ritueller Performanz nicht garantiert. M. TOMLINSON/M. ENGELKE, „Meaning, Anthropology, Christianity“, in: DIES. (Hgg.), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity* (New York 2006, S. 1–37), S. 23.

28 C. HANN, „The Anthropology of Christianity per se“ (*European Journal of Sociology* 48/3, 2007, S. 383–410), S. 385.

29 Hierzu maßgeblich R. HEFNER (Hg.), *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation* (Berkeley 1993); P. VAN DER VEER (Hg.), *Conversion to Modernities: the globalization of Christianity* (London 1996).

ob nicht der Gebrauch des Begriffs Moderne (als Idee des irreversiblen Wandels) in den Sozialwissenschaften „abergläubische“ Züge angenommen habe:

Insofar as it implies an irreversible break with the past, after which the world is utterly transformed in mysterious ways, it is itself modeled on the idea of Christian conversion. Is it possible that anthropologists, as well as missionaries, find difficult the idea that one might encounter a transcendental Truth without becoming part of its logic?³⁰

Cannell zeichnet in ihrer Einleitung den Positionswandel des Christentums in den Sozialwissenschaften nach: aus Vorläufer, Opponent, und schweigendem Partner wird anerkannter Forschungsgegenstand.³¹ Die These von der intimen Beziehung zwischen Christentum und Ethnologie, die Forschungsobjekt und die konzeptuellen Mittel seiner Beschreibung und Analyse vielfältig verbindet, erweist sich als produktiv. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum wirkt auf die Ethnologie wie ein Vergrößerungsglas, welches das grundsätzliche Problem des Selbstverständnisses, Theorie und Methode inklusive, deutlich macht. Zudem sei das Christentum für die Erforschung des modernen Subjektes geeignet und dementsprechend „an especially rich ethnographic domain for exploring the genealogies and futures of this troubled subject“, so Webb Keane.³²

Im Folgenden soll auf virulente Problemzonen einer immer noch im Entstehen begriffenen Ethnologie des Christentums hingewiesen werden. Aus dieser Problemdiagnose öffnen sich Verbindungspfade sowohl zu Klaus Koschorkes Polyzentrik-Forschung als auch zu religionshistorischen und religionswissenschaftlichen Ansätzen der Christentumsforschung.

3. Einheit vs. Vielfalt: Weltchristentum oder lokale Christentümer?

Ein fundamentales Problem drängt sich von Anfang auf: Was berechtigt, angesichts der historischen und kulturellen Ausdifferenzierung des Christentums, von einer Einheit auszugehen?

Die Ethnologie konzentrierte sich seit ihrer frühen Prägung durch Boas und Malinowski auf das Partikulare und Lokale, das Kulturrelative und das ferne Fremde. Der Einfluss von Clifford Geertz, der Religion als kulturelles System verstand und meisterhaft „dicht“ beschrieb, wurde in diesem Sinne modellbildend.³³ Wenn Ethnologen auf das Christentum trafen und es eingehender Darstellung Wert erachteten, dann wurde es vielfach als „lokale Kosmologie“ wahrgenommen.

Der empirische Befund spricht eine klare Sprache. Vielfalt und Differenz überwiegen, und in einem vergleichsweise frühen Programm der ethnologischen Christentumsforschung, werden genau hier die spezifischen Aufgaben der ethnologischen Forschung gesehen: „[I]t is perhaps through the study of the different practices and perceptions of Christians, rather than through the study of their doctrinal differences, that an understanding of

30 CANNELL, „Introduction“, S. 39.

31 MICHAEL LAMBEK würdigt in dieser Weise (auf dem Klappentext) den von Cannell edierten Band *The Anthropology of Christianity*.

32 W. KEANE, „Epilogue: Anxious Transcendence“, in: CANNELL, *Anthropology of Christianity* (S. 308–324), S. 322.

33 Hierzu auch HANN, „The Anthropology“, S. 389.

Christian diversity can best be achieved“, schreiben Wendy James und Douglas H. Johnson im Jahr 1988.³⁴

Ziel sei es, sich von der Vorstellung einer engen Verknüpfung von Christentum und modernem Westen zu lösen. Anzuerkennen seien hingegen die Tatsachen, „every Christian is a native“ und jede Form des Christentums „a vernacular form“.³⁵

Die über die Ethnologie, und die Kategorien „große“ und „kleine Traditionen“, ins Spiel gebrachte Wertschätzung des Lokalen war für die Erforschung von „Weltreligionen“ durchaus anregend. Religionswissenschaftliche Einführungen in „den“ Hinduismus beginnen mittlerweile mit dem Bekenntnis, dass es „den“ Hinduismus nicht gibt und man stattdessen mit einer Vielzahl indischer Religionen konfrontiert sei. Bei der Entwicklung einer Ethnologie des Islam, die bereits in den 1970er Jahren einsetzte, wurde der Vorschlag ins Spiel gebracht, statt von „dem“ Islam, von einer Vielzahl von Islams zu sprechen.³⁶ Warum, so die naheliegende Folgerung, ist es nicht sinnvoll, dementsprechend auch „das“ Christentum in den Plural zu überführen und konsequent von unterschiedlichen lokalen Christentümern zu sprechen?

Ohne Frage ist die Binnendifferenz dessen, was gemeinhin als „das“ Christentum bezeichnet wird, immens. So zählte David B. Barrett, Theologe, Missionar und Mitherausgeber der *World Christian Encyclopedia*, 34.000 christliche Denominationen weltweit.³⁷ Die trotz dieser Variationsbreite weiterhin verwendete Kategorie *Weltchristentum*, oder *World Christianity* oder *Global Christianity*, suggeriert dennoch Einheit. Auch der Begriff der *Christentumsformationen* legt nahe, dass es sich dabei um Variationen einer Kernfiguration handelt.

Was also, so darf dann gefragt werden, bildet den Kern *des* Weltchristentums? Was verbindet einen Angehörigen der malankarisch orthodoxen Kirche Syriens mit einer Menonitin aus Paraguay, eine Siebenten-Tags-Adventistin aus Madagaskar mit dem Bischof des Bistums Augsburg?

Auf ihrer Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner, der es erlaubt, von *einem* Christentum zu sprechen, zählt die Religionshistorikerin Elaine Pagels drei Grundannahmen auf, die, wie sie meint, seit dem Ende des 2. Jh. von „nearly all Christians“ geteilt werden: „First, they accept the canon of the New Testament; second, they confess the apostolic creed; and third, they affirm specific forms of church institution“.³⁸ Benson Saler fragt sich jedoch, wie man Pagels Hinweis „nearly all Christians“ verstehen solle, denn „[t]oday, as in the past, there are undoubtedly many persons who are more or less ignorant of the

34 W. JAMES/D.H. JOHNSON, „Introductory Essay: On ‚Native‘ Christianity“, in: W. JAMES/D.H. JOHNSON (Hgg.), *Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt* (Oxford 1988, S. 1–14), S. 2.

35 Ibid.

36 Zur Entwicklungsgeschichte einer Ethnologie des Islam und zum Konzept von „großer“ und „kleiner“ Tradition vgl. P.J. BRÄUNLEIN, „‚Islam Observed‘ – ‚Islam Obscured‘. Lokale Religionsforschung aus translokaler Perspektive“ (*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58/2, 2006, S. 133–154).

37 D.B. BARRETT/G. KURIAN/T. JOHNSON (Hgg.), *World Christian Encyclopedia*. 2 Bände (New York 2001).

38 E. PAGELS, *The Gnostic Gospels. A New Account of the Origins of Christianity* (New York 1979), S. xxii–xxiii.

canon and apostolic creed and perhaps indifferent to (or resentful of) church institution, yet nevertheless think of themselves as ‚Christians‘ and are deemed such by others“.³⁹

Die Skepsis von Benson Saler findet weitere Nahrung, wendet man den Blick dorthin, wo sich Christentum neu formiert, nach Afrika etwa. In Zimbabwe, so unterstreicht Matthew Engelke, ist die Heilige Schrift keineswegs der zentrale Bezugspunkt. Ganz im Gegenteil, vorherrschend ist dort die Sehnsucht nach Erfahrung von Unmittelbarkeit „expressed through a rejection of the Bible, with written texts being understood as literal barriers to the experience of a ‚live and direct‘ faith“.⁴⁰

Vergleicht man Vorstellungen, die sich Christen vom Begründer ihrer Religion machen, so entdeckt man auch hier mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. Für Katholiken, unter denen Cannell auf den Philippinen lebte, ist es der tote (keinesfalls der auferstandene) Christus, der schamanen gleich zwischen den Welten vermittelt und imaginative und rituelle Priorität genießt.⁴¹ Für schwedische Pfingstchristen, von denen Simon Coleman berichtet, ist die Verehrung des toten Christus ein Ding der Unmöglichkeit. Für sie ist Jesus ein muskelbepackter Action-Held, „a kind of bodybuilder in motion“.⁴² Bolivianer im Andenhochland hingegen messen Jesus, im Gegensatz zu vielen hochverehrten Heiligen, überhaupt keine prominente Bedeutung zu. Manche kennen nicht einmal seinen Namen.⁴³

Schließlich wird durch solche Forschungen auch die grundsätzliche Prämisse in Frage gestellt, wonach die Konversion zum Christentum strukturell immer einen kulturellen Bruch darstellt, der „moderne Zeiten“ einläutet. Die Beiträge in Cannells Band liefern Argumente für These und Gegenthese gleichermaßen. Danilyn Rutherford beschreibt, wie die Biak im Hochland von Papua Neuguinea den Pietismus der Utrechter Missionsgesellschaft eigenen Zwecken nutzbar machen. Die Intention der Missionare, eine universale Kongregation von Seelen zu formen, bleibt folgenlos. Stattdessen dienen die neu importierten Zeichen und Objekte wie die Bibel der magischen Mediation „between local communities and a dangerous and alluring outside world“.⁴⁴ Im Gegensatz dazu bedeutet die Konversion zur Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten auf Madagaskar tatsächlich einen radikalen Bruch in Weltwahrnehmung und Handlungsoption, wie Eva Keller zeigt. Diese Art Christentum filtert die Daten der Erlebniswelt nach bis dahin unbekanntem moralischen und soteriologischen Kategorien. „In short: everything, good and bad luck, is a manifesta-

39 B. SALER, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories* (Oxford 2000), S. 42.

40 M. ENGELKE, „Number and the Imagination of Global Christianity; or, Mediation and Immediacy in the Work of Alain Badiou“ (*South Atlantic Quarterly* 109/4, 2010, S. 811–829), S. 812.

41 F. CANNELL, *Power and Intimacy*, S.165–182.

42 S. COLEMAN, „Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity“, in: CANNELL, *Anthropology of Christianity* (S. 163–184), S.170. Siehe auch DERS., *The Globalisation of Charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity* (Cambridge 2000).

43 O. HARRIS, „The Eternal Return of Conversion. Christianity as Contested Domain in Highland Bolivia“, in: CANNELL, *Anthropology of Christianity* (S. 51–76), S. 58.

44 D. RUTHERFORD, „The Bible meets the Idol. Writing and Conversion in Biak, Irian Jaya, Indonesia“, in: CANNELL, *Anthropology of Christianity* (S. 240–272), S. 243. Hinweise bei M. TOMLINSON, „What Difference Does Christianity Make?“ (*Anthropological Quarterly* 79/4, 2006, S. 749–754), S. 750, 753.

tion of biblical truth“.⁴⁵ Das Lesen der Hl. Schrift und seine Auslegung liefern ein neues, Wissenschaft analoges Paradigma von Wirklichkeitsdeutung, so Keller.

Wie die genannten Beispiele zeigen, ist die Frage nach der Kategorie Christentum von zentraler Bedeutung. Nicht zuletzt entscheidet die Antwort auf die Frage „was ist ein Christ?“ über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Vergleichs. In der Ethnologie wird der Gegenstand auf unterschiedliche Weise eingegrenzt, oder besser, umkreist. Fenella Cannell sieht im Gegensatz Protestantismus-Katholizismus den Schlüssel für das Verständnis von Vielfalt.⁴⁶ Chris Hann kritisiert die Dominanz des protestantischen Modells in der Debatte um Christentum und Moderne. Empirische Forschungen zum fundamentalen und pfingstkirchlichen Christentum überwiegen und blenden das orthodoxe Christentum einseitig aus.⁴⁷ Joel Robbins, der die Ethnologie des Christentums explizit „as a self-conscious, comparative project“ versteht, benennt Vielfalt als Problem, sieht jedoch keine Lösung darin, Christentum in lokale Christentümer zu übersetzen, zumal damit das Risiko besteht, historische Verbindungen zu übersehen und den normativen Referenzpunkt aus den Augen zu verlieren. Letztlich sind es jedoch strategische Gründe, die seine Weigerung begründen, Christentum auf Lokalkultur zu reduzieren. Als „object-dissolving argument“ schade es dem Projekt einer Anthropology of Christianity, da die notwendige Operation des Vergleichs verunmöglicht werde ehe sie ihren ersten Bewährungstest bestehen könne.⁴⁸

Konsens besteht darüber, dass Diversität des Christentums für die Kategorienbildung problematisch ist. Für Strategien damit zu verfahren, fehlt bislang ein solcher. Als nicht gangbar gilt der Weg über Definitionen. Essenzialisierende Aussagen über das „Wesen“ von Kultur, Identität oder einer Weltreligion sind mit guten Gründen im Zuge der sog. Repräsentationsdebatte verworfen worden. Hinzukommt, dass die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ innerchristliche Positionskämpfe widerspiegelt und im engeren Sinne Erbe der Aufklärungstheologie ist.⁴⁹

Jede Gegenstandsdefinition ist positioniert und unterliegt Machtinteressen. Wer verfügt über das Definitionsmonopol von (welchem) Christentum? Wie groß muss eine Kirche sein, um als solche (von wem und zu welchem Zwecke) wahrgenommen werden? Wer spricht für was und wen, mit welcher Absicht? Nationalität, Ethnizität, Geschlecht, gesellschaftliche Klasse, das globale Nord-Süd-Gefälle kommen unvermeidlich mit ins Spiel. Was für Südafrikaner authentisches Pfingstchristentum ist, wird von reichen Mittel-

45 E. KELLER, „Scripture Study as Normal Science. Seventh-Day Adventists Practice on the East Coast of Madagascar“, in: CANNELL, *Anthropology of Christianity* (S. 273–294), S. 285. Vgl. TOMLINSON, „What Difference“, S. 750.

46 CANNELL, „Introduction“, S. 22–25. Zum orthodoxen Christentum siehe C.HANN/H. GOLTZ (Hgg.) *Eastern Christians in Anthropological Perspective* (Berkeley 2010).

47 HANN, „The Anthropology“, S. 391f.

48 ROBBINS bezieht sich auf die Diskussion unter Islam-Ethnologen, die den Vorschlag, zukünftig von Islams zu sprechen, verwarfen. ROBBINS, „What is a Christian?“, S. 193.

49 Vgl. u.a. E. BENZ, *Beschreibung des Christentums* (Stuttgart² 1993), S. 7–16. Dass die Wesensfrage eine theologische ist, sieht auch Karl Kardinal Lehmann: „[E]s läßt sich eben doch nicht übersehen, daß viele Versuche einer Reduktion der Vielfalt religiöser Aussagen und Formen auf so etwas wie ‚Das Wesen des Christentums‘ rasch an bestimmten perspektivischen Zuschnittsweisen erkannt werden, die nicht nur das katholische, protestantische und orthodoxe Christentum betreffen, sondern oft noch stärker eine bestimmte theologische Spielart des Zugangs widerspiegeln“. K.K. LEHMANN, „Das katholische Christentum“, in: H. JOAS/K. WIEGANDT (Hgg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen* (Frankfurt a. M. 2007, S. 44–77), S. 44.

klasse US-Amerikanern, die selbst dem „Black Neo-Pentecostalism“ anhängen, als defizitär wahrgenommen – um hier nur ein Beispiel für Binnendifferenz einer Christentumsformation zu benennen.⁵⁰

Die Antwort auf die Frage, was *Weltchristentum* oder *Global Christianity* ist, fällt je nach globalem Standort und soziokultureller Positionierung unterschiedlich aus.

Die Schwierigkeit, Christentum entweder aus der Perspektive prinzipieller Einheit oder lokaler Vielfalt zu erforschen, ist kein spezifisches Problem der Ethnologie, sondern eben auch das der Geschichtswissenschaft und Theologie. Dies spiegelt sich u.a. in Handbüchern wieder, deren Titel uneinheitlich zwischen Plural und Singular schwanken. *Christianities in Asia* ist z.B. in der Reihe „The Global Christianity Series“ (von Wiley-Blackwell) erschienen. In der vielbändigen *Cambridge History of Christianity* trägt z.B. der Band 9 den Titel *World Christianities c.1914–c.2000*.⁵¹

4. „Wirklich echte Christen?“ Reinheitsdiskurse und Grenzziehungen

Die offenkundige Vielfalt des Christentums wird auch auf einer weiteren Analyseebene zur Hürde, nämlich bei der Konfrontation mit Authentizitätsdiskursen, die wissenschaftlich, ebenso wie innerchristlich eine Rolle spielen.

Wie oben erwähnt, schlugen britische Ethnologen vor, jede Form des Christentums als „vernacular“ und „native“ zu bezeichnen. Christentum, wo immer es auftritt, gehe demnach ein Amalgam mit der Lokalkultur ein, werde gewissermaßen in den lokalen kulturellen Dialekt übersetzt. Diese Perspektive konfrontiert augenblicklich mit der Analysekatgorie Synkretismus, die heftig kritisiert wird und trotzdem „productively problematic“ bleibt.⁵² Problematisch ist diese Kategorie deswegen, weil sie zwingt zu benennen, welche Bestandteile sich denn synkretistisch (oder hybrid) verbinden. Bestimmte „manichäische“ Dichotomien – Missionar/Missionierte, Geber/Nehmer, authentisch/inauthentisch, indigen/ westlich – werden damit eher verstärkt als aufgelöst. Wie Robert D. Baird betont, ist der Begriff nur vorgeblich neutral. Unvoreingenommen soll er das Aufeinandertreffen von Religionen und Kulturen beschreiben, „but is itself a part of that encounter“.⁵³

50 Marla F. Frederick schildert diese Problematik am Besuch von schwarzen US-Amerikanern in Südafrika mit dem Ziel, dort „short term mission“ zu betreiben. In ihrer Wahrnehmung des südafrikanischen Pfingstchristentums spielen Klassenunterschiede und Semantiken von *reich/arm, entwickelt/ unterentwickelt* eine zentrale Rolle. M.F. FREDERICK, „Neo-Pentecostalism and Globalization“, in: R.A. ORSI (Hg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies* (Cambridge 2012, S. 380–402).

51 Vgl. H. MCLEOD (Hg.), *World Christianities c. 1914–c. 2000. The Cambridge History of Christianity*, Bd. 9 (Cambridge 2006); P.C. PHAN (Hg.), *Christianities in Asia* (Malden 2011).

52 D. RUTHERFORD, „After Syncretism: The Anthropology of Islam and Christianity in Southeast Asia: A Review Article“ (*Comparative Studies in Sociology and History* 44/1, 2002, S. 196–205), S. 196. Vgl. auch C. STEWART/R. SHAW (Hgg.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London 1994); L.M. MARTIN/A.M. LEOPOLD (Hgg.), *New Approaches to the Study of Syncretism* (Berlin 2004).

53 R.D. BAIRD, *Category Formation and the History of Religions* (The Hague 1971), S. 151. Zum Synkretismus-Problem am Beispiel des philippinischen Katholizismus siehe P.J. BRÄUNLEIN, „We are 100% Catholic“. Philippine passion rituals and some obstacles in the study of non-European Christianity“ (*Journal of Religion in Europe* 5, 2012, S. 384–413), S. 401–405.

Religionshistorische Studien zeigen, wie gegenseitige Entlehnung, Vermengung, Beeinflussung unvermeidbar sind, so dass die Feststellung, jede Religion sei synkretistisch, stereotyp und beinahe nichtssagend wirkt. Aus religiöser Innensicht hingegen ist diese Behauptung vielfach unerträglich. Shaw und Stewart sprechen hier von *Anti-Syncretism*, „the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the deference of religious boundaries“.⁵⁴ Dieses Muster des Anti-Synkretismus gilt es ernst zu nehmen.

Andererseits, und daran erinnert Fenella Cannell zu Recht, verfügen die Theologien der großen christlichen Denominationen über ein eigenes Synkretismus-Konzept, nämlich das der Inkulturation.⁵⁵ Damit wird die Begegnung mit Lokalkulturen theologisch reflektiert. Eine Begegnung, die für die unterschiedlichen Missionstheologien grundsätzlich immer auch Risiken und Missverständnisse birgt. Der sog. Ritenstreit des 17. und 18. Jhs. führt dies vor Augen.⁵⁶ Auch bei den Inkulturationstheologien ist der Reinheitsdiskurs unabdingbar, gerade weil die Gewissheit über das Eigene als das Reine vorausgesetzt sein muss bevor man Missionierungsstrategien erarbeitet.

Jenseits theologischer Grenzziehungen fällt der Umstand ins Auge, dass Christen Identitätsressourcen gerade aus der Abgrenzung gegenüber einer anderen Weltreligion generieren. Das wird deutlich, wo immer Christen in der Minderheit sind: in Südindien gegenüber einer Hindu-Mehrheit, in Sri Lanka gegenüber Buddhisten, in allen mehrheitlich muslimischen Ländern gegenüber dem Islam. Christsein, das soll damit betont werden, heißt dabei eben nicht zugleich, sich als Teil einer weltumspannenden christlichen Gemeinschaft zu definieren, sondern zunächst aus der lokalen bzw. regionalen Differenz gegenüber anderen Religionen. Ähnliches gilt dann auch für anti- und post-kolonialen Bestrebungen der Kirchen in Afrika und Asien. Herausgestrichen wird dabei einerseits die Überwindung der missionarisch importierten Konfessions-Differenz. Gleichzeitig werden neue Differenzen markiert: „wir sind anders und eigenständig“.⁵⁷

Wenn Christsein zur öffentlichen „Agenda“ wird, dann geht es dabei immer um strategische Interessen in Bedrohungsszenarien. Löst die Semantik des „einen“ Christentums Solidarisierung bei militärisch und finanziell besser gestellten Christen der Nordhalbkugel aus, ist der Zweck erfüllt. Nicht nur andere Weltreligionen sind für eigene Identitätsbildung notwendig, vielfach sind es „andere“ Christen, die ebendiesen Zweck erfüllen. Dafür liefern Klaus Koschorke Forschungen zu historischen Begegnungen von Christen in entlegenen Regionen Anschauungsmaterial.⁵⁸

Charakteristisch für Grenzziehungen sind Effekte der Konversion, die in die Forderung nach strikter Erfüllung rigider Ethik münden. Dies führt in der Regel zu einer Kollision

54 STEWART/SHAW, *Syncretism/Anti-Syncretism*, S. 7.

55 Hierzu K. MÜLLER, „Inkulturation“, in: DERS./T. SUNDERMEIER (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (Berlin 1987), S. 176–180.

56 CANNELL, „Introduction“, S. 25f. Zur historischen Einordnung des Ritenstreits (mit ausführlichen Literaturangaben) siehe K. KOSCHORKE, „Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte“, in: R. FRIEDLI et al. (Hgg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 150; Frankfurt a. M. 2010, S. 105–126), S. 115–117.

57 Vgl. K. KOSCHORKE, „Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte“ (*Kirchliche Zeitgeschichte* 22/1, 2009, S. 187–210), S. 201–203.

58 Exemplarisch ist hier die Begegnung portugiesischer und äthiopischer Christen, die in eine langanhaltende Selbstisolation des christlichen Äthiopiens mündete. Vgl. KOSCHORKE, „Polyzentrische Strukturen“, S. 111.

moralischer Ordnungen und zu physischer wie argumentativer Abgrenzung. Geschieden wird zwischen „echten“ und „scheinbaren“ Christen. Gradmesser für echtes Christentum ist dabei das Maß der gezeigten Hingabe (*commitment*).⁵⁹

Streit darüber, was echtes und unechtes Christentum sei, ist seit dem Zeitalter der Konfessionalisierung typisch für das Christentum. Wenngleich das Narrativ der Moderne konfessionelle Abgrenzungen der Vergangenheit zuschreibt, verweisen Indizien auf ihre Kontinuität. Der Modus der konfessionellen Selbst- und Fremdbeobachtung hat sich jenseits der Insel Mitteleuropa sehr lebendig erhalten. Auf globaler Ebene wurde das Zeitalter der Konfessionalisierung nicht abgelöst vom Zeitalter der Ökumene, auch wenn ihre Theoretiker und Funktionäre dies anders sehen wollen.⁶⁰

Ich erinnere lebhaft die Begegnung mit einem amerikanischen Baptisten-Missionar auf den Philippinen, der am Karfreitag 1997, genau wie ich, Kreuzigungsrituale und Flagellanten beobachtete. Nachdem er mit unübersehbarem Eifer zahlreiche Fotos geschossen hatte, erklärte er mir, dass er in einer Region der Philippinen tätig sei, in der es glücklicherweise mehr Christen als Katholiken gäbe. Was die Leute hier machten sei ganz ohne Zweifel völlig unchristlich. Würden sie die Bibel richtig lesen, würden sie diesen Unsinn lassen.⁶¹

Authentizitätsurteile sind nicht nur eine Sache von Mission oder konfessioneller Überzeugung, sie finden sich durchgehend auch im „säkularen“ akademischen Feld. Fenella Cannell, die mittlerweile zu Mormonen in den USA forscht, berichtet, dass sie von Kollegen häufig gefragt wurde, ob das, was sie da untersuche, wirklich etwas mit dem Christentum zu tun hätte.⁶² Simon Coleman, der unter schwedischen Pfingstchristen forschte, begegnete ähnlichen Zweifeln, und auch mir, der ich zu philippinischen Passionsritualen arbeitete, ist diese Frage völlig vertraut: „But are they really Christian?“⁶³

59 Brian Howell zeigt diesen Mechanismus an Einschätzungen philippinischer Baptisten gegenüber anderen christlichen Konfessionen. B.M. HOWELL, „The repugnant cultural other speaks back. Christian identity as ethnographic ‚standpoint‘“ (*Anthropological Theory* 7, 2007, S. 371–391), S. 378. Joel Robbins geht, im Kontext von Konversion, den Schuldgefühlen durch moralische Überforderung nach. J. ROBBINS, „On the Pleasures and Dangers of Culpability“ (*Critique of Anthropology* 30/1, 2010, S. 122–128).

60 Zum historischen Phänomen Konfessionalisierung und dem Begriff Konfessionalismus, beides mit der Geschichte des westlichen Christentums verbunden, liefert Olaf Blaschke eine hilfreiche Problem-skizze und Literaturdiskussion. Vgl. O. BLASCHKE, „Der ‚Dämon des Konfessionalismus‘. Einführende Überlegungen“, in: O. BLASCHKE (Hg.), *Konfessionen im Konflikt* (Göttingen 2002, S. 13–70).

61 Brian Howell bestätigt diese Sichtweise, wonach Baptisten weder Katholiken noch Methodisten als Christen gelten lassen. Vgl. HOWELL, „The repugnant cultural other“, S. 378, und B. HOWELL, *Christianity in the Local Context: Southern Baptists in the Philippines* (New York 2008). Derlei Voreingenommenheit hat selbstredend eine Vorgeschichte. Als die Amerikaner die Philippinen kolonisierten, spielten konfessionelle Stereotypen eine wichtige Rolle, wie der Historiker L. Shelton Woods am Beispiel der Provinz Ilocos beschreibt. „Conflict between American soldiers and the Ilocano Catholic clergy was largely based on the anti-Catholic bias prevalent among American Protestants at the time. Early twentieth century Protestants in the United States pejoratively referred to Catholics and Catholicism as ‚papist‘ and ‚popery‘. The majority of the American soldiers in Ilocos were Protestants and thus the hatred of the Ilocano Catholic clergy was a mixture of racist and religious prejudice“. L.S. WOODS, „Early American Missionaries in Ilocos“ (*Philippine Studies* 45/3, 1997, S. 303–328), S. 312.

62 CANNELL, „The Christianity“, S. 339.

63 S. COLEMAN, „‚But Are They Really Christian?‘ Contesting Knowledge and Identity in and out of the Field“, in: J.V. SPICKARD et al. (Hgg.), *Personal Knowledge and beyond. Reshaping the Ethnography of Religion* (New York 2002, S. 75–87).

Selbstredend kann diese Fragestellung nicht diejenige eines Ethnologen sein. Aufschlussreich ist nichtsdestotrotz, dass damit das Religionsverständnis einer Minderheit, nämlich des liberalen westlichen Bürgertums, verabsolutiert wird und somit Definitionsansprüche ins Spiel gebracht werden. Massenmedien spielen dabei eine entscheidende Rolle.⁶⁴ Reinheitsdiskurse und das dem Christentum inhärente Muster der konfessionellen Abgrenzung machen die Frage, was mit dem Begriff Weltchristentum gemeint sei, nicht einfacher.⁶⁵

5. „Christentümer“ im Vergleich

Auffällig ist, dass die Mehrzahl der Ethnologen, die in die Diskussions-, Konferenz- und Zitier-Gemeinschaft einer *Anthropology of Christianity* eingebunden ist, in lokalen Gemeinschaften, gleich ob im Amazonasgebiet, in Zimbabwe oder Bolivien, auf Fiji, Papua Neuguinea, oder Madagaskar forscht. Simon Coleman, der Untersuchungen im städtischen Ambiente einer komplexen Gesellschaft durchführt, stellt eher eine Ausnahme dar.

Der Vergleich, der zum Programm einer *Anthropology of Christianity* gehören muss, gerade weil dieser so selten systematisch betrieben wurde, wie Robbins betont, fehlt weitgehend.⁶⁶ Und Chris Hann, der einer „*Anthropology of Christianity per se*“ mit großer Skepsis begegnet, stellt kritisch fest, dass keiner der beteiligten Autoren um „*historical informed comparisons beyond their ethnographic contexts*“ bemüht sei.⁶⁷

Im Folgenden seien einige anregende Argumente zusammengetragen, die sowohl die historische Forschung wie auch den Vergleich als nützlich und praktikabel erscheinen lassen und zudem für eine Fortentwicklung einer Ethnologie des Christentums plädieren. Dieses Projekt ist m.E. wertvoll, nicht nur weil das Christentum global betrachtet eine gestaltende Kraft des 21. Jahrhunderts ist, sondern weil es einen selbstreflexiven Reiz in sich birgt. Die Prägekraft des Christentums nicht nur auf die Ethnologie, sondern allgemein auf Sozial- und Kulturwissenschaften und das hier verhandelte Gesellschaftsbild, auf Konzepte von Ökonomie und Person, sowie auf Vorstellungen von „säkularer Moderne“ gilt es offen zu legen. Eine Ethnologie des Christentums dient in diesem Sinne der „kulturgeschichtlichen Selbstaufklärung“. Eine solche, so forderte der Soziologe Joachim Matthes, ist ganz grundsätzlich unabdingbar für den wissenschaftlichen Umgang mit Religion und anderen

64 Der Zweifel an der Authentizität der anderen Christen wird häufig als Wissen „naturalisiert“ und Konsens gefordert: man sei sich doch einig, was „echtes“ Christentum sei. Der westliche zivilgesellschaftliche *common sense* verlangt grundsätzlich: echte Religion sei persönlich, privat, innerlich, rational, möglichst unkörperlich und unpolitisch. Zur Problematik solcher Zuschreibungen für die Erforschung des philippinischen Passionskatholizismus vgl. BRÄUNLEIN, „We are 100% Catholic“, und P.J. BRÄUNLEIN, *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum* (München 2010), S. 21–42, 170–174, 492–514.

65 Abgrenzungszwänge sind mit einer methodischen Zwickmühle verbunden. Das Problem der Gegenstandsbestimmung scheint damit zu bewältigen, indem man von Selbstbeschreibung und Lebenswirklichkeit der Befragten ausgeht. Wenn also jemand behauptet, er sei Christ, ist diese Behauptung ernst zu nehmen. Wie ist jedoch mit der Behauptung zu verfahren, die anderen seien *keine* Christen?

66 ROBBINS, „What is a Christian?“, S. 193.

67 HANN, „The Anthropology“, S. 401.

Religionen.⁶⁸ Das Christentum „im Feld“ zu erforschen, ohne das vielfältige christliche Erbe zu reflektieren, ist nicht möglich. Selbstaufklärung über die Kulturgebundenheit des eigenen analytischen Instrumentariums ist nicht zuletzt deswegen ratsam, da im Zuge der postkolonialen Devise „Europa provinzialisieren“ Stellungnahmen erforderlich werden.⁶⁹

Für das Bemühen um den historisch informierten Vergleich ist es methodisch sinnvoll, Christentum als offene Kategorie zu behandeln, schon allein deswegen, weil es sich um eine „fundamentally paradoxical tradition“ handelt, die ein inneres Spannungsverhältnis aufweist. Cannell folgert daraus zweierlei:

First, when a locality encounters Christianity, it is never obvious in advance what that „Christianity“ is; it can be defined only in reference to its own historical development. Second, however unyieldingly orthodox the form of Christianity that may be visited on another culture, it can never contain only a single message with single possibilities of interpretation, because Christian doctrine is in itself paradoxical.⁷⁰

Dem Definitionstrieb wird hier mit guten Argumenten Einhalt geboten. Ethnologen des Christentums haben sich, mehr oder weniger unausgesprochen, auf ein Vorgehen geeignet, das Kulturanalyse und eine anti-essenzialisierende Herangehensweise verbindet.⁷¹ D.h., dass Konzepten wie „Tradition“ oder „Christentum als Kultur“ mit reflexiver Vorsicht zu begegnen ist. Tradition kann demnach nur als Idealtypus oder heuristische Devise verstanden werden, und das implizite Kontinuitätspostulat, das der Kulturbegriff transportiert, muss hinterfragt werden.⁷²

Fenella Cannell kreist den Gegenstand ein über typische Konfigurationen: Vorstellungen von Transzendenz, Geist-Körper Dichotomie, Bruch durch Konversion, das Paradox von Inkarnation und Wiederauferstehung. Engelke und Tomlinson, die das Konzept ‚Bedeutung‘ in den Mittelpunkt rücken, nähern sich dem Thema über christliche Ideologien

68 J. MATTHES, „Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentralistischen Organisation des religionssoziologischen Denkens“, in: A. HAHN/J. BERGMANN/T. LUCKMANN (Hgg.), *Religion und Kultur* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33, Opladen 1993, S. 16–30), S. 19.

69 Vgl. D. CHAKRABARTY, „Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte“, in: S. CONRAD/R. SHALINI (Hgg.), *Jenseits des Eurozentrismus* (Frankfurt 2002, S. 283–312); siehe auch J. REUTER/P.-I. VILLA (Hgg.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention* (Bielefeld 2010).

70 CANNELL, „Introduction“, 43.

71 So bei M. SCOTT, „I was like Abraham: Notes on the Anthropology of Christianity from the Solomon islands“ (*Ethnos* 70/1, 2005, S. 101–125).

72 MARTIN RIESEBRODT gibt zu Bedenken: „a theory of religion should pay attention to the content of religious beliefs and practices, but avoid homogenizing them into closed systems of traditions writ large. Any such essentialization of religious traditions implicitly favors orthodoxy and orthopraxy and often overlooks the internal pluralism and historical transformation of traditions. ‚Tradition‘ in its scientific use is an ideal-type and has as such only a heuristic value. It is not meant to interpret and explain the empirical evidence but only provides us with a hypothetical model.“ M. RIESEBRODT, „Religion in Global Perspective“, in: M. JUERGENSMAYER (Hg.), *The Oxford handbook of global religions* (Oxford 2006, S. 597–609), S. 602. Joel Robbins identifiziert Gefahren, die hinter dem Konzept „Kultur“ lauern. So werden häufig christliche Elemente (in einer nicht-westlichen Gemeinschaft) wegdiskutiert mit dem Hinweis, dass die *traditionelle Kultur* strukturell weit stabiler sei als die neue Religion. Christliche Konversion wird häufig als Oberflächenphänomen betrachtet, das einen tieferen Wandel durch politische und ökonomische Faktoren der *westlichen Kultur* nur begleitet. Vgl. J. ROBBINS, „Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity“ (*Current Anthropology* 48/1, 2007, S. 5–38).

von Person und Sprache, und sehen hier, in der Arbeit an der inneren Überzeugung einer Person, einen Wesenszug des Christentums. Solche Konfigurationen sind strikt prozessual zu verstehen. Es gibt keine zwingende Logik ihrer kulturellen Entfaltung.⁷³ Das wiederum macht den Vergleich reizvoll.

Die für die ethnologische Perspektive so wichtige Frage nach den kulturellen Folgewirkungen des Christentums wird unterschiedlich beantwortet. Zwei Modelle sind dabei im Gespräch, die man auf Protestantismus und Katholizismus verkürzen könnte. Aktive Umgestaltung von kulturellen Praktiken und indigenen Vorstellungen von Person und Moral einerseits. Selektive Übernahme von ausgewählten Elementen, die sich in die eigene Kultur einpassen lassen andererseits. Die Literatur, das wurde bereits kritisch angemerkt, ist mehrheitlich geprägt von dem Konzept des Bruchs und einer einschneidenden Transformation. „Christian Moderns“, das sind Christen protestantischer Prägung.⁷⁴ Christentum als Treibstoff von Modernisierungsprozessen, das ist das beherrschende Thema. Die rasante Ausbreitung des evangelikalen Christentums macht dies plausibel und selbstredend hallt hier das Erbe Max Webers nach. Doch auch hier muss die Warnung gelten, dass hier kein Automatismus vorherrscht.

Um nicht bei einem kleinformatigen Vergleich lokaler Christentümer stehen zu bleiben, und um differenziertere Einblicke in kulturprägenden Kräfte und Folgewirkungen zu erhalten, müssen die Geschichten der Missionierung, konfessionelle Traditionen und sog. „Ethno-Theologien“ Beachtung finden.⁷⁵

Für die Rahmenbedingungen des Vergleichs haben die Religionshistorikerin Tamar Frankiel und der Ethnologe André Droogers anregende Vorschläge unterbreitet.⁷⁶ Frankiel geht pragmatisch zu Werke und empfiehlt, jeweils ein „set of religious orientations“ nach Wittgensteinschen „Familienähnlichkeiten“ zu identifizieren. Als Beispiel nennt sie Feststellungen wie „Jesus starb für unsere Sünden“ oder „Die Taufe besiegelt die Kirchenmitgliedschaft“. Solche Muster eignen sich, die Differenz des Christentums gegenüber anderen Religionen aufzuweisen. Binnendifferenzen erschließen sich in erster Linie historisch, und zum zweiten über die Innensicht der Akteure, die sich ihrerseits in Muster typisieren lassen: Moralvorstellungen, ekstatische Erfahrung, Heilung.⁷⁷

André Droogers Vorschläge für eine ethnologische Christentumsforschung bietet ein Gerüst, das sich für vergleichende Forschungsvorhaben eignet. Drei Dimensionen werden dabei relevant: Glaubensvorstellungen, interne Beziehungen, externe Beziehungen. Für alle drei Dimensionen sind Machtbeziehungen wichtig und schlagen sich in hierarchischen Strukturen nieder. Auf diese Weise werden kulturelle Vielfalt und Wandel, wird die kom-

73 So warnt CANNELL („Introduction“, S. 44) vor dem Fehler, Zuschreibungen wie asketisch oder transzendent zu wörtlich zu nehmen. „[E]ncounters between Christianity and local cultures cannot in fact be adequately typified as encounters between transcendent and nontranscendent religious conceptions, both because the transcendent may not be the sole preserve of Christianity and other world religions, and because Christian thinking itself is never solely or unequivocally otherworldly“.

74 Vgl. W. KEANE, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley 2007).

75 Vgl. D. MCDUGALL, „Rethinking Christianity and Anthropology: A Review Article“ (*Anthropological Forum*, 19/2, 2009, S. 185–194), S. 187. Zum Begriff *ethno-theology* siehe M. SCOTT, „I was like Abraham“.

76 T. FRANKIEL, „The cross-cultural study of Christianity: an historian's view“ (*Religion*, 33, 2003, S. 281–289) und A. DROOGERS, „The power dimensions of the Christian community: an anthropological model“ (*Religion*, 33, 2003, S. 263–280).

77 FRANKIEL, „The cross-cultural study“, S. 284–285.

plexe Vermengung von Christentum und Lokalkultur in ihrer jeweiligen dimensionalen Entfaltung und Dosierung erkennbar. Das Modell von Droogers, so hebt Joel Robbins hervor, ermöglicht zudem den Vergleich von unterschiedlichen Formen der Spannung von weltlich-jenseitig. „The tension itself would be, in Droogers’ terms, a result of the belief dimension claiming hierarchical precedence over the other two and attempting to subject them to its organizational designs“.⁷⁸

Joel Robbins liefert in seiner Übersicht zur ethnologischen Pfingstbewegungsforschung brauchbare Vergleichsparameter.⁷⁹ Die Literatur wird in drei Rubriken gesichtet: Pfingstbewegung und kulturelle Prozesse, Pfingstbewegung als gelebte Religion, Pfingstbewegung und ihr Verhältnis zur Moderne. In der zweiten Rubrik – Pfingstkirche im Alltagsleben – werden Ritual, Moral, Körper, Medien und der Gebrauch der Sprache als zentrale Themen der Forschung identifiziert. In der dritten Rubrik – Pfingstbewegung und Moderne – sind es Individualismus, Wandel der Geschlechterrollen, Transformationen von ökonomischen und politischen Ideen.⁸⁰ Diese Einteilung reflektiert zunächst das Forschungsinteresse und bietet gleichzeitig Perspektiven für komparative Forschungsprojekte, die historische Vertiefung nahelegen.

6. *Interpretationsgemeinschaft – Netzwerk – Translokalität – Handlungsparadigma*

Bei dieser unsystematischen Sondierung vielversprechender Ansätze für das Vorhaben des historisch informierten Vergleichs, scheinen mir einige Hinweise zur Ethnologie des Islam nützlich. Die Problemstellung ist dort ganz ähnlich. Hier wie da geht es um die Herausforderung, eine Religion mit Universalanspruch in ihren lokalen Ausprägungen zu erforschen.

John Bowen, der eine Feldforschung bei den muslimischen Gayo im Hochland von Sumatra (Indonesien) durchführte, zeichnet sorgfältig den historischen Verlauf der holländischen Kolonialisierung nach und den sich dabei entwickelnden kolonialen Blick auf den Islam.⁸¹ Unter den Gayo entwickelte sich eine Spaltung zwischen Traditionalisten und Modernisten, die von den Kolonialherren für eigene Zwecke genutzt wurde. Der Bezug zur transnationalen Islam-Tradition ist in beiden Gruppierungen vorhanden. Die Opposition der beiden Gruppierungen spiegelt keinen Gegensatz „große“ und „kleine“ Tradition wieder, sondern die Teilhabe an unterschiedlichen Interpretationsgemeinschaften innerhalb und jenseits Indonesiens. Dieses Konzept der „interpretive communities“, über die, wie Bowen plausibel macht, dörfliche Ritualexperten lokale Kosmologien, Textverweise und muslimische Doktrin miteinander in Beziehung setzen, scheint mir wertvoll. Lokales Christentum kann über dieses Konzept in seiner Teilhabe an einer translokalen diskursiven Tradition dargestellt werden.

78 ROBBINS, „What is a Christian?“, S. 197.

79 J. ROBBINS, „Anthropology of Religion“, in: A. ANDERSON/M. BERGUNDER et al. (Hgg.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (Berkeley 2010), S. 156–178).

80 ROBBINS, „Anthropology of Religion“, S. 157–158.

81 J. BOWEN, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society* (Princeton 1993). Weitere Hinweise bei RUTHERFORD, „After Syncretism“, S. 200.

Wegweisend erscheinen mir zudem Ergebnisse der Netzwerkforschung zum Islam.⁸² Hier ist u.a. auf die Kategorie des „Referenzrahmens“ (*frame of reference*) hinzuweisen, wie sie von Loimeier, Neubert und Weißköppl charakterisiert wird, nämlich jene „für Akteure in einer spezifischen Situation geltenden Bewertungs- und Orientierungsmaßstäbe, die grundlegende Aussagen über die tatsächliche und ideelle Beschaffenheit der Welt machen.“⁸³ Solche Referenzrahmen stellen die Grundlage für Handlungsentscheidungen dar; sie sind situativ, mitunter vielstimmig und wandelbar. Religion, in unserem Fall Christentum, wird damit unter einem Handlungsparadigma prozessual, gleichermaßen lokal und translokal fassbar. Die Charakterisierung des (hier subsaharischen) Islam durch Roman Loimeier kann unter bestimmten Modifikationen auch auf das Christentum angewandt werden: „Wir haben es also“, schreibt Roman Loimeier,

weder ausschließlich mit dem „einen“ Islam zu tun, noch ausschließlich mit dem Archipel vermeintlich autonomer muslimischer Gemeinschaften, sondern mit beidem: dem „Islam“ und den lokalen Gemeinschaften sowie der spezifischen Art und Weise, wie sie ihre „Islamitē“ durch die Verbindung mit dem *frame of reference* „Islam“ immer wieder neu begründen.⁸⁴

„Translokalität“ als Analysekonzept sowohl für die gegenwartsbezogene wie historische Forschung wurde von Ulrike Freitag und Achim von Oppen (Zentrum Moderner Orient, Berlin) profiliert und operationalisiert:

Forschung über Translokalität thematisiert Prozesse kulturellen Austauschs und Transfers wie auch die Situierung von Individuen und sozialen Akteuren in translokalen und transnationalen Netzwerken. [...] Translokalität wird [...] relational, nicht absolut, verstanden und betont die Grenzüberschreitung, die daraus entstehenden Spannungen und deren Ergebnisse. Im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen die Auswirkungen von räumlicher Mobilität und Austausch auf Prozesse der Verfestigung bzw. Institutionalisierung kultureller, sozialer und politischer Strukturen.⁸⁵

Analysekategorien wie Interpretationsgemeinschaft und Translokalität sind methodisch nur dann mit Gewinn in der Lokalforschung zu entfalten, wenn einem erweiterten Handlungsparadigma Rechnung getragen wird.

Ganz grundsätzlich betont die ethnologische Religionsforschung die Praxisperspektive, Akteure und „agency“. Es geht um „practicing religion“, „doing religion“ oder auch „religioning“.⁸⁶ Damit einher geht keineswegs die Geringschätzung der textuellen Dimension. Der Umgang mit Texten wird als diskursive Praxis verstanden, die über Kommunikationsakte empirisch fassbar ist. Diese Perspektive ist von nicht zu überschätzender Bedeutung für die Religionsforschung. Demzufolge macht die Aussage „Menschen *haben* diese

82 Dazu eine ausführlichere Diskussion in BRÄUNLEIN, „Islam Observed“, S. 150–153.

83 R. LOIMEIER/D. NEUBERT/C. WEISSKÖPPEL, „Einleitung: Globalisierung im lokalen Kontext – Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika“, in: R. LOIMEIER/D. NEUBERT/C. WEISSKÖPPEL (Hgg.), *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika* (Münster 2005, S. 1–30), S. 17.

84 R. LOIMEIER, „Der Islam im subsaharischen Afrika“ (*Aus Politik und Zeitgeschichte* B 37, 2003, S. 41–48).

85 Vgl. U. FREITAG, „Translokalität als ein Zugang zur Geschichte globaler Verflechtungen“ (*H-Soz-u-Kult*, 10.06.2005, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2005-06-001>, abgerufen: 10.09.2012).

86 C. BENDER, „Practicing Religion“, in: R.A. ORSI (Hg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies* (Cambridge 2012, S. 273–294); A. DANIEL et al. (Hgg.), *Doing Modernity – Doing Religion* (Wiesbaden 2012). Zur Akzentuierung „religioning“ siehe M. NYE, *Religion. The Basics* (London 2003), S. 6ff.

oder jene Religion“ keinen Sinn. Ohne prozessuale Dynamik und die Handlungsdimension kann es keine gelebte Religion geben. Nimmt man den „practice turn“ ernst, so erfährt man nicht nur etwas über die Art und Weise, wie sich Religion mit den Sphären von Recht, Ökonomie, Politik, Familie usw. verwebt, sondern auch etwas über die Rolle des menschlichen Körpers und die Welt der materiellen Dinge, die unabdingbar für die Existenz jeder Religion sind. Die auf das Forschungsfeld angewandten Praxis-Theorien vermitteln zudem Einblicke zum komplexen Verhältnis religiös/säkular. Menschen können religiös sein ohne es selbst zu realisieren, ebenso wie umgekehrt, Menschen säkular sein können, ohne dies so wahrzunehmen.⁸⁷

Ganz entscheidend wirkt sich das Praxis-Paradigma auf die Begriffsbildung und den Umgang mit zentralen Kategorien aus. Thomas Kirsch, der im südlichen Zambia christliche Kirchen und ihre Mitglieder untersuchte, macht dies auf luzide Weise an den Kategorien „Glaube“ und „Konversion“ deutlich. In einem religiösen Feld, das grundsätzlich plural ist, wird der religiöse Wechsel zu einer durchaus alltäglichen Praxis, die ihrerseits gesteuert ist von einer pragmatischen Suche nach Effizienz in Sachen Heilung. Dabei wird religiöse Wahrheit gerade eben nicht über den Akt einmaliger Konversion gefunden, die dann in eine auf Permanenz geschaltete „great transformation“ mündet. Da nach Auffassung der Akteure religiöse Institutionen wechselweise und nie permanent von Geistern bewohnt, bzw. ermächtigt sind, wird ein Wechsel der Affiliation notwendig. Die von Kirsch besuchten Christen sind somit auf ununterbrochener Suche nach „religious truth and effectiveness in a highly dynamic socioreligious setting in which truth and effectiveness represented fleeting momentums“.⁸⁸

Die Art und Weise wie hier Glaube praktiziert wird, beschreibt Kirsch als eine Praxis „of cyclically regenerating a condition of internalized ‚believing‘“.⁸⁹ Der Wille zum Glauben muss demzufolge ständig erneuert werden. Diese prozessuale Sichtweise ermöglicht ein eingehenderes Verständnis dessen, was voreingenommen betrachtet als „oberflächlicher“ Glaube gilt. Thomas Kirsch folgt dem Vorschlag von Johannes Fabian, religiöse Pluralität „von unten“ zu analysieren. Ausgangspunkt ist die menschliche Fähigkeit, mehr als einer religiösen Orientierung gleichzeitig zu folgen. Zudem geht es um die Einsicht, dass übertriebene Erwartungen hinsichtlich der logischen Konsistenz und Kohärenz von Glaubenssystemen „often lead to elegant but potentially misleading descriptions“.⁹⁰

In den neueren ethnologischen Studien zum Christentum wird nicht versucht, eine Synthese von lokal und global zu zeichnen, sondern dargestellt finden sich Praxisfelder im

87 Diesen Punkt arbeitet Courtney Bender heraus und verweist auf Talal Asads Feststellung, wonach das besondere an Säkularität sei, „that it presupposes new concepts of ‚religion‘, ‚ethics‘ and ‚politics‘ and new imperatives associated with them.“ T. ASAD, *Formations of the Secular* (Stanford 2003), S. 1–2. Zitiert bei BENDER, „Practicing Religion“, S. 286.

88 T. KIRSCH, „Restaging the Will to Believe: Religious Pluralism, Anti-Syncretism and the Problem of Belief“ (*American Anthropologist* 106/4, 2004, S. 699–709), S. 707.

89 *Ibid.*, S. 700.

90 J. FABIAN, „Religious Pluralism: An Ethnographic Approach“, in: W. VON BINSBERGEN/ M. SCHOFFELEERS (Hgg.), *Theoretical Explorations in African Religion* (London 1985, S. 138–163), S. 139. Zitat von KIRSCH, „Restaging“, S. 706.

privaten und öffentlichen Raum. Praxisfelder, die mitunter lautstark umkämpft werden oder auch in aller Stille nebeneinander existieren.⁹¹

Der „practice turn“, der sich in der Medienethnologie niederschlägt und in eine „anthropology of the senses“ verlängert, erweist sich für die Christentumsforschung als außerordentlich produktiv. Wissenschaftlich anzuerkennen, dass die Spannung zwischen einer, wenn man so will, Ideologie der Transzendenz und der Notwendigkeit von Mediatisierung durch Körper, Sprache, Rituale, technische Medien und Dinge, nicht nur zentral ist, sondern nur unter einer Praxisperspektive zu erforschen ist, hat einen Kreativitätsschub ausgelöst.⁹²

Meine Ausführungen zu einer im Entstehen begriffenen Ethnologie des Christentums zeigen, dass die dort stattfindende Neuentdeckung dieser Religion einen beachtlichen Reflexionsprozess in Gang setzt. Begriffsgeschichte, Epistemologie, Analysekatoren und Methoden der Ethnologie werden hinterfragt. Die Anregungen gehen dabei von der forschenden Begegnung mit Christen in der Peripherie aus, die ihrerseits immer weniger als solche gelten kann. Es ist nicht zuletzt dieser Impuls, unter anderen, der die Ambitionen Klaus Koschorkes mit jenen einer Ethnologie des Christentums verbindet.

91 So charakterisiert Danilyn Rutherford die Studien von CANNELL, *Power and Intimacy*, BOWEN, *Muslims through Discourse* und L. ARAGON, *Fields of the Lord. Christian Minorities, and State Development in Indonesia* (Honolulu 2000). Vgl. RUTHERFORD, „After Syncretism“, S. 204.

92 Wegweisend sind hier u.a. die Arbeiten von BIRGIT MEYER, z.B. „Mediating Absence – Effecting Spiritual Presence. Pictures and the Christian Imagination“ (*Social research* 78/4, 2011, S. 1029–1056; B. MEYER et al. (Hgg.), *Key Words in Material Religion (Material Religion 7/1, 2011)*; B. MEYER (Hg.), *Aesthetic formations: media, religion, and the senses* (New York 2009) und WEBB KEANE, z.B. *Christian Moderns*, und „The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion“ (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 14/1, 2008, S. 110–127). Zu erwähnen sind zudem das sich rasant entwickelnde Feld der Religionsästhetik, das Gebiet der „material cultural studies“, und einschlägige religionshistorische Arbeiten. Z.B. D. MORGAN, *Protestants and Pictures. Religion, Visual Culture and the Age of American Mass Production* (New York 1999); D. MORGAN (Hg.), *Key words in Religion, Media and Culture* (London 2008); D. MORGAN (Hg.), *Religion and Material Culture. The matter of belief* (London 2010); B. MARTIN, „The Aesthetics of Latin American Pentecostalism: The Sociology of Religion and the Problem of Taste“, in: E. ARWECK/W. KEENAN (Hgg.), *Materializing Religion. Expression, Performance and Ritual* (Aldershot 2006, S. 138–160); C.W. BYNUM, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York 2011). Wichtig ist die Zeitschrift *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* (Oxford 2005 ff.).