

von Mathew Paikada

Beschränkt auf den begrenzten Raum eines Artikels möchte ich versuchen, einige Aspekte des kirchlichen Lebens in Indien mit den zur Klärung notwendigen geschichtlichen Hintergründen darzustellen. In keiner Weise sei hier beansprucht, daß alle Aspekte in ihrer theologischen Tiefe behandelt werden. Vielmehr bitte ich darum, diesen Beitrag als Nachdenken eines indischen Christen über die geschichtlichen, gesellschaftlichen und theologischen Dimensionen seiner Kirche zu betrachten.

Wegen der langen Geschichte der Kirche in Indien und der religiös-kulturellen Vielfalt Indiens ist es nicht leicht, einen Überblick zu verschaffen. Unter verschiedenen Gesichtspunkten, besonders in bezug auf die Inkulturation, scheint es mir nützlich, die Kirchengeschichte Indiens in vier Etappen zu betrachten:

1. Von den Anfängen bis zu der Ankunft der portugiesischen Missionare im 15. Jh.
2. Die indische Kirche unter der Verwaltung der portugiesischen Padroado.
3. Von der Konstituierung der indischen Hierarchie bis zu den 60er Jahren (Vatikan II).
4. Von den 60er Jahren bis zur Gegenwart.

Den wirtschaftlichen, kirchen-organisatorischen und theologischen Faktoren im jeweiligen Zeitraum werden wir besondere Aufmerksamkeit widmen.

## *1. Von den Anfängen bis zur Ankunft der Portugiesen*

Es ist nicht meine Absicht von der Forschung über die Gründung der Kirche durch den Apostel Thomas zu berichten. Es sei nur gesagt, daß die lebendige Tradition und die Dokumente, die zum Teil schon aus dem 3. Jh. stammen, genügend Hinweise zu dieser Feststellung geben.<sup>1</sup>

### *1.1. Wirtschaftlich-soziale Faktoren*

Die christlichen Einwanderer aus Persien, Syrien und Edessa schlossen sich mit den Thomas-Christen zusammen und bildeten in den ersten Jahrhunderten die erste christliche Gruppe in Indien. Die Christen bildeten eine geschlossene Gemeinschaft – ähnlich wie eine Sippe – und sie genossen eine privilegierte Stellung in der Gesellschaft. In der Merkantilökonomie des Landes hatten sie eine bedeutende Rolle und die Könige waren bereit, ihnen sozio-politische und religiöse Privilegien zu gewähren.<sup>2</sup> Die Dokumente aus

\* Leicht geänderte Fassung eines Referates, gehalten auf dem Arbeitstreffen des Wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler, 3./4. Oktober 1986 in St. Augustin.

dem 4., 8. und 9. Jh. geben uns deutliche Information über die Lebensweise der Thomas-Christen. Das Recht, Teppiche zu benutzen, und die Redefreiheit seien hier als Beispiele erwähnt. Außerdem geht aus den Dokumenten hervor, daß der König selbst den Grundstein zum Bau der Kirche legte.<sup>3</sup> Bis zum 10. Jh., als die Muslime sich in Malabar etablierten, hatten die Thomas-Christen die Oberhand im Handel mit dem Ausland, besonders mit Nahost und China.<sup>4</sup> Seit dem 8. Jh. begannen die Brahmanen, die aus Telugu und Tamilnadu einwanderten, in Kerala Einfluß zu gewinnen. Das Kastensystem wurde um diese Zeit hier eingeführt. Die Christen, als eine Gruppe außerhalb des Hinduismus und damit außerhalb des Kastensystems, verloren mit der Zeit manche ihrer Privilegien.<sup>5</sup>

### 1.2. Kirchenorganisatorische Faktoren

Die Kirche war in Form des ‚Manigramam‘ organisiert. ‚Manigramam‘ war die geschlossene Sippe der Christen mit wirtschaftlicher, sozialer und religiöser Identität. Der Vorsteher des ‚Manigramam‘ war der ‚Jāthiku Kaithavian‘, später von den Portugiesen ‚Erzdiakon‘ genannt. Dieses Amt war einigen wenigen Familien vorbehalten und wurde vererbt. Der ‚Jāthiku Kaithavian‘ war der gesellschaftliche, politische und religiöse Führer der Gruppe. Die Verwaltung war durch zwei Gremien demokratisch organisiert. Das erste Gremium (pothu yōgam) bestand aus den Ältesten der Familien, den Priestern, zuständig für die Kirchen, und ‚Kaikār-en‘, d. h. gewählten Verwaltern der Kircheneigentümer. Dieses Gremium war zuständig für die spirituellen und temporalen Angelegenheiten der Gruppe. Das zweite Gremium (sādhārana yōgam) bestand aus Vertretern aller Familiengruppen, ‚Kaikār-en‘ und Priestern. Sie berieten über untergeordnete Angelegenheiten, z. B. die Kirchenfeste.<sup>6</sup>

Die christlichen Gruppen, anders als die Hindus, waren ethnisch nicht homogen, weil sie aus verschiedenen Ländern eingewandert waren. Religiöse Identität, soziale Geschlossenheit und relative Autonomie ließen sie zu einer kastenähnlichen Gruppierung werden. Aus verschiedenen Reiseberichten der damaligen Zeit kann festgestellt werden, daß es bei den Thomas-Christen keine hierarchischen Strukturen gab, die die verschiedenen Gruppen miteinander verbanden. HOUTART und LEMERCINIER betonen, daß trotz der Tatsache, daß die Bischöfe aus Selukia (Persien) kamen, die Kirchenverwaltung in Indien der Nahost-Kirche nicht untergeordnet war.<sup>7</sup>

### 1.3. Theologische Faktoren

Die kulturelle Lebensgestaltung der Thomas-Christen war von jüdisch-christlichen Traditionen aus Persien und Syrien und einheimischen Traditionen geprägt. Eine eingehende Untersuchung verschiedener Sitten und Gebräuche der Thomas-Christen (besonders über Geburtsriten, Taufe, Schulanfang, Hochzeit usw.) zeigt, daß die Christen in ihrer Lebensweise und Sakramentenfeier sehr inkulturiert waren.<sup>8</sup> Die Akten der Synode von Diamper (Udayamperūr) im Jahre 1599 geben uns weitere Auskünfte über Leben und Liturgie. Die Thomas-Christen konnte man von den Hindus der

höheren Kasten kaum unterscheiden, denn sie trugen Ohrschmuck wie die Hindus und manche ihrer Gebräuche waren wie die der Brahmanen. Die Kirchen waren architektonisch ähnlich wie die Tempel gebaut. Allerdings erbrachte dieses kein Lob in der Synode, sondern Mahnung, sie bald zu korrigieren. Die Synode verbot die Mitwirkung der Hindumusiker bei der Messe und die Teilnahme der Priester an den Festivitäten der Hindus. Das Synodendekret sagt weiter: „Jeder kann durch sein eigenes Gesetz (Religion) gerettet werden; alle Gesetze sind richtig!“ Diese Behauptung ist völlig falsch und eine schändliche Häresie. Es gibt kein Gesetz, wodurch wir gerettet werden können, außer dem Gesetz Christi, unseres Erlösers.<sup>9</sup> Diese Worte verraten die freundliche Beziehung und gegenseitige Achtung zwischen Christen und Nichtchristen, die damals herrschte. Ferner wurde es verboten, spontane Gebete im Hochgebet, besonders Worte der Wandlung, einzufügen. Es scheint auch wahrscheinlich, daß statt Brot aus Weizen und Wein aus Trauben, Reisbrot und Kokoswein für die Eucharistie verwendet wurden.

In bezug auf Dogmen wurden die Thomas-Christen oft der nestorianischen Irrlehre beschuldigt. P. FERNANDO DE PAX, ein Franziskaner, seit 1554 Rektor der Theologischen Hochschule in Cranganore, schrieb am 10. Januar 1557 an den König von Portugal: „Bei manchen von ihnen fand ich Fehler, die sie allmählich korrigieren: zum Beispiel verheiratete Priester, Wucherpraxis, keine Ohrenbeichte und Verstoß gegen die Kirchengesetze.“<sup>10</sup> Im selben Jahr schrieb P. MELCHIOR CARNEIRO, ein Jesuit, daß bei den Thomas-Christen in ihrem Gebet ‚Gegrüßest seist Du Maria‘ Maria nur als ‚Mutter des Herrn‘ und nicht ‚Mutter Gottes‘ genannt wird.<sup>11</sup> P. PACHECO S.J. schrieb 1557, daß die Thomas-Christen Maria nicht ‚Jungfrau‘ nannten und die Jesuiten ihnen den Ausdruck ‚heilige Jungfrau Maria‘ beibrachten.<sup>12</sup> Sie wurden auch beschuldigt, daß sie mit den niedrigen Kastenangehörigen nicht verkehren und sie nicht taufen. Es muß aber zur Kenntnis genommen werden, daß dieses Kastenproblem auch unter den Lateinern existierte. Z. B. die Neugetauften Pulayas in der Lateindiözese Cochín mußten die Samstagmesse besuchen, und es war ihnen verboten die Sonntagsmesse mit den anderen zu besuchen.<sup>13</sup> In Madurai gab es „Sannyāsi Swāmys“ (Priester) für die höheren Kasten und „Pandāra Swāmys“ für die niedrigen Kasten.<sup>14</sup>

Im Jahre 1578 schrieb P. DIONYSIO S.J. über die Orthodoxie der Thomas-Christen folgendes: „Diese Christen glauben im allgemeinen alle Artikel des nicaenischen Glaubensbekenntnisses und an die Gleichstellung der Personen in der Dreifaltigkeit und zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi. Der Bischof und der Erzdiakon glauben dasselbe. Sie halten den Papst für den Vikarius Christi, des Erlösers, auf Erden und den Patriarch dem Papst untergeordnet.“<sup>15</sup> Es ist auch bekannt, daß der Erzdiakon GEORGE VOM KREUZ am 29. August 1583, als er zum Koadjutorbischof der Thomas-Christen ernannt wurde, dies eidlich versprochen hat.<sup>16</sup>

Die bisher skizzierten Faktoren des Lebens der Syro-Malabar-Christen (Thomas-Christen) zeigen, daß es in Kerala eine in der eigenen Kultur verwurzelte Kirche gab. Obwohl keine theologischen Schriften dieser Zeit erhalten sind, können wir aus der Lebensweise der Kirche schließen, daß sich

hier eine einheimische Theologie entwickelte.<sup>17</sup> Es muß auch gesagt werden, daß die Ähnlichkeit der Gebräuche und Strukturen zwischen Hindus und Christen keineswegs zu einem Identitätsverlust führte. Gerade die inhaltlichen religiösen Elemente sorgten für die Identität der Gruppe.<sup>18</sup>

Noch ein Wort zur missionarischen Tätigkeit der Thomas-Christen. Es ist eine oft wiederholte Beschuldigung, daß die Thomas-Christen nicht missionarisch tätig gewesen seien. Die Tatsache, daß es heute nicht viele Thomas-Christen außerhalb Keralas gibt, muß nicht unbedingt ein Beweis dafür sein, daß sie keine Versuche unternahmen. Bischof ABRAHAM MATTOM kommt nach Untersuchung vieler Dokumente, Monumente und archäologischer Befunde zu dem Schluß, daß die Malabar-Christen in Zentralindien, Malediven, China und anderen Nachbarländern missionarisch tätig waren.<sup>19</sup>

Über das gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Leben der Thomas-Christen habe ich etwas ausführlicher berichtet, weil ich denke, daß dies in bezug auf Inkulturationsversuche und einheimische Kirchenstruktur in Indien eine große Bedeutung hat.

## *2. Von der Ankunft der Portugiesen bis zur Konstituierung der indischen Hierarchie im Jahre 1886*

Die Tätigkeit der portugiesischen Missionare, die Mitte des 16. Jh. in Indien eingetroffen waren, änderte das Leben der Kirche und Christen in Indien. Im Mai 1542 kam FRANZ XAVER in Goa an.<sup>20</sup> FRANZ XAVER war einer der eifrigsten Missionare in Indien und taufte Tausende von Hindus, besonders an der Koromandelküste. Er war aber von Indien und seiner Religion nicht besonders beeindruckt. Aus Indien schrieb er: „Die Inder haben überhaupt keine Kultur. Es ist schwer unter einem Volk zu leben, das Gott nicht erkennt, das seiner Vernunft nicht gehorcht, weil es so tief in der Sünde dahinlebt.“<sup>21</sup> Verschiedene Quellen aus dieser Zeit geben sehr unterschiedliche Angaben über die Zahl der Thomas-Christen, die um diese Zeit in Kerala lebten. Die Zahlen schwanken von 80 000 bis 200 000. Es ist berichtet worden, daß sie im Jahre 1578 60 Kirchen und im Jahre 1644 92 Kirchen hatten.<sup>22</sup> Sie lebten in über 20 Königreichen, und verständlicherweise war es schwierig, die Zahl genau zu schätzen.<sup>23</sup>

### *2.1. Die Beziehung zwischen der Kirche der Thomas-Christen und der lateinischen Kirche der Missionare*

Als die portugiesischen Missionare in Indien ankamen, war MAR JAKOB, ein chaldäischer Bischof – seit 1504 in Kerala –, im Amt. Er starb im Jahre 1552, bevor ein Nachfolger ernannt und geschickt wurde. Ein Nachfolger wurde nicht ernannt, weil es 1551 in der chaldäischen Kirche wegen des Nepotismus des Patriarchen SIMON VII BAR MAMA eine Spaltung gab und die Kirche in einer Krise steckte. Als erster kam Bischof ABRAHAM von der von Rom nicht anerkannten Gruppe in Kerala an. Die Christen in Kerala, die wahrscheinlich von der Spaltung nichts Genaues wußten, nahmen ihn mit Freude auf.<sup>24</sup> Als

der rechtmäßig ernannte Bischof JOSEPH und seine Begleitung im Jahre 1555 in Goa ankamen, befürchteten die portugiesischen Kirchenführer, daß sie ihre Jurisdiktion über die Thomas-Christen, die sie durch die Abwesenheit der chaldäischen Bischöfe und den Kampf gegen den Schismatiker Bischof ABRAHAM gewonnen hatten, verlieren würden. Sie hielten die Gruppe in Goa fest und argumentierten, daß der Bischof von Goa auch Bischof von Malabar und ganz Indien sei.<sup>25</sup> Ende 1557 als MAR JOSEPH von den Portugiesen freigelassen wurde und in Kerala eingetroffen war, gab sich MAR ABRAHAM konziliant und schwor dem Nestorianismus ab. Dennoch wurde er verhaftet und zwei Jahre lang in Goa gefangen gehalten, bis er nach Chaldäa, aber diesmal zu ABDISHO, dem katholischen Patriarchen, zurückgeschickt wurde.<sup>26</sup>

Die Lateiner setzten ihren Kampf gegen die Thomas-Christen fort und beschuldigten MAR JOSEPH des Nestorianismus. Die Inquisition in Goa verurteilte ihn, aber in Portugal wurde er freigesprochen (1564). Drei Jahre danach wurde er wieder beschuldigt, und er reiste nach Rom, wo er wieder freigesprochen wurde. Aber das seelische und körperliche Leiden griff seine Gesundheit an, und er starb in Rom im Jahre 1569.<sup>27</sup>

Während der Abwesenheit des Metropoliten JOSEPH – durch seine Reise nach Portugal – hatten die Thomas-Christen den Patriarch ABDISHO um einen neuen Metropoliten gebeten. ABDISHO ernannte den erfahrenen und zum katholischen Glauben zurückgekehrten ABRAHAM zum Metropoliten (zusammen mit MAR JOSEPH). Um Ärger bei den Lateinern in Goa zu vermeiden, schickte er ABRAHAM zunächst zum Papst zur Bestätigung und zur Weihe, die er dort erhielt. Ausgerüstet mit römischer Weihe und Empfehlungsbriefen vom Papst, vom Patriarchen und von den Ordensobern der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten kam er 1568 in Goa an, um nun vom Erzbischof und Vizekönig verhaftet zu werden, weil er keine Empfehlung des portugiesischen Königs bei sich hatte.<sup>28</sup> Im Jahre 1570, in der Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag, gelang es ihm, von Goa zu fliehen, und er erreichte Kerala, wo er mit großer Freude von seinen Gläubigen aufgenommen wurde. Obwohl ständig von den Missionaren belästigt, war er bis zu seinem Tode im Jahre 1597 der amtierende Bischof der Thomas-Christen.<sup>29</sup>

Nach seinem Tode setzten die Lateiner ihren Versuch der Latinisierung fort, und die Synode von Diamper (1599) war der Höhepunkt. Dem Synodenbeschuß zufolge wurden die Thomas-Christen unter die Jurisdiktion der Lateiner gebracht. FRANCIS ROZ S.J. wurde als Nachfolger von MAR ABRAHAM ernannt. Ferner versuchten sie die Autorität des Erzdiakons herunterzusetzen und eine Reihe von Reformen nach dem lateinischen Brauch durchzuführen. Im Jahre 1653 kam es zur Revolte gegen den lateinischen Bischof und durch den ‚Koonen-Kreuz-Eid‘ zur endgültigen Spaltung der Kirche der Thomas-Christen. Durch geduldige Arbeit konnten die Karmeliten einen Teil der gespaltenen Gruppe zurückgewinnen. Die von der römischen Hierarchie getrennte Gruppe akzeptierte die westsyrische Liturgie und das Oberhaupt der antiochenischen (jakobitischen) Kirche.<sup>30</sup>

Als im Jahre 1886 die indische Hierarchie errichtet wurde, wurden für die Thomas-Christen zwei Vikariate – Ernakulam und Changanacherry – einge-

richtet. Von dieser Zeit an begann die Kirche der Thomas-Christen wieder zu wachsen. Ab 1917 fiel sie unter die Zuständigkeit der Kongregation für Orientalische Kirchen und 1927 wurde die Syro-Malabar-Hierarchie konstituiert. Im Jahre 1932 wurde ein Teil der getrennten Kirche mit Rom reuniert und durfte ihre westsyrische Liturgie beibehalten. Sie bilden die Syro-Malankara-Hierarchie. Zur Zeit sind weitere Gespräche im Gang, und die Aussichten für eine Wiedervereinigung der noch von Rom getrennten Thomas-Christen mit der katholischen Kirche sind gut, obwohl noch heute die Beziehungen zwischen den Teilkirchen von verletzten Gefühlen geprägt sind.

## 2.2. *Behandlung der einheimischen Christen durch Missionare*

Hierzu möchte ich lediglich auf das Zeugnis des bekannten Chinamissionars MATTEO RICCI hinweisen, der im Jahre 1578 in Indien ankam. Er lehrte Philologie und studierte Theologie in Goa. 1580 wurde er in Cochim zum Priester geweiht. Über die Verhältnisse der Kirche in Indien schrieb er am 20. November 1581: „Man gibt vor, daß die einheimischen Studenten durch philosophische und theologische Studien überheblich gemacht und sie infolgedessen nicht damit zufrieden sein würden, in armen Pfarreien zu dienen – mehr noch, daß sie jene europäischen Studenten, die in ihren Studien schwächer sind, geringschätzen werden. . . . Eingeborene Inder werden von Weißen kaum gebührend anerkannt, gleichgültig wie gebildet sie sind. . . . Wir werden durch diese neue Politik die Unwissenheit bei den Dienern der Kirche fördern, und dies in einem Land, wo die Bildung von großer Wichtigkeit ist. . . . Dies beunruhigt mich mehr als alles andere, diese Leute hierzulande (sind) tief gedemütigt worden.“<sup>81</sup>

## 2.3. *Die Inkulturationsversuche von ROBERT DE NOBILI*

Die Kirchengeschichte des 17. Jhs. ist mit der neuen und mutigen Missionsmethode von P. ROBERT DE NOBILI gekennzeichnet. DE NOBILI kam im Jahre 1605 in Indien an und begann seine Arbeit im folgenden Jahr in Madurai in Tamilnadu. Er lernte die Sprachen Tamil und Sanskrit und studierte Hinduschriften. DE NOBILI war primär ein Missionar und wollte das Christentum gegenüber dem Hinduismus verteidigen, und zu diesem Zweck übernahm er viele hinduistische Sitten und Gebräuche. Als er im Jahre 1606 in Madurai ankam, fand er P. FERNANDEZ, der unter dem Fischervolk wirkte. Obwohl ein tugendhafter und eifriger Missionar, war er erfolglos unter den Kastenhindus. DE NOBILI fand zwei Hindernisse für die Missionierung unter den Kastenhindus. Erstens kultureller Art: Missionar und Kirche waren als Parangi (ausländisch) betrachtet. Zweitens sozialer Art: Der Missionar wurde als Mitglied der untersten Schicht in der sozialen Struktur angesehen. DE NOBILI initiierte eine neue Methode der Evangelisierung und identifizierte sich mit den Brahmanen.<sup>82</sup> Er versuchte die indische Kultur ins Christentum zu integrieren, indem er Sanskrit als liturgische Sprache benützte und die sozialen Sitten der Brahmanenkaste (Priesterkaste) praktizierte. Er bekämpfte den Hinduismus, aber es war nicht eine totale Ablehnung. Er akzeptierte die

Hindulehren, die nicht gegen das Evangelium waren, hielt gute freundschaftliche Kontakte mit den Brahmanen und diskutierte mit ihnen über die heiligen Schriften. Dennoch wäre es falsch, in DE NOBILI einen großen Hinduismuskenner zu sehen. Sein Versuch war darauf gezielt, den Hinduismus auf seinem eigenen Boden zu bekämpfen. Er war bereit, hauptsächlich gesellschaftlich-kulturelle Gebräuche zu übernehmen, aber hatte kein gutes Wort für Hindulehren über Gott und Erlösung. Über die Lehre von der Sündenvergebung schrieb er: „Die (Hindu)Lehre über Vergebung der Sünden ist vom Teufel. Sie lehrt sie (die Inder), daß eine dreifache Wiederholung des Wortes ‚Šiva‘ alle Sünden tilgen wird . . . und daß die Wiederholungen der Namen ‚Rama‘ oder ‚Krishna‘, Anbetung im Tempel, Baden im Fluß Kaveri, Gebrauch der hl. Asche auf der Stirn usw. Sünden tilgen können.“<sup>33</sup> Es lag aber am Widerstand der eigenen Mitbrüder und Missionare, daß sein Versuch der Evangelisierung scheiterte.<sup>34</sup>

#### 2.4 Die Moghulmission

Die mit großer Hoffnung und Eifer vorangetriebene Moghulmission, die auf die Einladung von Moghul KAISER AKBAR (1542–1605) betrieben wurde, brachte keinen Erfolg. AKBAR lud die Missionare wiederholt ein und gab alle Möglichkeiten zur Missionsarbeit. Er selbst aber war an einer eigenen Religion – als Synthese der gegeneinander kämpfenden Religionen – interessiert.<sup>35</sup> Die Missionsarbeit im 17. und 18. Jh. war durch die Streitigkeiten zwischen Padroado und Propaganda Fide (1622 konstituiert), Uneinigkeit unter den verschiedenen Orden und Auflösung des Jesuitenordens geschwächt worden. Französische Revolution, Säkularisation usw. sowie der Streit zwischen den französischen und britischen Kolonialherren in Indien wirkten sich negativ auf die Missionsarbeit aus.

### 3. Von der Konstituierung der indischen Hierarchie bis zu den 60er Jahren

#### 3.1. Kirchenorganisatorische Faktoren

In diesem Zeitraum gab es viel Missionsarbeit in Nordindien, die zur Gründung zahlreicher Diözesen führte. Die Zahl der Katholiken wuchs von 1,7 Mill. im Jahre 1901 auf 5,5 Mill. im Jahre 1959.<sup>36</sup> Die Zahl der Priester wuchs im selben Zeitraum von 2327 auf 6303 und die der Ordensschwester von 2077 auf 17786.<sup>37</sup> Im Jahre 1901 waren lediglich drei der 28 Bischöfe Inder.<sup>38</sup> Außerdem wurden im selben Zeitraum neue einheimische Religionsinstitute für Priester, sieben Religionsinstitute für Ordensbrüder und 41 Institute für Ordensschwester gegründet.<sup>39</sup> Dies war auch die Zeit der Festigung der Kirche als Institution mit zahlreichen Schulen, Krankenhäusern und sozialen Einrichtungen. Die Beziehung zwischen der ‚Englisch East India Company‘ und der Kirche war von wirtschaftlichem Interesse geprägt. Die Company war tolerant, wenn es diente, die soziale Kontrolle über die Fabrikarbeiter zu verstärken; sie war aber sehr intolerant, wenn das Wirken

der Missionare die politische und wirtschaftliche Konsolidierung in Gefahr brachte. Sie versuchte das Volk in den westlichen Sitten, Gebräuchen und Wertvorstellungen zu erziehen und ihr gegenüber Loyalität zu erzwingen.<sup>40</sup> Seitens der Missionare gab es in diesem Zeitraum kein großes Interesse für Aufnahme indischer Elemente in Liturgie, Theologie oder Kirchenstrukturen. BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA (1861–1907), JULES MONCHANIN (1882–1955) und SWAMI ABHISHIKTĀNANDA (1910–1973) sind die Ausnahmen.

### 3.2. BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA und seine Inkulturationsversuche

BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA (BHAWĀNI CHARAN CHĀTTERJI), geboren im Jahre 1861, empfing die Taufe im 30. Lebensjahr. Drei Jahre danach zog er indische Mönchskleidung an und führte das Leben eines Wandermönches.<sup>41</sup> Er war mit den namhaften Hindureformatoren VIVĒKĀNANDA (1861–1902), RĀMA KRISHṆA PARAMAHAMSA (1836–1886), KĒSAB CHANDRA SEN (1838–1884) und RABINDRA NĀTH TAGORE (1861–1941) befreundet. Den Hinduismus betrachtete er als eine Vorstufe und das Christentum als dessen Vollendung, und schreibt: „Es ist unser Ziel, das richtige und vollständige Christentum unserem Volk darzustellen – ein Christentum, das die gesammelte Güte unseres traditionsreichen Landes zur Erfüllung führt, und ein Christentum, das, wenn es aufgenommen und verarbeitet wird, die eigentümlichen Tugenden und Charakteristiken des Hinduismus bewahrt und weiterentwickelt.“<sup>42</sup>

B. UPĀDHYĀYA versuchte, die Kategorien und Denksysteme des Hinduismus, die nicht gegen christliche Lehre waren, aufzunehmen und als Basis einer indischen Theologie zu betrachten. Er veröffentlichte die Zeitschriften *Sōphia* und *Twentieth Century* und später die Tageszeitung *Sandhya* und verfaßte theologische Arbeiten, in denen der christliche Glaube und die indischen Kategorien und Denkweisen zusammenflossen. Zugleich plädierte er für ein indisches Gesicht der katholischen Kirche.

Die kirchliche Hierarchie war ihm gegenüber skeptisch, ja sogar feindlich. Weil er wie ein Hindumönch gekleidet war, verbot ihm der Priester den Eintritt in die Kirche. Seinem Bischof gegenüber bezog er sich auf das Beispiel von ROBERT DE NOBILI und wurde wieder zur Kirche zugelassen. Mit Erlaubnis von Bischof FELIX PELVAT von Nagpur gründete er ein indisches Kloster. Aber LADISLAVO ZALESKI, der Apostolische Delegat für Indien, übte Druck auf den Bischof aus, diese Erlaubnis wieder zurückzuziehen. Seine Bemühungen um eine weitere Genehmigung – selbst eine Reise nach Rom – blieben erfolglos.<sup>43</sup> Allmählich widmete er seine Zeit und Kraft der politischen Tätigkeit für die Unabhängigkeit Indiens. FRIEDRICH HEILER hat recht, wenn er über BRAHMABĀNDHAB schreibt: „Die Römische Hierarchie zerschlug seine Lebensarbeit, entkräftete seine Missionierungskraft und machte ihn mundtot.“<sup>44</sup>

### 3.3. Begegnung mit der Hinduspiritualität

JULES MONCHANIN und HENRI LE SAUX (Abhishiktānanda) waren tief beeindruckt von der Tiefe der hinduistischen Spiritualität, besonders von der Innerlichkeit und Mystik. In ihnen begegneten sich die mystischen Traditionen des Westens und des Hinduismus.<sup>45</sup>

Rom blieb aber hart auf Konfrontationslinie mit dem Hinduismus. Der Apostolische Delegat schrieb 1915 an alle Missionare in Indien: „Das indische Heidentum, der Hinduismus, in seinen verschiedenen Formen so gut wie Buddhismus, ist einfach Dämonenverehrung. . . . Wenn ein Heide Ihnen also von seinen Göttern spricht, bezeichnen Sie diese in Ihrer Antwort als Teufel! Der Heide wird dadurch nicht beleidigt, sondern sofort verstehen, daß Sie seine Religion kennen.“<sup>46</sup>

#### *4. Von den 60er Jahren bis zur Gegenwart*

Das zweite Vatikanum und der Eucharistische Weltkongreß 1964 in Bombay dienten der indischen Kirche zu einer Neubelebung und zur Stärkung ihres Selbstbewußtseins. Die Kirche Indiens kam zur Wahrnehmung der eigenen Kultur, der eigenen religiösen Traditionen und wurde sich der Herausforderung angesichts der Massenarmut bewußt. Die Ansprache PAPST PAULS VI. an die Vertreter des Hinduismus, Buddhismus, Islams und Parsismus öffnete ein neues Kapitel in der Geschichte der indischen Kirche. Er sagte: „Euer Land ist die Heimstätte alter Kultur, die Wiege großer Religionen, der Sitz eines Volkes, das Gott mit einem unermüdlichen Eifer, in tiefer Stille und Betrachtung, in Hymnen innigen Gebetes gesucht hat. Selten ist ein so heiliges Verlangen nach Gott mit Worten so voll von Adventsgeist ausgedrückt worden wie in den Worten eurer heiligen Bücher, die, viele Jahrhunderte vor Christus geschrieben, flehten: ‚Vom Unwirklichen führe mich zum Wirklichen; von der Dunkelheit führe mich zum Licht; vom Tode führe mich zur Unsterblichkeit.‘ Es ist ein Gebet, das auch unserer Zeit angehört. . . . Wir sollen uns nicht bloß als Touristen begegnen, sondern als Pilger, die sich auf dem Weg befinden auf der Suche nach Gott, der sich nicht bloß in den Gebäuden aus Stein, sondern in den Herzen der Menschen finden läßt.“<sup>47</sup> Diesen Zeitraum seit den 60er Jahren können wir unter drei Gesichtspunkten betrachten: 1. Inkulturation und interreligiöser Dialog, 2. Interekklesiale Beziehungen und 3. Akzentverschiebungen im Inkulturationsverständnis.

##### *4.1. Inkulturation und interreligiöser Dialog*

Die Theologische Tagung in Bombay vom 25. bis zum 28. November 1964 mit der Teilnahme von namhaften Theologen<sup>48</sup> aus dem Westen und aus Indien war ein erster Schritt, die heilsgeschichtliche Bedeutung der anderen Religionen, besonders des Hinduismus, zu verstehen.<sup>49</sup> Seither haben sich zahlreiche Theologen und Religionswissenschaftler mit den nichtchristlichen religiösen Schriften beschäftigt, und viele Zentren für interreligiösen Dialog wurden aufgebaut. Bei den Begegnungen stand die mystische Tradition des Hinduismus im Vordergrund.

Das ‚All India Seminar on Church in India Today‘ (Mai 1969) in Bangalore und die ‚Nagpur Theological Conference on Evangelisation‘ (Okt. 1971) beschäftigten sich mit verschiedenen Aspekten des interreligiösen Dialogs und der Inkulturation, besonders in der Liturgie.<sup>50</sup> Die indische Theologenkongferenz von Bangalore im Dezember 1974 kam zu dem Schluß, daß man

auch in den heiligen Büchern des Hinduismus die Stimme des heiligen Geistes hören könne und daß man folglich die schönsten Texte – nach entsprechender Vorbereitung des Volkes – auch in der Liturgie verwenden dürfe, nicht als Ersatz für das Alte Testament, sondern als Ergänzung, um den indischen Christen bewußt zu machen, daß der Geist Gottes auch dieses Volk seit alten Zeiten geliebt und geführt habe.<sup>51</sup>

Gleichzeitig wurden viele Versuche für eine indische Liturgie mit einheimischen kulturellen und religiösen Symbolen unternommen. Die ‚All India Liturgical Meetings‘ von 1969, 1971 und 1973 studierten verschiedene Aspekte einer einheimischen Liturgie, besonders über die Anwendbarkeit der nichtchristlichen hl. Schriften in der christlichen Liturgie.<sup>52</sup> Mittlerweile wurde auch eine dem indischen religiös-kulturellen Erbe entsprechende Meßordnung (indische Anaphora) vorbereitet und war versuchsweise in kleinen Gruppen im Gebrauch. In der Generalversammlung der indischen Bischofskonferenz von Madras im April 1972 wurde über diese Meßordnung (indische Anaphora) abgestimmt. 60 waren für die Annahme, 20 dagegen.<sup>53</sup> Die Bischofskonferenz traf keine endgültige Entscheidung, und Rom wurde von den Diskussionen und Überlegungen unterrichtet. Die Versuche gingen zunächst weiter, wie wir schon in den Berichten über den indischen Theologenkongreß 1974 gesehen haben. Dann aber kam der harte Schlag vom Präfekten der Römischen Kongregation für Sakramente, KARDINAL KNOX, in einem Brief vom 14. Juni 1975 an die indische Bischofskonferenz, worin nicht zu weiterem Studium und zur Einigung ermahnt, sondern die ganze Übung kurzerhand für beendet erklärt wird. Dort heißt es: „Mit der Absicht, auf ruhige und disziplinierte Weise die ruhige und harmonische Entwicklung der liturgischen Anpassung in Indien zu gewährleisten, bittet diese Kongregation ehrfurchtsvoll, daß die Bischofskonferenz besorgt sei, folgende Schritte zu unternehmen: 1. daß Veröffentlichungen mit Texten von nichtchristlichen Lesungen für den liturgischen Gebrauch gestoppt werden; 2. daß die Veröffentlichung und Verteilung der neuen ‚Meßordnungen‘ mit indischen Hochgebeten verboten werde; 3. daß die Bischofskonferenz öffentlich bekanntmache, daß der Gebrauch von nichtbiblischen Lesungen in der Liturgie und der Gebrauch des indischen Eucharistischen Gebets nicht erlaubt sei, weder in feierlicher noch in privater Zelebration; 4. daß jede weitere Initiative auf diesem Feld zuerst mit dieser Kongregation abgesprochen werde und keine Aktion unternommen werde, ohne vorher die nötige schriftliche Erlaubnis dazu erhalten zu haben.“ Der Kardinal aus Rom fügt noch einen beleidigenden Satz hinzu: „Ich bin gewiß, daß diese Maßnahmen helfen werden, daß die Liturgie wirklich ein Teil der indischen Christenheit sei, welche in den langen Jahrhunderten ihrer Tradition so viel Treue gegenüber der Kirche bewiesen hat.“<sup>54</sup>

Dieses Urteil aus Rom steht in Kontinuität mit der Verfolgung der Kirche der Thomas-Christen im 16. und 17. Jh., mit dem Abbrechen der Initiativen von ROBERT DE NOBILI im 17. Jh. und der Verfolgung und Verurteilung von BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA im 19. Jh. Dieses Vorgehen hat weder mit dem Geist des zweiten Vatikanums noch mit *Evangelii Nuntiandi* zu tun.

Es muß in Betracht gezogen werden, daß die neue indische Meßordnung (indische Anaphora) und die Vorschläge der indischen Theologenkonferenz 1974 Frucht eines jahrzehntelangen Studiums, der Experimente, Diskussionen und Selbstkorrekturen waren. Die Ashrams, das NBCLC und die indischen Theologenkonferenzen hatten bei ihrer Entwicklung eine beachtliche Rolle gespielt. In den Ashrams wurde und wird die Liturgie mit indischen kulturellen Elementen gefeiert. Sie dienen als Zentren der interreligiösen Dialog- und Gebetstreffen. Ein Schwachpunkt der ganzen kirchlichen Erneuerungs- und Inkulturationsversuche scheint mir die zum Teil fehlende oder nur zögernde Teilnahme der Laien und Bischöfe zu sein. Während die Laien im allgemeinen lediglich Zuschauerposition einnehmen, übernehmen die Bischöfe – mit einigen Ausnahmen – die Schiedsrichterrolle mit einer gewissen – wenn ich so sagen darf – übertriebenen Romtreue.

#### 4.2. Interekklesiale Beziehungen

Denen, die mit der Geschichte der orientalischen Kirche Indiens und mit dem Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* nicht vertraut sind, werden die Forderungen der orientalischen Kirche und die interekclesialen Reibereien etwas verwirrend oder sogar unchristlich vorkommen. Wir haben uns mit der Geschichte, wenn auch nicht im Detail, schon befaßt, und ich möchte hier noch ein paar Worte zum Dekret *Orientalium Ecclesiarum* sagen. Das OE ist das Ergebnis einer Zusammenfassung (mit wiederholten Überarbeitungen) von 15 vorkonziliaren Entwürfen und wurde mit 2110 Ja- gegen 39 Neinstimmen verabschiedet.<sup>55</sup> Wichtig sind in diesem Dekret vor allem die Aussagen über die berechnigte Autonomie der Teilkirchen, über deren Wesen, über deren eigenes theologisches, liturgisches und spirituelles Erbe und über den legitimen Pluralismus in der Kirche überhaupt.<sup>56</sup>

In bezug auf Gleichstellung: Die katholische Kirche ist eine Gemeinschaft der gleichberechtigten Teilkirchen – östlichen und westlichen (OE 2f). Das Ziel der katholischen Kirche, so lehrt das Dekret, ist, daß die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben (OE 2). Dieses Ziel wird in Nr. 5 des Dekrets als Pflicht und Recht geschildert.

In bezug auf Struktur und Verwaltung: Anders als in der lateinischen Kirche „bilden die Patriarchen mit ihren Synoden die Oberbehörde für alle Angelegenheiten des Patriarchats; nicht ausgenommen ist das Recht zur Errichtung neuer Eparchien und zur Ernennung von Bischöfen ihres Ritus innerhalb des Patriarchalgebietes“ (OE 9).

In bezug auf Liturgie und Seelsorge: In Nr. 15 des Dekrets heißt es: „Die Gläubigen sind verpflichtet, an den Sonn- und Feiertagen der Göttlichen Liturgie oder, gemäß den Vorschriften oder Gewohnheiten ihres eigenen Ritus, dem feierlichen Gotteslob beizuwohnen.“

Erst im Licht des bisher Gesagten können wir die interekclesiale Beziehung in Indien betrachten. Bis zum 16. Jh. gab es nur eine Kirche und eine Jurisdiktion in Indien. Es war die apostolische Kirche der Thomas-Christen

und sie war indisch in ihrer Kultur, christlich im Glauben und orientalisches in der Liturgie.<sup>57</sup> Ich möchte nochmals darauf hinweisen, daß die Beschuldigung der Lateiner auf der Synode von Diamper unter anderem war, daß die Thomas-Christen von den übrigen Leuten in ihrer Lebensweise, Kleidung usw. nicht zu unterscheiden waren; daß sie, sogar Priester, mit anderen Religionsangehörigen feierten und ihre Kirchen wie Tempel aussahen. Die Thomas-Christen betrachteten die Lateiner nicht als Rivalen, versuchten immer wieder ein friedliches Zusammenleben auf der Basis der Gleichberechtigung und der eigenen Tradition. Aber zum Ende des 16. Jhs., als Bischof Abraham starb (1597), brachten die Lateiner die Thomas-Christen unter ihre Jurisdiktion, latinisierten die Liturgie, griffen in die Verwaltung ein und führten die Kirche schließlich in die Spaltung (1653).

Den Thomas-Christen wurde lediglich Zentralkerala, d. h. 0,47 Prozent des indischen Territoriums, zugestanden.<sup>58</sup> Das war die Lage bis 1896, dem Jahr der Wiederherstellung der Syro-Malabar-Diözese. Bis heute ist es der Kirche der Thomas-Christen nicht erlaubt, außerhalb Keralas (mit Ausnahme von Grenzgebieten in Karnataka und Tamilnadu und der neuerrichteten Diözesen in Zentralindien) eigene Pfarreien zu errichten. Die lateinische Kirche verhindert die Entfaltung und Missionierung der Kirche der Thomas-Christen durch ihr bekanntes Argument „Ein Territorium, eine Jurisdiktion“, obwohl dieses Argument nach dem Dekret OE den Halt verloren hat. Zur Zeit gibt es 20 Syro-Malabar-Diözesen (12 in Kerala und 8 außerhalb Keralas) und drei Syro-Malankara-Diözesen in Indien. 70 Prozent der Missionare in Indien stammen aus der Kirche der Thomas-Christen, die nur 25 Prozent der Katholiken Indiens ausmachen. Die lateinische Kirche nährt sich von den Früchten der orientalischen Kirchen und gleichzeitig verneint sie deren eigene Entfaltung, ja sogar deren Existenzberechtigung. In der Bischofssynode 1985 wurden die Anliegen der orientalischen Kirchen in Indien nochmals im Licht des Zweiten Vatikanums eindrucksvoll vorgetragen und diskutiert.<sup>59</sup>

Deutlich ist, daß es hier weder um ein Verwaltungsproblem noch um ein liturgisches Problem sondern in erster Linie um das ekklesiologische Verständnis über die Gleichberechtigung der Teilkirchen geht. Zweitens geht es hier um das Recht und die Pflicht der pastoralen und missionarischen Dimensionen der orientalischen Kirche. Drittens hat es eine Auswirkung auf die Ökumene. Die getrennten Kirchen befürchten eine neokolonialistische Neigung der Lateiner in der katholischen Kirche.<sup>60</sup>

In bezug auf Inkulturation ist die Syro-Malabar-Kirche uneinig. Während die eine Gruppe (die Mehrheit) indische Elemente aufnehmen will, versucht die andere Gruppe, die traditionellen chaldäischen Elemente hervorzuheben. Der ersten Gruppe wird Arianisierung bzw. Hinduisierung vorgeworfen und die zweite Gruppe wird einer unkritischen Traditionstreue beschuldigt. Die liturgische Erneuerung, die jetzt im Gang ist, stößt auf massiven Widerstand. Das Problem wird m. E. erst dann zu lösen sein, wenn für die intereklesialen Reibereien eine gerechte und theologisch vertretbare Lösung gefunden worden ist. Es gibt noch viele Hindernisse auf dem Weg zu einer Lösung.

Erstens sind Entscheidungen des Dekrets OE und die Vorschläge des Apostolischen Visitators von 1980 trotz wiederholter Bitten seitens der orientalischen Kirche bis heute nicht verwirklicht worden. Zweitens ist die Ernennung eines lateinischen Kardinals zum Präfekten der Kongregation für die Orientalischen Kirchen nicht vertrauensstiftend. Drittens ist die neue Kommission für intereklesiale Probleme überwiegend von Lateinern – einige von ihnen sind mit der Problemlage nicht vertraut – besetzt. Viertens ist die lateinische Kirche einer Verzögerungsstrategie verdächtig (und unnötige Verzögerung der gerechten Behandlung ist Verweigerung der Gerechtigkeit).

#### *4.3. Akzentverschiebungen im Inkulturationsverständnis*

Das Wort ‚Inkulturation‘ ist nicht weniger konfus als das Herkunftswort ‚Kultur‘. In den gegenwärtigen Inkulturationsdebatten wird statt des klassischen Konzepts ein anthropologisches Konzept verwendet; statt des statischen ein dynamisches. Kultur ist weder bloß die Gesamtheit der Sitten, Gebräuche, Sprachen, Symbole usw. noch die Hierarchie der sozialen Beziehungen, sondern ein geschichtlicher Prozeß und ein lebendiges, sich entwickelndes System der Interaktion.<sup>61</sup> Wie LUIS LUZBETAK schreibt, ist „Kultur ein Kontinuum, eine Tradition, ein soziales Erbe. . . . Kulturen entwickeln sich ständig, weil die Träger der Kultur, die Kulturschaffenden, aktiv sind.“<sup>62</sup> Hier möchte ich nicht weiter in die theoretische Diskussion über die Beziehung zwischen Kultur und Religion eintreten. Kultur als einen geschichtlichen und alle Dimensionen des menschlichen Lebens umfassenden Prozeß zu verstehen bedeutet, daß auch Inkulturation ein umfassender und fortdauernder geschichtlicher Prozeß ist. Wenn wir die indische Szene der Inkulturation betrachten, können wir vier Dimensionen oder Aspekte voneinander unterscheiden: 1) Religiöse und philosophische Systeme, Ideologien, Symbole, Sitten, Riten, Gebräuche usw. 2) Empirisches Wissen, Technik und Forschung, wirtschaftliche und politische Produktionsweisen und Organisationen. 3) Die Art und Weise der Erfahrung und Kommunikation von Liebe und Haß, Freude und Schmerzen, Annahme und Ablehnung, Konzept der Identität, Freiheit, Angst, Hoffnung usw. 4) Die geistliche Erfahrungsweise. Diese vierte Dimension ist mit allen vorhergesagten drei Dimensionen eng verbunden und faßt sie in einer gewissen integralen Totalität auf eigener Ebene – über Kultur hinaus – zusammen.

Eine echte und fruchtbare Inkulturation muß alle diese Dimensionen wahrnehmen. In den 60er Jahren nahmen die Theologen indische Symbole, Gebräuche, Sitten, Sprachen, Musik, Philosophie usw. ernst, besonders auf dem Gebiet der Liturgie. In einem weiteren Schritt beschäftigte man sich mit den religiösen Traditionen Indiens, besonders dem klassischen Hinduismus und seiner Schriften. Die Diskussion ging um die Offenbarung in nichtchristlichen Religionen, Gebrauch der Gebete aus den nichtchristlichen Religionen usw. D. S. AMALORPAVADASS, einer der führenden Theologen Indiens, sagte in einem römischen Kolloquium über ‚Confessio fidei‘ 1980: „Die hl. Schriften unserer Religionen sind Träger und Gefäße der Offenbarung Gottes an unser

Volk. Sie berichten und zeugen von der heiligen und geist gelenkten Geschichte unseres Volkes. Sie sind auch inspiriert. . . . Unsere heiligen Schriften und religiösen Traditionen spielen beinahe eine dem Alten Testament ähnliche, wenn nicht eine übergeordnete Rolle.<sup>63</sup>

Seit dem Ende der siebziger Jahre steht die wirtschaftlich-politische Situation – nicht zuletzt durch Anregung der politischen- und der Befreiungstheologie – im Vordergrund der theologischen Diskussionen.<sup>64</sup> Inkulturation zielt nicht darauf, eine traditionelle Kultur zu retten, sondern in den sich entwickelnden Kulturen das Licht und das Leben des Evangeliums darzustellen, damit jede Kultur ein gebührendes ‚Habitat‘ (Heimstatt) für das pilgernde Volk Gottes sein kann.<sup>65</sup> Die zentrale Frage in unseren Inkulturationsversuchen soll dann lauten: „Können wir sagen, daß das, was wir sind und was wir tun, in Einklang steht mit den realen und dringenden Bedürfnissen der Menschen, denen wir zu dienen verpflichtet sind, sowohl in ihrer Beziehung zu Gott als auch untereinander.“<sup>66</sup>

### 5. Zusammenfassung

Meine Beobachtung über die bisherigen Inkulturationsversuche möchte ich in fünf Punkten zusammenfassen.

1) Zunächst, besonders in den 60er Jahren, stand die Liturgie im Mittelpunkt, und die Rede war von Adaptation und der Aufnahme indischer Symbole und ihrer Neuinterpretation. Die Symbole einer anderen Religion ohne Kenntnis ihrer soteriologischen Bedeutung zu benutzen, ist – wie ALOYSIUS PIERIS schreibt – ‚theologischer Vandalismus‘. Ferner waren die Versuche fast ausschließlich eine Angelegenheit der christlichen Elite in Ashrams, Ordenshäusern und Priesterseminaren. Die Laien waren daran nicht oder nur selten beteiligt. Ihnen wurde – wenn überhaupt – die Frucht dieser Versuche und Diskussionen als Fertigprodukte zum Konsum angeboten.

2) Unter den indischen Theologen gibt es eine Reihe von Indologen, die mit den Schriften des klassischen Hinduismus vertraut sind. Aber klassischer Hinduismus (d. h. sanskritische Tradition) ist nur ein Teil der gesamtindischen religiös-kulturellen Tradition. Indische Tradition besteht aus einer sanskritischen Hochtradition und non-sanskritischen Traditionen, einer Hochkultur und einer Volkskultur. Im allgemeinen gehören die Anhänger der sanskritischen Tradition zu den höheren Kasten und die Anhänger der non-sanskritischen Traditionen zu den niederen Kasten, Kastenlosen und unteren Klassen.<sup>67</sup> Die klassischen Hinduschriften sind Schöpfung der herrschenden Klasse, die sie nicht selten zur Legitimation ihrer Macht benutzte. Oft nur mit einer sehr freizügigen Interpretation kann man darin Elemente der sozialen Gerechtigkeit, Gleichheit aller Menschen usw. finden.<sup>68</sup> Buddhismus und Jainismus waren prophetische Bewegungen, die die Überheblichkeit der Brahmanen in Frage stellten. Beide Bewegungen lehnten den Ritualismus und das Kastensystem, die ein ungerechtes gesellschaftliches System unterstützten und legiti mierten, ab.<sup>69</sup>

3) Der Gebrauch der Hindusymbole und -schriften in Liturgie und Theologie muß im Kontext der kulturellen Pluralität und unterschiedlichen Geschichte der Katholiken ausgewogen sein. Es sind mindestens sechs verschiedene Gruppen unter den Katholiken Indiens: a) Die Mitglieder der orientalischen Kirchen in Südindien. b) Die Konkan-Katholiken in Goa, Mangalore und Bombay, die im 15. und 16. Jh. von den Portugiesen getauft wurden. c) Die Katholiken mit lateinischem Ritus in Südindien, die wiederum aus drei Gruppierungen bestehen: Fischer der Koromandelküste von Tamilnadu und ähnlichen Gruppen in Kerala, die von den Portugiesen getauft wurden; Nachkommen der Mission von ROBERT DE NOBILI in Tamilnadu, Andhra Pradesh und Karnataka; einige größere niedrigkastige Gruppen, die von Karmelitern und Jesuiten im 19. Jh. zum Christentum bekehrt wurden. d) Die aus den Kapuziermissionen des 19. Jhs. hervorgegangenen Gemeinden in Nordindien. e) Die hauptsächlich von belgischen Jesuiten christianisierten Adivasis in Chotanagpur, Madhya Pradesh, Westbengalen und Orissa. f) Die hauptsächlich von Salesianern christianisierten Adivasis in den nordöstlichen Staaten.<sup>70</sup> Nun stellt sich die Frage: Wie weit ist die Hindutradition der klassischen Schriften eigene Tradition dieser höchst unterschiedlichen Gruppen?

4) Die kleine Tradition der Subkulturen bietet viel mehr an Kraft und Möglichkeit zur Veränderung der Gesellschaft in Richtung auf Gerechtigkeit und Gleichberechtigung an und hat eine deutlich prophetische Stimme. Diese kleine Tradition ist eine Tradition des Widerstandes gegen die Unterdrückung und Ausbeutung durch die Machthaber. In Indien decken sich Kaste und Klasse; der Reichtum ist von den oberen Kasten und Klassen monopolisiert, denen die wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Macht zur Verfügung steht.<sup>71</sup>

MAHATMA JYOTIBA PHOOLE (1827–1890) und DR. AMBEDKAR (1892–1956) waren kompromißlos in ihrem Kampf gegen die Ausbeutung der Kastenlosen, besonders gegen die Legitimation der ungerechten gesellschaftlichen Strukturen durch klassischen Hinduismus.<sup>72</sup>

5) Eine echte Inkulturation muß an der Basis in kleinen Gruppen anfangen und zwar durch Teilnahme an den alltäglichen Wirklichkeiten, wo soziale, wirtschaftliche, politische und religiöse Aspekte zusammenfinden. Einen solchen integralen Weg haben uns M. GANDHI, VINOBA BHAVE, AMBEDKAR u. a. schon gezeigt. Die Kirche Indiens muß die Religiösität und Massenarmut ihres Landes auf sich nehmen, damit sie sich inkulturieren und das Volk zur integralen Befreiung führen kann.

## SUMMARY

In relation to the attempts at inculturation, the history of the Church in India may be examined in four stages. The first stage (from the beginning till the arrival of the western missionaries) was characterized by an implicit theology of socio-cultural integration, respect for the non-Christian religions, co-operation and harmony with the non-Christians, spontaneity in liturgy and an active participation of the laity in the organization and management of the affairs of the Church. The second stage (from the arrival of the missionaries till the constitution of the Indian hierarchy) was characterized by a steady expansion of the Latin Church on the one side and constant conflict between the Oriental Church of the Thomas-Christians and the Latin Church of the western missionaries on the other. The persecution of the Oriental Church and its latinization reached a climax during the Synod of Diamper (1599) through the installation of a Latin Bishop over the Orientals, and restrictions on evangelization. Young men were recruited from the Oriental Church and given priestly training to evangelize for the Latin Church (The practice is followed even today). As the Indian hierarchy was constituted in 1881 two Vicariates were given to the Orientals. ROBERT DE NOBILI (1577-1656) seems to be the only one who made some efforts to give an Indian cultural clothing to the Christian Church in India. He practiced many cultural usages in order to be acceptable to the high caste Hindus and studied their scriptures to present the Christian faith as superior to them. However, the experiment had to be stopped due to complaints from confreres and disapproval from Rome.

During the third stage (from the constitution of the Indian hierarchy till 1960) there was intensive missionary activity and more contact with Hindus engaged in Reform Movement. BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA (1861-1907), a Hindu convert from Bengal, took a different approach to Hinduism and regarded Christianity as its fulfillment. Whatever is good in Hindu religious thought and culture is to be preserved and developed; the Indian philosophical categories are to be employed in the explanation of the Christian dogmas: that was his position. JULES MONCHANIN and ABHISHIKTĀNANDA were fascinated by the interiority and mysticism of Hinduism and tried to incorporate them into Christian spirituality, especially through pilgrimages and by founding Christian Ashram.

The present stage (from 1960 onwards) is characterized by a change of the perception of culture and the process of inculturation. Both the intimate relationship between social, religious and cultural realms of life in Asia and regional differences are being taken into consideration. Further, a preference for the 'small tradition' (liberation movements against the instrumentalization of religion for the benefit of the ruling class) against the 'classical Sanskrit tradition' is gaining momentum. A real involvement, in collaboration with other religions, in the life-struggle of the poor carried out through 'grass-root communities' will pave the way for an ongoing and authentic inculturation of the Church in India.

- <sup>1</sup> Literaturhinweise dazu: G. MENACHERY (Ed.): *The St. Thomas-christians Encyclopedia* Vols. I & II Trichur, 1973; P. T. CHACKO: *The Origin of Christianity in India*, in: Jeevadhara Bd. 8, No. 46, S. 346ff.; V. J. VITHAYATHIL: *The Origin and Progress of Syro-Malabar Hierarchy*, Kottayam 1980; PLACID PODIPARA: *The Thomas Christians*, London/Bombay 1970; J. VELLIAN: *The Malabar Church*, Roma 1970; F. HOUTART / G. LEMERCINIER: *Genesis and Institutionalisation of Indian Catholicism*, Louvain-la-Neuve 1981.
- <sup>2</sup> Die Verträge zwischen den Christen und den Königen, die auf Kupferplatten in den Jahren 372, 774 und 849 niedergeschrieben sind, geben Hinweise dazu. Vgl. F. HOUTART / G. LEMERCINIER, op. cit. S. 9–14.
- <sup>3</sup> Vgl. S. 10.
- <sup>4</sup> Vgl. S. 16.
- <sup>5</sup> Vgl. S. 33.
- <sup>6</sup> Vgl. S. 23.
- <sup>7</sup> Vgl. S. 27f.
- <sup>8</sup> Vgl. S. 42. Siehe auch: PLACID PODIPARA: *The Malabar Christians*, Aleppey 1972, S. 28–34; A. MOOKANTHOTTAM: *Indian Theological Tendencies*, Bern/Frankfurt (M.)/Las Vegas 1978, S. 186 und Anmerkung 12 zum Kapitel I.
- <sup>9</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 24f.; vgl. T. THEKKEDATH: *History of Christianity in India*, Vol. II (1542–1700), Bangalore 1982, S. 30.
- <sup>10</sup> Vgl. J. THEKKEDATH, op. cit. S. 29.
- <sup>11</sup> Vgl. *ibid.*
- <sup>12</sup> Vgl. *ibid.* S. 33.
- <sup>13</sup> Vgl. *ibid.* S. 23.
- <sup>14</sup> Vgl. F. HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 179.
- <sup>15</sup> J. THEKKEDATH, op. cit. S. 30f.
- <sup>16</sup> Vgl. *ibid.* S. 31.
- <sup>17</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 26.
- <sup>18</sup> Vgl. F. HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 42.
- <sup>19</sup> Vgl. MAR ABRAHAM MATTAM: *The Indian Church of St. Thomas Christians and her Missionary Enterprises before 15. Cent.*, in: *Christian Orient* Vol. V, Nos. 1 & 2, March–June 1984, S. 7–25.
- <sup>20</sup> J. THEKKEDATH, op. cit. S. 1
- <sup>21</sup> WALBERT BÜHLMANN: *Weltkirche*, Graz/Wien/Köln 1984, S. 58.
- <sup>22</sup> J. THEKKEDATH, op. cit. S. 25.
- <sup>23</sup> Vgl. *ibid.*
- <sup>24</sup> Die Gruppe, die gegen den nepotischen Patriarchen war, wählte SIMON SULAQA als Patriarch und schickte ihn nach Rom für die Anerkennung durch den Papst. PAPST JULIUS III. bestätigte ihn als rechtmäßigen Patriarchen am 20. Febr. 1553. Aber im Jahre 1555 wurde er ermordet. Sein Nachfolger, PATRIARCH ABDISHO, ernannte MAR JOSEPH als Metropolit Indiens und schickte ihn in der Begleitung von MAR ELIAS, einem chaldeischen Metropolit, und zwei maltesischen Dominikanerpatres nach Indien. Vgl. J. THEKKEDATH, op. cit. S. 37–40.
- <sup>25</sup> Ende 1557 aber ließen sie den Bischof JOSEPH und Begleiter nach Kerala weiterfahren, denn sie dachten, daß er MAR ABRAHAM effektiver bekämpfen kann und die Thomas-Christen zurückgewinnen wird. Vgl. J. THEKKEDATH, op. cit. S. 41.
- <sup>26</sup> Vgl. *ibid.*
- <sup>27</sup> Vgl. *ibid.* S. 47.
- <sup>28</sup> Vgl. *ibid.* S. 48f.
- <sup>29</sup> Vgl. *ibid.* S. 49.
- <sup>30</sup> Literatur dazu: J. THEKKEDATH, op. cit. S. 37–100; F. HOUTART / G. LEMERCINIER, op. cit. S. 96ff.

- <sup>31</sup> GEORG DUNNE: *Das Große Exempel: Die China-Mission der Jesuiten*, Stuttgart 1965, S. 36.
- <sup>32</sup> Vgl. HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 174–180.
- <sup>33</sup> Vgl. M. VEKATHANAM: *Christology in the Indian Anthropological Context*, Frankfurt/Bern/New York 1986, S. 354.
- <sup>34</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 26–28.
- <sup>35</sup> Für einen detaillierten Bericht über die Moghulmission siehe: FULGENTIUS VANNINI: *Hindustan Tibet Mission*, New Delhi 1981, S. 115–146; HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 122–130.
- <sup>36</sup> Vgl. F. HOUTART / G. LEMERCINIER: *Size and Structures of Catholic Church in India*, Louvain-la-Neuve 1982, S. 23.
- <sup>37</sup> Vgl. *ibid.* S. 76.
- <sup>38</sup> Vgl. *ibid.* S. 95.
- <sup>39</sup> Vgl. *ibid.* S. 106, 117f.
- <sup>40</sup> Vgl. F. HOUTART / G. LEMERCINIER: *Genesis and Institutionalisation*, op. cit. S. 149.
- <sup>41</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 34.
- <sup>42</sup> *Ibid.* S. 36.
- <sup>43</sup> Vgl. *ibid.* S. 42.
- <sup>44</sup> Vgl. FRIEDRICH HEILER: *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben*, München 1926, S. 77f.
- <sup>45</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 55–60. Siehe auch: LE SAUX / ABHISHIKTANANDA: *Der Weg zum anderen Ufer*, Düsseldorf/Köln 1980.
- <sup>46</sup> Zitiert in: „Pastoral- und Predigthilfen für Priester und Prediger“, 31. Oktober 1982, hrsg. von MISSIO, Aachen.
- <sup>47</sup> W. BÜHLMANN: *Alle haben denselben Gott*, Frankfurt/M. 1978, S. 41f.
- <sup>48</sup> Die Beiträge von RAIMUNDO PANIKKAR, HANS KÜNG, PIET FRANZEN, und JOSEPH MASSON sind besonders erwähnenswert.
- <sup>49</sup> Weiteres über den Inhalt der Diskussionen, siehe: W. BÜHLMANN: *Alle haben denselben Gott*, op. cit. S. 43–54.
- <sup>50</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 111f.
- <sup>51</sup> Vgl. W. BÜHLMANN: *Weltkirche*, op. cit. S. 61; ders.: *Alle haben denselben Gott*, op. cit. S. 110.
- <sup>52</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 112.
- <sup>53</sup> Vgl. *ibid.* S. 118.
- <sup>54</sup> W. BÜHLMANN: *Alle haben denselben Gott*, op. cit. S. 110f.
- <sup>55</sup> Vgl. RAHNER / VORGRIMMER: *Kleines Konzilkompendium*, Freiburg/Basel/Wien 1980 (14. Auflage), S. 201.
- <sup>56</sup> Vgl. *ibid.* S. 201.
- <sup>57</sup> Vgl. X. KOODAPUZHA: *Inter-ecclesial relationship in the Indian Context*, in: *Christian Orient* Vol. V, Nos. 1 & 2, 1984, S. 68.
- <sup>58</sup> Vgl. *ibid.* S. 69.
- <sup>59</sup> Die Rede der Erzbischöfe GREGORIOS, PADIYARA und POWATHIL und ein Schreiben über die Problematik, das den Teilnehmern eingereicht wurde, sind in *Christian Orient* Vol. VII, Nos. 1 & 2, abgedruckt.
- <sup>60</sup> 1799 wurde eine Wiedervereinigung der orthodoxen Kirche unter MAR THOMA VI angestrebt, und das Anliegen wurde von MAR JOSEPH KARIYATTIL und THOMAS PAREMMAKKAL in Rom vorgetragen. Es wurde aber von Rom abgelehnt, wahrscheinlich um eine Stärkung der Thomas-Christen zu vermeiden.
- <sup>61</sup> Vgl. PEARL DREGO: *India*, in: MARY MOTTE / JOSEPH LANG (Ed.): *Mission in Dialogue*, New York 1982, S. 521.
- <sup>62</sup> LUIS LUZBATAK: *The Church and the Cultures*, Illionis 1963, S. 115. Siehe auch: C. GEERTZ: *The interpretation of cultures*, London 1975, S. 89.

<sup>63</sup> D. S. AMALORPAVADASS: *Die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens*, in: GERARD BEKES / H. MEYER (Hrsg.): *Den einen Glauben bekennen*, Frankfurt 1982, S. 92.

<sup>64</sup> Das Diskussionsthema der indischen Theologenkonferenz 1979 lautete ‚Politische Theologie in Indien‘. Im letzten Jahr hieß es ‚Indische Befreiungstheologie‘.

<sup>65</sup> Vgl. ARY ROEST CROLIUS: *Inculturation and the meaning of Culture*, in: A. R. CROLLINS / T. NKERAMIHIGO: *What is so new about Inculturation*, Rome 1984, S. 54.

<sup>66</sup> Vgl. M. DE CARVALHO AZEVEDO: *Inculturation and the challenges of modernity*, Rome 1982, S. 56.

<sup>67</sup> Vgl. LANCY LOBO: *Towards an Inculturation in the non-sanskritic Tradition*, in: Vidyajyoti Vol. 49, No. 1, 1985, S. 17.

<sup>68</sup> Eine sehr interessante Analyse der Hinduschriften und ihrer ethischen (bzw. unethischen) Basis befindet sich im Buch: ARUN SCHOURIE: *Hinduism: Essence and Consequences*, Sahibabad India 1979.

<sup>69</sup> Vgl. J. R. KAMBLE: *Rise and Awakening of depressed Classes in India*, Delhi 1979, S. 36.

<sup>70</sup> Vgl. LANCY LOBO: *Towards an Inculturation*, op. cit. S. 21. Siehe auch: HORST SING, in: HANS-PETER GOHLA / HORST SING (Hrsg.): *Entwicklung für die Armen – Beispiel Indien*, Mainz/München 1986, S. 22.

<sup>71</sup> Vgl. *Statement of the Indian Theological Association at its 9th annual meeting on 28–31 Dec. 1985*, in: Jeevadhara Vol. XVI, No. 93, Mai 1986, S. 187.

<sup>72</sup> Vgl. J. R. KAMBLE: *Rise and Awakening of oppressed classes*, op. cit. S. 53f. und 144–192.