

## DIE OPTION FÜR DIE ARMEN UND DIE OPTION DER ARMEN

### *Überlegungen aus einer asiatischen Perspektive*

von Felix Wilfred

Zwei Drittel der Menschheit leben heute in dem riesigen Kontinent Asien. Die Gesichter der asiatischen Frauen, Männer und Kinder sind unübersehbar von Armut gekennzeichnet. In der Tat leben 75 Prozent der Armen der Welt auf diesem Kontinent.<sup>1</sup> Daraus wird deutlich, wie äußerst kritisch und bedeutsam die Frage der Option für die Armen für das Leben der asiatischen Massen ist.

Wenn man bei den Armen nur an *Einzelpersonen* denkt, die kein Geld haben, wäre dies sicher ein zu einfältiger Zugang. Arme existieren in Wirklichkeit in *Gruppen*, als Teile der Bevölkerung in bestimmten geschichtlichen Kontexten und in bestimmten Gesellschaften. Arme, das können alle Gruppen von Menschen sein, die gesellschaftlich an den Rand gedrängt sind, die über keine politische Macht verfügen, und denen es an den materiellen Voraussetzungen fehlt, in menschlicher Würde und Ehre zu leben und als Menschen zu wachsen und ihre eigenen Fähigkeiten zu entwickeln. Asien ist voll von solchen Gruppen von Menschen, und jede dieser Gruppen hat ihre eigenen Geschichten der Entbehrungen.

Die asiatischen Armen gehören bestimmten rassischen, regionalen oder linguistischen Gruppen an. Die *Zugehörigkeit zu bestimmten Volksgruppen* ist tatsächlich ein gemeinsames und durchgängiges Kennzeichen der gegenwärtigen asiatischen Situation.<sup>2</sup> Es gibt so gut wie kein Land, wo uns nicht die Situation der einen oder anderen unterdrückten, ausgebeuteten, gedemütigten und von anderen diskriminierten Volksgruppe begegnet. Wir könnten dabei an die armen und unterdrückten Gruppen in Ländern wie Birma, Malaysia, Sri Lanka, Thailand, den Philippinen, Pakistan, Indien usw. denken.

Auf diesem Hintergrund ist es von größter Bedeutung, sich in jedem bestimmten Kontext genau bewußtzumachen, wer die Armen sind und was es heißt, eine Option für sie zu treffen. Da eine solche Untersuchung hier unmöglich geleistet werden kann und für unseren Zweck auch nicht unbedingt notwendig erscheint, hielt ich es für fruchtbarer, für unsere Überlegungen eine bestimmte Gruppe der asiatischen Armen auszuwählen, nämlich die *Dalit* in Indien, die sich als Beispiel gut eignen. Am Fall der Dalit oder der Unerbührbaren erfahren wir tatsächlich Armut in ihrer abgrundtiefsten Form. Wenn es Frauen, Arbeiter usw. gibt, die zu den unterdrückten Gruppen in Asien gehören, dann sind die Dalit-Frau, der Dalit-Arbeiter die am meisten Unterdrück-

<sup>1</sup> Vgl. P. DIGAN, *Churches in Contestation. Asian Christian Social Protest*, Maryknoll-New York 1984, 20.

<sup>2</sup> Vgl. F. WILFRED, *Asia on the Threshold of the 1990s. Emerging Trends and Socio-cultural Processes at the Turn of the Century* (FABC Papers No. 55) Hongkong 1990, 2ff.

ten, und genau dies macht den beispielhaften Wert unserer Überlegungen über die Dalit als die Armen aus.

Bei der Behandlung der gesamten Problematik möchte ich zwischen der Option für die Armen und den Optionen der Armen unterscheiden. Wenn man von der Option *für* die Armen spricht, dann spricht man aus der Perspektive von Menschen guten Willens, die selber wohl nicht arm sein mögen, die sich aber für die Sache der Armen einsetzen möchten. Die Option *der* Armen dagegen bedeuten die Entscheidungen, die die Armen für ihre Befreiung selber treffen. Wenn eine Option für die Armen wirklich echt sein will, dann muß sie sich an die Optionen der Armen anpassen. Bei unseren Überlegungen zu den Dalit als dem Musterbeispiel von Armen in Asien werden wir daher mit der Beschreibung der Eigenart ihrer Armut beginnen und dann die verschiedenen Optionen betrachten, die andere zu ihren Gunsten für sie getroffen haben. Danach werden wir uns den Optionen zuwenden, die die Dalit selber getroffen haben und am Schluß dann einige Konsequenzen daraus für die asiatischen Kirchen ziehen.

### *Die Dalit und die Natur ihrer Armut*

Die Unberührbaren Indiens machen etwa 15 Prozent der indischen Bevölkerung aus, das bedeutet etwas über 100 Millionen Menschen.<sup>3</sup> Geschichtlich gesehen, handelt es sich nicht um eine einzige homogene Gruppe, sondern sie setzen sich aus verschiedenen Untergruppen zusammen, die über das ganze Land zerstreut sind. Die ihnen allen gemeinsame Zwangslage besteht in äußerster Armut, Elend und Dreck, und nicht zuletzt in ihrer gemeinsamen Erfahrung der gesellschaftlichen Ausstoßung, die sie dazu gebracht hat, eine *gemeinsame Identität* als Dalit zu entwickeln, was wörtlich übersetzt die *Unterdrückten*, die *Gebrochenen* bzw. die *Zerbrochenen* bedeutet. Dalit ist der Name, den sich die Unberührbaren Indiens selber gegeben haben.

Die meisten der Dalit – über 80 Prozent – leben in Dörfern, der Rest in den Slums der rapide wachsenden indischen Großstädte und Städte. Wirtschaftlich gehören sie zu den untersten Schichten der Gesellschaft. Wenn in Indien 40 Prozent der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze lebt, dann fallen 80 Prozent der Dalit in diese Kategorie.<sup>4</sup> Sie leben in Dörfern in der Mehrzahl als landlose Landarbeiter, die von den landbesitzenden Kasten und Klassen ausgebeutet werden, die viele von ihnen als vollständig abhängige Arbeiter gleichsam besitzen. In den Städten verrichten sie niedrigste und unqualifizierteste Arbeit und versuchen, in den Slums und auf den Gehsteigen trotz der vielen Hindernisse, die ihnen in den Weg gestellt werden, zu überleben.<sup>5</sup> Auch nur

<sup>3</sup> J. KANANAİKIL (ed.), *Scheduled Castes and the Struggle Against Inequality*, New Delhi 1983, 51.

<sup>4</sup> Vgl. B. DAS, *Untouchability, Scheduled Castes and Nation Building*, in: J. KANANAİKIL (ed.), *Scheduled Castes and the Struggle Against Inequality*, 32.

<sup>5</sup> Vgl. A. MENEFFEE SINGH / A. D'SOUZA, *The Urban Poor. Slum and Pavement Dwellers in the Major Cities of India*, New Delhi 1980.

der geringste Widerstand seitens der Dalit bringt gnadenlose Vergeltung seitens der höheren Kasten und Klassen. Unzählige Fälle gibt es von gemeinen Verbrechen, die gegen die Dalit verübt wurden, wie Ermordungen, Massengewalttätigkeiten ihrer Frauen, Verbrennungen ihrer Hütten, Vergiftung ihrer Brunnen usw.

Ganz besonders kennzeichnend für diese Gruppe der Armen ist ihre gesellschaftliche Ausgrenzung als *Unberührbare*. In ihrem Fall machen sowohl die wirtschaftliche Armut als auch die gesellschaftliche Apartheid ihre Unterdrückung doppelt schwer. In den Dörfern ist es ihnen nicht gestattet, mit dem Rest der Bevölkerung zu leben. Sie sind *Unpersonen*, die ihre Wohnung außerhalb des Dorfes getrennt von den anderen zu nehmen haben. Sie sind die Unreinen, deren Gegenwart, ja schon deren Anblick als verunreinigend angesehen werden. Die Dalit sind diejenigen, die die Berufe, die traditionell als unrein angesehen werden, verrichten müssen, wie z. B. Straßenreinigung, Abdecken toter Tiere, Beseitigung menschlicher Exkremente etc. Sie haben keinen Platz in der traditionellen Ordnung der Gesellschaft, die aus den vier *varnas* oder Kasten – den *Brahmanen*, den *Kshatriyas*, den *Vaishyas* und den *Sudras* – besteht. Sie sind die *Kastenlosen*.<sup>6</sup> Ihnen ist der Zugang zu den gemeinsamen Brunnen in den Dörfern untersagt, ja sogar das Betreten eines Tempels zum Gottesdienst ist ihnen verboten, weil sie alles, mit dem sie in Berührung kommen, verunreinigen können.<sup>7</sup> Trotz mancher Veränderungen in der indischen Gesellschaft hat es für die Lebensbedingungen der Unberührbaren nur wenig sichtbare Verbesserungen gegeben. Auch unter den neuen Bedingungen haben die traditionellen Diskriminierungen mit nur kleinen Änderungen überlebt.

Die gesellschaftliche Ausgliederung und Abgrenzung hat neue Ausdrucksformen gefunden. Neu gewonnene gesellschaftliche Positionen und Status, wirtschaftliche Entwicklung, moderne erzieherische Errungenschaften – keine dieser Faktoren scheint in der Lage zu sein, dem Stigma der Unberührbarkeit, das aus der niedrigen Geburt stammt, den Todesstreich zu versetzen. Kennzeichnend für diese Notlage der Dalit scheint folgende Begebenheit zu sein, die sich ereignete, als der Minister Jagjivan Ram, ein Unberührbarer und einer der herausragenden politischen Gestalten Indiens, die Hindu-Universität von Benares besuchte, um eine Statue zu enthüllen, und die Studenten nach seiner Abreise hingingen, die Statue mit Wasser aus dem Ganges zu reinigen.<sup>8</sup> Hier mag es sich um einen extremen Fall handeln; er zeigt jedoch die tiefsitzenden und andauernden Einstellungen der höheren Kasten und Klassen gegenüber den Dalit.

Die Armut und die Unterdrückung der Dalit wird um so erschreckender, wenn man bedenkt, daß auch ihr *psychologisches Gleichgewicht* tief verletzt wor-

<sup>6</sup> Vgl. G. S. GHURYE, *Caste and Race in India* (Reprinted), Bombay 1990, 306–336; vgl. ebenfalls L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Delhi 1988; A. BETEILLE (ed.), *Equality and Inequality. Theory and Practice*, Delhi 1983; Y. SING, *Social Stratification and Change in India* (Reprinted), New Delhi 1989.

<sup>7</sup> Vgl. S. K. GUPTA, *The Scheduled Castes in Modern Indian Politics: Their Emergence as a Political Power*, New Delhi 1985, 74 u. 105f.

<sup>8</sup> V. T. RAJSHEKAR, *Christians and Dalit Liberation*, Bangalore 1987, 18.

den ist. Ihre Seele trägt blaue Flecken und wurde gedemütigt. Das Image, die Werte, die Haltungen und die Weltanschauungen, die von den höheren Kasten vorgegeben werden, wurden von den Dalit verinnerlicht. Dieser *verinnerlichte Feind* – um ein Buch von Ashis Nady zu zitieren – macht ihre Befreiung sehr schwierig.<sup>9</sup> Es mangelt ihnen an Erziehung, denn 83 Prozent der Dalit sind Analphabeten. Dies alles trägt zu dem niedrigen Image bei, das sie von sich haben und zum Mangel an Selbstvertrauen.<sup>10</sup>

Kurz gesagt, *Machtlosigkeit* – auf wirtschaftlichem, gesellschaftlichem, politischem und kulturellem Gebiet – kennzeichnet die Dalit, die ihre eigene Notlage in der indischen Gesellschaft für schlechter halten als die der Tiere. Das gilt um so mehr, als ein Dalit – um einen ihrer Dichter zu zitieren – zu Gott betete: „Gott mache aus mir ein Tier oder einen Vogel, aber auf keinen Fall einen Mahar (einen Unberührbaren).“<sup>11</sup>

Wichtig ist festzuhalten, daß die Lage der Dalit nicht nur ein Fall einer besonders starken gesellschaftlichen Abstufung darstellt. Ihre Stellung in der Gesellschaft ist unausweichlich verbunden mit der religiösen Legitimierung der Gesellschaftsordnung, die von den Brahmanen vorgegeben wird und die von den Gesetzen des Manu bestimmt wird. In dieser Ordnung der Dinge wird die Gesellschaft konstitutiv bestimmt vom *Prinzip der Hierarchie*, nach der die verschiedenen Gruppen in verschiedenen Graden des Oben und Unten, des Reinen oder Unreinen sich vorfinden.<sup>12</sup> Was die schwierige Lage der Dalit unerträglich macht, ist die *Verwandlung dieser ungleichen Gesellschaftsordnung in eine natürliche Ordnung der Dinge*.

### Die Optionen für die Armen

An Antworten auf die Notlage hat es nicht gefehlt, und sie kamen aus verschiedenen Kreisen.

1. Weil die tausendjährige hinduistische Gesellschaftsordnung die Dalit zu einer verachteten Existenz verurteilte, wurden Anstrengungen der Reform versucht, sie durch eine Neuinterpretation der Grundaussagen in die Gemeinschaft der Hindu zu integrieren. Solche Anstrengungen, gegen die Ungleichheit der Kasten zu kämpfen,<sup>13</sup> wurden vor allem durch die Arya Samaj im 19. Jahr-

<sup>9</sup> Dieses Phänomen entspricht in etwa dem, was der Kolonialismus in der Psychologie der Kolonialiserten angerichtet hat. Vgl. A. NADY, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi 1983.

<sup>10</sup> Vgl. P. DEMEL, *The Dalit Christians' Experiences*, in: X. IRUDAYARAJ (ed.), *Emerging Dalit Theology*, Madurai 1990, 37.

<sup>11</sup> Kisan Phagu Bansode, ein Dalit-Dichter aus Maharashtra. Zitiert in: G. SHAH, *Dalit Movements and the Search for Identity*, in: *Social Action* 40 (1990) 321.

<sup>12</sup> Vgl. L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*.

<sup>13</sup> Vgl. D. VABLE, *The Arya Samaj. Hindu without Hinduism*, Delhi 1983; vgl. auch: U. SHARMA, *Status Striving and Striving to Abolish Status: The Arya Samaj and the Low Castes*, in: *Social Action* 26 (1976) 214–236; J. T. F. JORDENS, *Dayananda Saravasti. His Life and Ideas*, Delhi 1978.

hundert unternommen. Die Unberührbarkeit wurde als eine Verirrung bzw. als Abweichung vom echten Hinduismus und der vedischen Sicht der Gesellschaft angesehen. Geschichtlich gesehen handelt es sich bei den Reformbewegungen, den Unberührbaren einen Platz innerhalb des Hinduismus anzuweisen, um eine pragmatische Strategie, den Massenauszug der Dalit aus dem Hinduismus zu stoppen. Symptomatisch für den reformerischen und integrativen Ansatz war der neue Name – *Harijan* gleichbedeutend mit „Kinder Gottes“ (*Hari* bedeutet „Gott“ im Hinduismus, und *jan* bedeutet „Volk“) – der den Unberührbaren von Gandhi<sup>14</sup> gegeben wurde. Damit verbunden war das Ziel, ihre gesellschaftliche Stellung zu erhöhen und ihnen das Verständnis einer neuen Identität zu geben. Für viele, die, wie Gandhi, sich für die Armen entschieden, bedeutete dies die Anerkennung und die Annahme der Unberührbaren als integraler Bestandteil der Hindu-Gesellschaft. Leider hat diese Option, auch wenn sie gut gemeint war, das *varnashramadharma*, die tiefverwurzelte Kastenstruktur, die als konstitutiv für die Gesellschaftsordnung galt, unverändert gelassen.

2. *Sanskritisierung* ist ein zweiter Zugang zur Abschaffung des Stigmas der Unberührbarkeit. Nach M. N. Srinivas, der diesen Ausdruck geprägt hat, ist „Sanskritisierung der Prozeß, wodurch eine ‚niedrige‘ Hindu-Kaste oder eine Stammesgemeinschaft bzw. eine andere Gruppe, ihre Gebräuche, Riten, Ideologie und Lebensweise im Hinblick auf eine höhere und häufig auf eine ‚zweimal geborene‘ Kaste ändert. Gewöhnlich folgt auf solche Änderungen die Forderung nach einer höheren Stellung in der Kastenhierarchie, als sie dem Fordernden nach der traditionellen Kastenordnung von der Gesellschaft vor Ort zuerkannt wurde.“<sup>15</sup> Es handelt sich nicht um einen freien und spontanen Schritt seitens der Unberührbaren oder anderer niedriger Kasten, sondern um einen von außen angestoßenen Prozeß. Die Werte und Lebensweisen der höheren Kasten werden als Ideale vorgestellt, durch deren Übernahme die Unberührbaren, so die Annahme, einen höheren Status erreichen können. Dabei handelt es sich um nichts anderes als um eine Änderung innerhalb der Wände des Kastengefängnisses. Es entfremdet die Dalit von ihrem eigentlichen Selbst und bringt sie dazu, eine falsche Identität anzunehmen.

3. Die Option für die Armen hat sich in bestimmten *gesetzlichen und wirtschaftlichen Maßnahmen* zugunsten der Dalit niedergeschlagen. In ihrem Artikel 17 hat die indische Verfassung die Unberührbarkeit abgeschafft. Es gab danach verschiedene Gesetzesverabschiedungen, wie die von 1955, und die Gesetzesänderung von 1976, die Verstöße im Zusammenhang mit der Unberührbarkeit zu strafbaren Handlungen machten.<sup>16</sup> Doch jeder, der gut mit der in-

<sup>14</sup> Vgl. D. G. TENDULKAR, *Mahatma, Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 3, Delhi 1962, 192ff.

<sup>15</sup> M. N. SRINIVAS, *Social Change in Modern India*, New Delhi 1972, 6; vgl. auch sein neueres Werk: *The Cohesive Role of Sanskritization and Other Essays*, Delhi 1989.

<sup>16</sup> *Constitution of India*, New Delhi 1980, 83. 1955 verabschiedete das Parlament das Unberührbarkeits-Gesetz (gegen Verstöße). Da es aber nicht sehr erfolgreich war, wurde es 1976 verbessert und ist seitdem als Gesetz zum Schutz der bürgerlichen Rechte des Jahres 1955 bekannt.

dischen Situation vertraut ist, weiß natürlich, daß die einfache Verabschiedung von Gesetzen oder gesetzlichen Vorschriften keinen gesellschaftlichen Wandel bewirkt. Die Gesetze, die die Unberührbarkeit abschaffen, haben sich im großen und ganzen als eine Revolution auf dem Papier erwiesen.

Erfolgreicher waren dagegen einige Schritte zur Linderung der wirtschaftlichen Not der Dalit. Auch wenn es in der indischen Gesellschaft Kastendiskriminierungen gegeben hat, bestand im Alltagsleben doch auch eine *gegenseitige Abhängigkeit* der verschiedenen Kasten.<sup>17</sup> Das war so im Fall der Unberührbaren, die von den höheren und landbesitzenden Kasten abhängig waren, und den höheren Kasten, die auf die Unberührbaren und ihre Dienste angewiesen waren. Es gab damals auf der Basis der gemeinsamen Interessen so etwas wie ein wirtschaftliches Abkommen zur Zusammenarbeit. Durch die Einführung der neuen Kolonialpolitik wurde diese gegenseitige Abhängigkeit gestört mit dem Ergebnis, daß die wirtschaftliche Lage der Unberührbaren unerträglich wurde. In dem modernen Wettrennen nach Entwicklung erwiesen sich die Dalit, in ihrer gesellschaftlichen Beeinträchtigung, als ungleiche Partner. Man hat daher eine Politik der vorrangigen Option zu ihren Gunsten eingeführt, nach der ein bestimmter Prozentsatz an Stellen in der Regierung und im öffentlichen Dienst ihnen reserviert sind.<sup>18</sup> In einer ungleichen Gesellschaft reicht es nicht aus, nur das allgemeine Prinzip der rechtlichen Gleichheit anzuerkennen. Erfolgreiche soziale Gerechtigkeit kann nur durch eine schützende Inkriminierung oder durch eine vorrangige Option für die Machtlosen sichergestellt werden. Vor allem in einer hierarchischen Gesellschaft<sup>19</sup> stellt sie einen kleinen Schritt zu einem *Machtausgleich* dar.

4. Der *Marxismus* stellte einen anderen Weg dar, sich für die Armen zu entscheiden. Er hat ein verschärftes Bewußtsein für die Gerechtigkeit im Hinblick auf die Unberührbaren Indiens bewirkt und seine Analyse hat viele Bereiche der Unterdrückung demaskiert, denen sie unterworfen waren. Unglücklicherweise hat man aber Kaste in der Terminologie von Klasse im Verständnis der marxistischen Tradition interpretiert. Die Analyse der indischen Gesellschaft, die Marx selber geliefert hat, stützte sich auf das Bild Indiens als einer statischen Gesellschaft, wie dies die britische Kolonialverwaltung vermittelte. Die indische Gesellschaft und das Kastensystem wurden in einem vorgefaßten theoretischen Rahmen des westlichen Klassenbegriffs gesehen, und konsequenterweise war die marxistische Interpretation nicht in der Lage, mit der ärmsten Gruppe Indiens – den Dalit – zu Rande zu kommen. Die marxistische

<sup>17</sup> Vgl. M. N. SRINIVAS, *The Cohesive Role of Sanskritization and Other Essays*, 29ff.

<sup>18</sup> *Constitution of India*, art. 16 (4), 82.

<sup>19</sup> In einer vorrangigen Option für die Armen hat man in jüngster Zeit vorgeschlagen, eine Politik der Reservierung von Arbeitsstellen in der Regierung und im öffentlichen Dienst für die rückständigen Kasten Indiens zu verfolgen. Dabei stützte man sich auf die Empfehlungen der „Kommission für die Rückständigen“ (nach dem Leiter auch als „Mandal-Kommission“ bekannt), die schon 1980 erarbeitet worden sind. Die Entscheidung, dieses Programm einer vorrangigen Option für die Armen in die Tat umzusetzen, hat durch die politischen Machenschaften der höheren Kasten und Klassen zum Sturz der Regierung von V. P. Singh geführt.

Analyse hatte keinen Platz für die Dynamik der Kaste, mit der Folge, daß das Besondere der Klassenbildung oder -zusammensetzung in Indien nicht erklärt werden konnte.<sup>20</sup> Eine Analyse, die sich der Terminologie wirtschaftlicher Prozesse bediente, konnte nichts mit einer Gruppe von Armen – den Dalit – anfangen, deren Armut in einem von der Kaste bestimmten System unausweichlich mit der gesellschaftlichen Ausgrenzung und Unberührbarkeit zusammenhing. Hinzu kommt noch, daß die Marxisten im großen und ganzen ihre Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Klasse der Industriearbeiter gerichtet haben und sich in einem für sie sehr unbekanntem Terrain vorfinden im Hinblick auf die Dalit, die in erster Linie Arme auf dem Land sind und dem nichtorganisierten Sektor der Gesellschaft angehören. Dies läßt sich alles aus der Erfahrung belegen. Der Versuch, die Dalit auf der Grundlage ihrer Klassenzugehörigkeit zu organisieren, hat tatsächlich keine nennenswerten Ergebnisse erbracht.

### Optionen der Armen

Die Dalit sind von einigen der Optionen, die man zu ihren Gunsten getroffen hatte, sehr enttäuscht. Andere haben in ihren Augen nur eine sehr eingeschränkte positive Wirkung und haben wohl nicht ihre vollständige und dauernde Befreiung aus der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Knechtschaft gebracht. Daher möchten die Dalit heute ihre eigenen Entscheidungen und Optionen in ihren Kämpfen und ihrer Suche nach Befreiung treffen. Ihre Optionen sind von Natur aus *radikal* und haben ihre Wurzeln in der Geschichte ihrer Kämpfe um Freiheit.

Aus der Tiefe ihrer gedemütigten und unterdrückten Seele haben die Dalit ihren Protest gegen die bestehende religiöse Ordnung hervorbrechen lassen. Dieses religiöse System hat schließlich ihre Sklaverei sanktioniert und verstärkt. Viele Gruppen der Dalit, die das religiöse System nicht länger ertrugen, haben den Hinduismus verworfen und sich anderen religiösen Traditionen angeschlossen, die ihnen, wenigstens in der Theorie, ein größeres Verständnis an Gleichheit und menschlicher Würde versprochen. Es hat Wellen von *Massenbekehrungen* zum Islam, zum Sikhismus und zum Christentum gegeben, besonders während des 19. Jahrhunderts.<sup>21</sup> Die Massenbekehrungen zum Buddhis-

<sup>20</sup> Vgl. R. KOTHARI, *Essence of Mandal Report*, in: *Mainstream*, Oct. 6, 1990, 6–8 and 10. Vgl. auch A. BETEILLE, *Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Berkeley 1965.

<sup>21</sup> Vgl. W. FERNANDES, *Caste and Conversion Movements in India*, in: *Social Action* 31 (1981) 261–290; D. B. FORRESTER, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missionaries and Social Reforms 1850–1900*, New Delhi 1979; AUGUSTINE, *Conversion as a Social Protest*, in: *Religion and Society* 28 (1981) 4, 51–57; S. ALBONES RAJ, *Mass Religious Conversions as Protest Movement*, in: ebd., 58–66; A. WINGATE, *A Study of Conversion from Christianity to Islam in two Tamil Villages*, in: ebd., 3–36; I. AHMAD, *The Tamilnadu Conversions, Conversion, Threats and the Anti-Reservation Campaign: Some Hypotheses*, in: *New Quest* 34 (1982) 219–226; A. B. SHAH, *On Conversions to Islam*, in: ebd., 227–230.

mus in der Mitte unseres Jahrhunderts, die von Ambedkar, dem unbestrittenen Führer der Dalit, geleitet wurden, stellen ein besonders herausragendes Ereignis dar.<sup>22</sup>

Festgehalten werden muß, daß diese Bekehrungen nicht im Hinblick auf *wirtschaftliche Vorteile* geschahen, sondern aus der Suche nach menschlicher Würde, Ansehen und Gleichheit. Die Bekehrungen waren eine Form des *Protests* und der Suche nach einer *neuen Identität*. Um es mit Worten von Forrester zu sagen: „Es darf nicht übersehen werden, daß eine Bekehrungsbewegung so etwas wie eine Krise der Gruppenidentität darstellt, in der die Gruppe über eine negative Ablehnung ihrer niedrigen Stellung in der Hindu-Gesellschaft zu einer positiven Bejahung einer neuen gesellschaftlichen und religiösen Identität findet.“<sup>23</sup> Diese Option der Armen bedeutet zugleich das Sichlosreißen aus den Fängen der Großgrundbesitzer und anderer, die sich von der neuen Identität, die die Dalit für sich selbst formten, bedroht fühlten.

Die Option der Dalit liegt ganz auf der Linie der indischen Tradition des Widerspruchs, die von Gautama Buddha gegen die auf der Grundlage der Kastenideologie beruhenden Vorherrschaft der Brahmanen – vielleicht die am längsten bestehende Ideologie, die die Welt je gekannt hat<sup>24</sup> – begründet wurde. Die religiöse Sophisterei der Brahmanen und die Ungerechtigkeiten, die jenen von niedriger Geburt angetan wurden, ließen den Buddha die radikale Option treffen, Gott und die Seele zu negieren und auf diese Weise den Weg freizumachen für eine neue und andersartige Gesellschaftsordnung, als es jene war, die von den Brahmanen im Namen Gottes und der Seele beherrscht wurde.

Die Bhakti-Bewegung (die Bewegung der liebenden Verehrung) des mittelalterlichen Indiens stellt eine andere Option der Niedrigen und Unberührbaren dar. Sie bejahte die Gleichheit aller vor Gott und protestierte gegen die Kastendiskriminierungen.<sup>25</sup> Sie bedeutet eine Zäsur zum traditionellen Hinduismus, bewirkt in erster Linie durch die niedrigen Kasten und die Unberührba-

<sup>22</sup> Vgl. T. LING, *Buddhist Revival in India. Aspects of the Sociology of Buddhism*, London 1980, 67–146; vgl. auch T. S. WILKINSON / M. M. THOMAS (ed.), *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras 1972; V. T. RAJSHEKAR, *Ambedkar and His Conversion*, Bangalore 1983; D. KEER, *Dr. Ambedkar. Life and Mission* (Reprinted), Bombay 1981; V. R. KRISHNA IYER, *Dr. Ambedkar and the Dalit Future*, Delhi 1990.

<sup>23</sup> D. B. FORRESTER, *Caste and Christianity*, 77.

<sup>24</sup> Vgl. T. LING, *Buddhist Revival in India. Aspects of the Sociology of Buddhism*; vgl. auch R. DE SMET, *The Sociological Dimension of Buddhism*, in: *Jeevadhara* 10 (1980) 365–374; N. SHETH, *The Buddha's Attitude to Caste*, in: *Negations* No. 2 (Oct.-Dec. 1982) 23–26.

<sup>25</sup> Vgl. J. SINHA, *The Bhagavadgita Religion: The Cult of Bhakti*, in: *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, Calcutta 1956, 158f; vgl. auch C. PARVATHAMMA, *Veerasaivism: A Saivite Sectarian Movement of Protest and Reform in Karnataka*, in: S. C. MALIK (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, Simla 1977, 188–191; W. FERNANDES, *Bhakti and a Liberation Theology for India*, in: P. PUTHANANGADY (ed.), *Towards an Indian Theology of Liberation*, Bangalore 1986, 88–108; S. ARULSAMY, *Virasaivism as a Liberation Movement*, in: ebd., 109–136.

ren auf der Suche nach Befreiung. Im Gegensatz zum Weg des *jnana* – Wissen/Erkenntnis –, der von den Brahmanen und der höheren Kaste beherrscht wurde, kamen die führenden Persönlichkeiten der Bhakti-Bewegung – der Bewegung der Liebe und der Verehrung – von den Unberührbaren und den niederen Kasten. Leider wurden die gesellschaftlichen Implikationen dieser Bewegung durch die Brahmanen und die höheren Kasten neutralisiert, indem sie aufgenommen und in den Hauptstrom des Hinduismus integriert wurden.

Heute richtet sich die Option der Dalit auf den Aufbau ihrer *Identität als Volk*, wobei sie sich bewußt sind, daß sie das Ziel der Befreiung nur erreichen können, wenn sie durch konkrete geschichtliche Entscheidungen und Optionen ihr Leben und ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen. Die Optionen, die andere zu ihren Gunsten treffen, mögen hilfreich sein, aber sie können ihre Probleme nicht lösen. Denn viele Optionen und Initiativen, die andere zugunsten der Dalit unternommen haben, wurden von Personen der höheren Kasten kontrolliert – dies gilt selbst von linken Ideologien und Religionen, wie dem Christentum, in denen die Dalit Gleichheit zu finden hofften. Hinzu kommt ferner, daß die verschiedenen Optionen, die andere zu ihren Gunsten getroffen haben, aus verschiedenen Gründen, wie z. B. der Religion oder der Ideologie, zur Spaltung unter den Dalit geführt haben.<sup>26</sup>

Dies alles weist auf die Bedeutung eines sich herausbildenden *Dalit-Bewußtseins* hin, das die Dalit selbst für sich entwickeln müssen. Das Bewußtsein von der gemeinsamen Unterdrückung, die die Dalit über die religiösen, sprachlichen und regionalen Grenzen hinweg erlitten haben, macht sie zu einem Volk. Dieses selbst geschaffene und selbst gesteuerte Dalit-Bewußtsein hat ihnen das Bewußtsein einer neuen Identität, eines neuen Selbstbewußtseins und neuer Selbstachtung gegeben – etwas, das ihnen die Optionen der anderen für sie nicht hat geben können. Früher waren sie unsicher und schämten sich, ihre Identität als Unberührbare zu offenbaren. Heute haben viele angefangen, stolz auf ihre Dalit-Identität zu sein – die Identität eines unterdrückten Volkes, das um seine Befreiung kämpft. Das Dalit-Bewußtsein, oder ihre *Dalitheit*, durchdringt und inspiriert alle ihre Anstrengungen.

Die Option der Dalit, ihr Dalit-Bewußtsein aufzubauen, wird durch ihre Anstrengungen, *ihre geschichtlichen Ursprünge* als ein Volk zu rekonstruieren, verstärkt. Die Dalit verstehen sich selber als die Ureinwohner Indiens, die von den einwandernden Ariern zur Demütigung der Unberührbarkeit und Sklaverei gebracht wurden.<sup>27</sup> Während sich die Arier in den Ebenen des Ganges niederließen und ihre Gesellschaft auf der Grundlage der vier *varnas* – den Kasten – regelten, blieben die besiegten Bewohner des Landes von dunkler Hautfarbe außerhalb des Rahmens der arischen Gesellschaft. Die Wiedergewinnung ihrer Identität als Ureinwohner Indiens, die durch viele Einzelstudien belegt ist, hat

<sup>26</sup> Vgl. A. M. ABRAHAM AYROOKUZHIEL, *Dalit Theology: A Movement of Counter-Culture*, in: E. PRABHAKAR (ed.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi 1989, 94.

<sup>27</sup> Vgl. D. DHARMANAND KOSAMBI, *An Introduction to the Study of Indian History* (Reprinted), Bombay 1990; vgl. auch A. L. BASHAM (ed.), *A Cultural History of India*, Oxford 1975.

das Selbstbewußtsein und die Würde der Dalit gestärkt und ihnen neue Kraft und Stärke für ihren Befreiungskampf gegeben.

Während sie die vorherrschende religiöse und kulturelle Tradition zurückweisen, fühlen sich die Dalit immer mehr in der vergessenen und vernachlässigten ‚kleinen Tradition‘ zu Hause, deren Folklore, Mythen, Geschichten und Symbole mit ihrem Geist gefüllt sind. Sie entspricht ihrer Erfahrung als unterdrücktem Volk. Selbst die Mythen, Epen und Symbole der vorherrschenden Tradition erfahren eine neue Interpretation aus der Perspektive der Dalit – eine Interpretation, die sie als Ideologie der von den herrschenden Kasten und Klassen in sie eingeschlossenen Kastendiskriminierung entlarvt. Das ist z. B. der Fall mit der Neuinterpretation der klassischen und unsterblichen Epen des *Ramayana* und des *Mahabharata* seitens der Dalit.

Dieses neue Aufbrechen des Dalit-Bewußtseins und der Option der Dalit für ihre eigene Befreiung wird unterstützt durch eine mächtig anwachsende Dalit-Literatur.<sup>28</sup> Das gleiche zeigt sich in vielen Regionalsprachen Indiens. Diese Literatur weicht von den begrifflich verfeinerten und künstlichen Ausdrucksweisen, die für die herrschenden Klassen und Kasten charakteristisch sind, ab und gebraucht eine Sprache, die die rohen Wahrnehmungen eines unterdrückten und ausgebeuteten Volkes ausdrückt. Es handelt sich um „sahitya (Literatur), die von Dalit über Dalit geschaffen wird, und ihre Wut gegenüber denen, die sie zu Dalit gemacht haben, zum Ausdruck bringt“.<sup>29</sup>

Die Optionen der Dalit sind, meiner Meinung nach, zutiefst asiatisch. In den asiatischen Kulturen herrscht generell die Tendenz vor, Probleme durch Übereinstimmung und Zustimmung und nicht in erster Linie durch Konfrontation und Dialektik, zu lösen.<sup>30</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Asiaten passiv sind und sich wie Schafe an die bestehende Ordnung der Dinge anpassen. Was anderswo durch Auseinandersetzung und Konfrontation erreicht wird, wird in Indien und überall in Asien, auf ganz andere Weise in einer ganz anderen Stoßrichtung bewirkt. Indem man sich genau in die gegensätzliche Richtung der vorherrschenden Ordnung bewegt, drückt man Protest und Dissens aus.<sup>31</sup> Dies kann jedoch nicht hinreichend durch jene geschehen, die Teil der vorherrschenden Kultur sind und sich für die Armen entscheiden möchten. Der Weg der Nicht-Zustimmung muß von den Opfern selbst eingeschlagen werden, und genau das tun die Dalit durch ihre Optionen.

Die Optionen der Dalit zeigen auch, daß die indische Gesellschaft, auch wenn sie vom Prinzip der Hierarchie und der Ungleichheit gekennzeichnet ist,

<sup>28</sup> Vgl. A. P. NIRMAL, *A Dialogue with Dalit Literature*, in: M. E. PRABHAKAR (ed.), *Towards a Dalit Theology*, 64–82; A. M. ABRAHAM AYROOKUZHIEL, *Towards a Creation of a Counter-Culture: Problems and Possibilities*, in: X. IRUDAYARAJ (ed.), *Emerging Dalit Theology*, 64–70; G. SHAH, *Dalit Movements and the Search for Identity*, 317–335.

<sup>29</sup> Diese Definition der Dalit-Literatur stammt von Wankhade in seinem Vorwort zu der Geschichte, die den Titel „Soog“ (Rache) trägt und die von dem Dalit-Autor Bagul verfaßt wurde. Zitiert in A. P. NIRMAL, *A Dialogue with Dalit Literature*, 72.

<sup>30</sup> Vgl. Y. B. DAMLE, *Protest, Dissent and Social Reform: A Conceptual Note*, in: S. C. MALIK (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, 32.

<sup>31</sup> Vgl. S. C. MALIK (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*.

nicht unverrückbar auf dieser Stufe stehengeblieben ist. Es hat schon lange eine Unruhe im Hinblick auf diese Ordnung der Dinge, dieser Sorte von hierarchischer Anthropologie gegenüber gegeben. Die Optionen der Dalit liegen ganz auf der Linie der langen indischen Tradition, auch wenn die dominierende Kultur und Religion sie als die natürliche Ordnung der Dinge auferlegen wollen.<sup>32</sup>

### *Einige Folgerungen*

Unter Berücksichtigung der oben gemachten Überlegungen möchte ich jetzt einige wenige Folgerungen für die indische Kirche, aber auch für die asiatischen Kirchen allgemein, ziehen.

Eine Kirche, die keine Heimat für die Armen ist, kann kein Zeichen und Instrument des Reiches Gottes sein, das den Armen versprochen ist (Lk 6,20; Mt 5,3).<sup>33</sup> Eine Kirche, in der sich die Armen nicht zu Hause fühlen können, kann nicht eine Kirche sein, in der Jesus, der Freund der Armen, anwesend ist, selbst wenn sie den Namen ‚Kirche‘ tragen sollte. Die Option für die Armen muß daher einen *konstitutiven Teil* der Selbstverwirklichung der asiatischen Kirchen als wirkliche Ortskirchen darstellen.<sup>34</sup> Diese Optionen sollten auf die Optionen der Armen abgestimmt sein.

<sup>32</sup> Vgl. J. KANANAİKIL, *Marginalization of the Scheduled Castes: A Sociological Interpretation*, in: ders. (ed.), *Scheduled Castes and the Struggle against Inequality*, 53ff.

<sup>33</sup> Es gibt eine Fülle von Literatur über den biblischen Zugang und das biblische Verständnis der Armen. Die verschiedenen Interpretationen spiegeln sehr viel von der persönlichen Option und der gesellschaftlichen Stellung der jeweiligen Autoren wider. Ohne auf diese riesige Literatur zu verweisen, möchte ich einen sehr gehaltreichen Beitrag des indischen Exegeten G. M. SOARES PRABHU, *Class in the Bible: The Biblical Poor a Social Class?*, in: *Vidyajyoti* 39 (1985) 322–346, besonders herausstellen.

<sup>34</sup> Eine der Punkte, auf der die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) immer konsequent bestanden hat, sind der Dialog der Kirche mit den Armen in Asien und die zwingende Notwendigkeit für die Kirche in Asien, eine Kirche der Armen zu sein. Vgl. *For All the Peoples of Asia*, vols. 1 & 2, Manila 1984–1987; F. WILFRED, *The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC): Orientations, Challenges and Impact*, in: *Pro Mundi Vita* No. 7, 1989, 11–17.

„Daher beinhaltet die Entscheidung, mit den Armen zu sein, das Risiko eines Konflikts mit den wohlverordneten Interessen oder bestehenden Einrichtungen, seien sie nun religiöser, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher oder politischer Art. Sie beinhaltet aber auch, besonders für die Leiter der Kirchen, den Verlust an Sicherheit, nicht nur in materieller, sondern auch in spiritueller Hinsicht. Denn sie bedeutet, den ungewohnten Weg zu gehen, für Richtlinien des Verhaltens und Handelns nicht bei den fertig geschneiderten theologischen, legalen und soziologischen Systemen, die vornehmlich im Westen entwickelt wurden, Ausschau zu halten, sondern den historischen Prozeß zu analysieren, der unter unserem eigenen Volk sich gerade vollzieht.“ Aussage des Bishops' Institute for Social Action (BISA), I, no. 7; vgl. auch BISA IV, nos. 9ff, in: *Message and Resolution of Asian Bishops' Meeting*, Manila, 29. November 1970, no. 19.

Die Ortskirche ist nicht in erster Linie eine Angelegenheit des Ortes. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von *Menschen*, und eine herausragende Charakterisierung der Völker in Asien sind ihre Armut und Machtlosigkeit. Bei den Armen handelt es sich nicht um eine Abstraktion. Für eine Ortskirche bedeutet daher die Entscheidung, sich für die Armen zu entscheiden, sich mit einer bestimmten Gruppe oder Gruppen von Menschen, wie den Dalit oder den Angehörigen der Stammesbevölkerung, zu identifizieren, die arm und unterdrückt sind. Sie muß ihre eigene besondere Identität durch ihre Beziehung zu der bestimmten Gruppe oder Klasse der Armen gewinnen, die wie die Dalit in Indien nicht nur ihre eigenen Wurzeln und gesonderte Geschichte, sondern auch ihre Optionen haben.

Der Einsatz für eine radikale gesellschaftliche Veränderung ist die Herausforderung, die die Optionen der Armen an die Kirche richten. Es ist gerade an dieser Stelle, daß die Ernsthaftigkeit der Option *für* die Armen getestet wird. Denn bei den Optionen der Armen, wie z. B. im Fall der Dalit, erfahren wir einen lebendigen Sinn für Gemeinschaft, einen leidenschaftlichen Einsatz für das Menschliche, für Gerechtigkeit, Gleichheit und eine unerschütterliche Entschiedenheit, die gegenwärtige entmenschlichende Gesellschaftsordnung zu verändern – alles Ideale, die so stark das Reich Gottes widerspiegeln, das Jesus verkündet hat. Wir erfahren konkret die Macht des Reiches Gottes, z. B. in den Erwartungen der Unberührbaren Indiens und in ihrem Protest gegen die demütigende Ungleichheit und Diskriminierung.

Gott ist die Quelle der Kraft, und er läßt uns diese Macht heute in der unsterblichen Hoffnung der Armen und in ihren Kämpfen nach vollerm Menschsein erfahren. Die Wahl, die die asiatischen Ortskirchen zu treffen haben, besteht darin, sich dafür zu entscheiden, entweder auf der Seite Gottes und der Offenbarungen der göttlichen Macht unter den Armen zu sein oder sich auf die Seite der Mächtigen dieser Welt – den höheren Kasten, Klassen usw. – zu stellen und die Privilegien und den Einfluß zu genießen, die sich daraus ergeben. Aber selbst wenn die Parteinahme für die Großen und Mächtigen „zum Wohle der Kirche“ geschieht, ist sie doch gottlos. Denn auch wenn die Kirche ihre Privilegien verliert, wenn sie sich für die Armen entscheidet, wird sie doch ihre göttliche Macht bewahren.

Während aber die Armen sich an die Kirche wandten, in der Hoffnung auf das gewaltige Potential des Evangeliums, die bestehende gesellschaftliche Machtordnung zugunsten der Machtlosen zu verändern (wie das z. B. der Fall war bei den Massenbekehrungen der Dalit), hat die Kirche in den meisten Gegenden Asiens den Eindruck vermittelt, daß sie sich eher den höheren Kasten und Klassen zugewandt hat.<sup>35</sup> Die Erfahrung der asiatischen Kirchen zeigt, daß sie, an einem Minderheitenkomplex leidend, es vorgezogen haben, wie Behinderte auf den Schultern der Riesen, der Goliaths dieser Welt zu stehen. Sie haben es vorgezogen, sich von den Krümeln, die vom Tisch der Mächtigen

<sup>35</sup> Vgl. F. WILFRED, *Der Befreiungsprozeß in Indien und die Teilnahme der Kirche*, in: *Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung*, hg. v. MWI, Freiburg 1988, 179–208.

der asiatischen Gesellschaft fallen, zu ernähren. Die starke Konzentration der kirchlichen Einrichtungen in den Städten zugunsten der Eliten ist nur ein Anzeichen für die allgemeine Orientierung der asiatischen Kirchen, die sich seit den Zeiten der Missionare fortsetzt.<sup>36</sup>

Es gibt eine Reihe *struktureller Hemmnisse*, die die Option der asiatischen Kirchen für die Armen schwierig machen. Das gegenwärtige Modell des kirchlichen Dienstes, der Ausübung kirchlicher Leitung usw., wurden aus dem Westen nach Asien eingeführt, und sie sind weitgehend geschichtlich und kulturell bedingt. Das haben uns die Armen, ihre Kämpfe und Erfahrungen sehr stark wieder ins Gedächtnis gerufen. In ihrer Sicht sind die gegenwärtigen Strukturen, Ämter, Riten und andere institutionelle Einrichtungen so gestaltet, daß sie unfähig sind, ihren Klagen und Erwartungen zu entsprechen. Die Option für die Armen in Asien beinhaltet daher, daß wir heute den gegenwärtigen Stand der Ämter und Strukturen uns erneut ansehen und uns für diejenigen entscheiden, die die Befreiung der Unterdrückten unterstützen können. In diesem Zusammenhang ist es wichtig sich zu fragen, inwieweit in unseren Kirchen die unterdrückten und an den Rand gedrängten Gruppen, wie die Dalit, die Angehörigen der Stammesbevölkerung, in Macht- und Entscheidungspositionen vertreten sind. Es dürfte für Arme wie die Dalit kein besonderer Trost sein, wenn sie in der Kirche die gleiche Art der Beherrschung vorfinden, die sie von den höheren Kasten und Klassen sonst erfahren. Genau dies war aber unglücklicherweise die Erfahrung der Dalit und anderer Gruppen von Armen in Asien, von denen einige auch nicht gezögert haben, aus Protest gegen die vorherrschende Ungleichheit<sup>37</sup> die Türen der Kirche hinter sich zuzumachen, genauso wie sie einst aus der Hindu-Gemeinschaft ausgetreten sind. Die Entwicklung eigenständiger und neuer Formen der Ämter, Strukturen und der Leitung, die die egalitäre Vision des Evangelismus vom Reiche Gottes in sich vereinigen, stellt eine dringende Aufgabe dar. In diesem Zusammenhang ist es interessant, darauf hinzuweisen, daß bei den Massenbekehrungen der Armen in Indien viele von ihnen sich den protestantischen Kirchen angeschlossen haben, in denen sie mehr von dieser Botschaft der Gleichheit verkörpert fanden.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Damit sollen ganz offensichtlich nicht die zahlreichen Werke der Barmherzigkeit und der Beitrag zur Entwicklung, den die Kirche zu Zeiten der Mission geleistet hat und bis auf den heutigen Tag fortsetzt, geleugnet werden. In einigen Fällen hat die Kirche die Sache des unterdrückten Volkes aufgegriffen, auch wenn sie es aus der eingeschränkten theologischen Sicht der damaligen Zeit oft nur insoweit getan hat, als es ein Hindernis für das geistige Wohl darstellte, das das vorrangige Ziel der Kirchen war. Vgl. unter dieser Rücksicht G. S. ODDIE, *Social Protest in India. British Protestant Missionaries and Social Reform*, Delhi 1979. Wir beziehen uns hier auf den allgemeinen Trend, ohne den Anspruch zu erheben, daß dies auf jeden Einzelfall zutrifft. Auf der anderen Seite bedeutet vielfältige Tätigkeit, das Los der Armen zu erleichtern, allein noch keine Option für die Armen.

<sup>37</sup> Vgl. A. WINGATE, *A Study of Conversion from Christianity to Islam in two Tamil Villages*, in: *Religion and Society* 28 (1981) 4, 3–36.

<sup>38</sup> Vgl. D. FORRESTER, *Caste and Christianity*.

Die Option für die Armen bringt uns also dazu, den gegenwärtigen Ansatz der *Inkulturation* in Asien erneut zu betrachten. Welche Kultur, welche Symbole, Zeichen usw. greifen wir im Namen der Inkulturation eigentlich auf? Sind es jene der Armen und Unterdrückten, oder sind es jene der herrschenden Klasse? In Indien hat man z. B. aus verschiedenen geschichtlichen Gründen die Kultur der Brahmanen als Bezugspunkt für die Inkulturation genommen. Dies entspricht dem allgemeinen Modell des Verhaltens der asiatischen Kirchen, die stark in die Richtung der herrschenden, mächtigen und einflußreichen Klassen und Kasten tendieren und dabei durchaus eine Menge Werke der Barmherzigkeit und der Entwicklung für die Armen verrichten. Aber was bedeutet eine Inkulturation, wenn sie nicht in die Kultur und die kulturellen Äußerungen eintaucht, die aus den Kämpfen und Erfahrungen der Armen, aus ihrer Sprache, aus ihrer Bedeutungswelt und ihren Symbolen hervorbricht? Kann eine Ortskirche, die sich mit der Kultur ihrer Unterdrücker identifiziert, eine Kirche sein, von der sich die Armen Unterstützung für ihre Befreiung erwarten können?

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Bis jetzt wurde Inkulturation immer mit der *Welt der Sinndeutungen* zusammengebracht. Aber die Optionen der Armen fordern die asiatischen Kirchen heraus, Inkulturation als Identifikationsprozeß mit den *sozio-politischen Wirklichkeiten* zu verstehen und auszuüben. Diese Art der Inkulturation ist jedoch nicht möglich, wenn sich die Kirche nicht bewußt von der Kultur der Herrschenden distanziert, weil sie sonst – bei der dialektischen Beziehung zwischen den sozio-politischen und den kulturellen Bereichen – die wirtschaftliche und politische Herrschaft über die Armen und Machtlosen nur verstärken würde.<sup>39</sup>

Die Option für die Armen muß die asiatischen Kirchen notwendigerweise dazu führen, ihre Praxis und die Formulierungen ihrer Lehren und Haltungen, ihrer vorherrschenden Theologie usw. kritisch daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie *ideologische Momente* enthalten. Die Unberührbaren in Indien wissen z. B. nur zu gut, wie die Brahmanen durch eine ungleiche hierarchische Ordnung, die durch theologische Feinheiten, Traditionen, Bräuche usw. geheiligt wird, ihr Leben kontrollieren. Jede Ortskirche in Asien, die eine Option für die Armen treffen möchte, sollte daher bereit sein, alle jene ideologischen Elemente aufzuspüren und aus ihrem Leben und ihrer Praxis zu entfernen, die auch nur indirekt die Großen und Mächtigen, ihre Werte und Weltsicht, ihre Unterdrückungen und Ausbeutungen unterstützen. Jedes versteckte ideologische Element in der Kirche könnte sozusagen wie ein Computervirus wirken und das befreiende Potential, das ihr durch das Evangelium mitgeteilt wurde, vollständig zerstören. Sind nicht die Armen von heute Gottes Werkzeug, die

<sup>39</sup> Eine kürzlich abgeschlossene Studie des Theologischen Beratungskomitees der FABC stellt fest: Inkulturation sollte nicht mit der Kultur der herrschenden und mächtigen Gruppen identifiziert werden, sondern müsse einen Prozeß darstellen, durch den die Ortskirche in Solidarität mit den Armen, ihren Traditionen, Gebräuchen, Lebensformen und Vorstellungen usw. lebt. Vgl. *Theses on the Local Church. A Theological Reflection in the Asian Context*, in: *FABC Papers* No. 60, 27.

Religionen zu reinigen und sie machtvoll zu zwingen, die religiös gebauten ideologischen Bunker zu verlassen?

So unterdrückt und gedemütigt die Armen auch gewesen sind, so haben sie doch gelernt, die eingebauten religiösen Ideologien und Mechanismen zu unterscheiden und zu erkennen, welche sie in Abhängigkeit gehalten haben. Die asiatischen Kirchen sollten offen und bereit sein, die Kritik ihrer Tradition von den kämpfenden Armen anzunehmen, unter denen der Geist Gottes am Werk ist. Diese Kritik der Armen ist in ihrer Natur und in ihrem Bereich vollständig verschieden von der liberalen Kritik, wie sie die Aufklärung (besonders in einigen theologischen Kreisen im Westen) gegen die Kirche und ihre Institutionen gerichtet hat und die vornehmlich auf die Sicherstellung der Freiheit und der Rechte des Individuums zielten.

So wie die Armut kennzeichnend für die gegenwärtige Situation in Asien ist, so ist es auch der *Pluralismus*. Die Option für die Armen seitens der Kirche muß in einer pluralistischen Situation getroffen werden. Bemerkenswert ist hier die Tatsache, daß eine Option für die Armen in Asien auf vielen Ebenen und auf vielen Wegen getroffen wird – sei es, daß es sich um weltliche (nicht-religiöse) Gruppen oder um religiös engagierte Frauen und Männer verschiedener religiöser Traditionen handelt. Das Ergebnis ist jedenfalls, daß es eine wachsende pluralistische und *inter-religiöse Option für die Armen* gibt, die den asiatischen Kirchen neue Horizonte eröffnet.

Es gibt tatsächlich einen Strom neuer Energie aus den asiatischen religiösen Traditionen, und diese frischen religiösen Ressourcen wurden von den Armen und an den Rand Gedrängten ins Spiel gebracht. Vor gerade zwanzig Jahren konnte Gunnar Myrdal die asiatischen religiösen Traditionen noch als eine „gewaltige Kraft für gesellschaftliches Beharrungsvermögen“<sup>40</sup> beschreiben. Er fuhr fort, daß er keinen Fall kenne, wo die Religion im gegenwärtigen Südostasien irgendeinen gesellschaftlichen Wandel hervorgebracht habe – eine typische Sicht, die von allen geteilt wird, die von einer vorgefertigten theoretischen Vorstellung über die Rolle der Religion in der Gesellschaft ausgehen und die es nicht vermögen, von innen her die Geschichte der asiatischen religiösen Traditionen in ihrer komplexen Interaktion mit den sozio-politischen Kräften zu verstehen. Die asiatischen religiösen Traditionen wurden nur auf ihre Funktion zur Aufrechterhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung untersucht, nicht aber daraufhin, inwieweit sich bei ihnen in ihrer Geschichte befreiende Dimensionen finden.<sup>41</sup> Dabei ging man von der theoretischen Annahme aus, daß die Religionen in jeder Gesellschaft eine identische Rolle spielen. Die Erfahrung der asiatischen Gesellschaften zeigt jedoch, daß die Rolle der Religion von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden ist.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> G. MYRDAL, *Asian Drama: An Enquiry into the Poverty of Nations*, 3 vols., New York 1968, vol I, 103.

<sup>41</sup> Vgl. den informativen Artikel von P. C. JOSHI, *Religion, Class, Conflicts and Emancipation Movements: Some Reflections*, in: *Social Action* vol. 39 (1989) 162–178.

<sup>42</sup> Dies scheint auch für andere Kontinente zu stimmen. Vgl. O. MADURO, *Religion and Social Conflicts*, Maryknoll–New York 1982.

Die Armen, die das Zusammenspiel der Religionen mit den jeweiligen Mächten zu ihrer Unterdrückung erlebt haben, sind heute auch diejenigen, die die Tradition der Solidarität und der Option für die Armen wieder entdecken, die sich in den asiatischen religiösen Traditionen finden lassen. Die vernachlässigte und vergessene ‚kleine Tradition‘ mit ihren reichen Symbolen, Mythen und Festen verkörpert die Hoffnung der Armen und Unterdrückten auf ihre Befreiung.<sup>43</sup> Wenn man sich diesen Traditionen zuwendet, bedeutet das auch ein Protest gegen die vorherrschenden religiösen Traditionen, die von religiösen Agenten wie den Brahmanen instrumentalisiert wurden, um ihre Vorherrschaft über die Unberührbaren sicherzustellen. Die religiösen Traditionen der Unterdrückten von heute – wie dies auch in der Vergangenheit in Asien der Fall war – stellen eine gewaltige Kraft des gesellschaftlichen Wandels dar.

Die Herausforderung für die asiatischen Kirchen liegt darin, sich auf diese Welt der Religiosität der Unterdrückten einzulassen. Der interreligiöse Dialog wird dabei eine neue Dimension und eine frische Orientierung erhalten. Mit anderen Worten, genauso wie die Inkulturation *muß auch der interreligiöse Dialog – eine andere wichtige Aufgabe der asiatischen Kirchen – von der Option für die Armen durchdrungen sein*. Ein befreiender Ansatz zum interreligiösen Dialog durch die Religiosität der Unterdrückten wird die Option der Kirche für die Armen echt und tatsächlich interreligiös machen.

### *Schlussfolgerung*

Ich möchte meine Darlegungen mit einer hoffnungsvollen Bemerkung abschließen. Es wäre sicher vermessen, den Anspruch zu erheben, als wenn die Ortskirchen in Asien schon eine Option für die Armen getroffen hätten, es sei denn, man versteht unter der Option für die Armen Programme und Projekte, die zugunsten der Armen veranstaltet werden – eine unzureichende Sicht. Diese Option wird jedoch ungehindert von strukturellen Behinderungen an der Peripherie der Kirche von Einzelpersonen und kleinen Gruppen getroffen, die von der Vision des Evangeliums als Gute Nachricht für die Armen gefesselt sind und die gelernt haben, sich nicht nur mit den Leiden, sondern auch mit den Optionen der Armen zu identifizieren. Etwas Ähnliches ereignet sich auch

<sup>43</sup> Die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) hat in ihrer Beratung über das Thema „Religion und Befreiung“, die im Dezember 1987 in New Delhi abgehalten wurde, die befreiende Macht der Volksreligiosität in Asien anerkannt, wenn sie feststellt: „Unsere Erfahrung von den Befreiungskämpfen in Asien hat uns bewußt werden lassen, daß die Volksreligiosität noch eine andere Seite hat. Bei aller Doppeldeutigkeit bewahrt die Volksreligiosität ein großes Reservoir an Weisheit, an Erwartungen und Hoffnungen der Armen [...] Aber die Bedeutung der Volksreligiosität geht noch weiter. Gerade weil sie die Religion der an den Rand Gedrängten ist, enthält die Volksreligiosität oft Elemente des Protests, die unter bestimmten Umständen explosive Bewegungen hervorbringen können, die die ungerechten sozio-ökonomischen und politischen Strukturen einer Gruppe bedrohen können“ (*Voices from the Third World* 112 [1988] 1, 152–171, hier 157f).

mit jenen, die an der Peripherie der anderen religiösen Traditionen (Hindus, Buddhisten, Muslime usw.) oder dogmatisierter Ideologien sich befinden. Das Bemerkenswerte dabei liegt in der *Begegnung der verschiedenen religiösen und ideologischen Peripherien*, die sich heute in Asien ereignet. Der spirituelle Kern der Religionen und das humanistische Herz der Ideologien scheinen sich heute zur *Peripherie* verlagert zu haben, was viel Hoffnung weckt. Es bahnt sich eine *Neuverteilung der Kräfte* an. Es ist die Vereinigung all jener, die den Einsatz für die Armen in heutigen Asien in den Mittelpunkt stellen – ungeachtet welcher Religion oder Ideologie sie auch angehören. In diesem Klima wird die Option für die Armen in Asien zu einem gemeinsamen Ziel, das viele Partner teilen.