

## Die Unberührbaren und das Christentum in Indien

Indien ist ein Land der Widersprüche und Gegensätze. Alte Frömmigkeitstraditionen koexistieren mit unmenschlicher Ausbeutung; extremer Reichtum der Oberschicht steht dem bitteren Elend gegenüber, in dem 40 Prozent der heute fast 900 Millionen zählenden Bevölkerung leben. Indien konkurriert einerseits wissenschaftlich und computertechnisch mit den Industrieländern; auf der anderen Seite ist der Ochsenkarren immer noch das Symbol für den Entwicklungsstand auf dem Land, wo mehr als drei Viertel der Bevölkerung leben. Dabei liegt die Analphabetenrate der Erwachsenen bei 48 Prozent. Mahatma Gandhi hat der Welt ein Beispiel von Gewaltfreiheit gegeben; doch der Haß zwischen Hindus und Moslems wird immer explosiver und blutiger.

Der Hinduismus, dem 80,4 Prozent der Inder zugerechnet werden, gilt als eine der tolerantesten Weltreligionen; doch auch unter den Hindus wächst eine fundamentalistische Bewegung, deren politischer Arm die radikal-nationalistische Bharatiya-Janata-Partei (BJP) ist. Das Land erlebt einen Modernisierungsschub und mit der Liberalisierung des Marktes ein beträchtliches Wirtschaftswachstum; davon profitieren allerdings nur die Reichen. So fallen in Bombay die Schatten modernster Wolkenkratzer auf die schlimmsten Elendsviertel. Mit einem gewissen Recht stellt sich Indien als die größte Demokratie der Welt dar; gleichzeitig aber ist mit dem Kastensystem die Ungleichheit der Menschen von Geburt an sozial institutionalisiert. Dazu kommt das Schicksal von 134 Millionen Kastenlosen, die sich selber Dalits nennen und denen die elementarsten Menschenrechte verweigert werden. Dieser weltweit größten, von Geburt an stigmatisierten und lebenslang diskriminierten Minderheit soll im folgenden die Aufmerksamkeit gelten. Die Dalits fügen sich nicht einfach mehr in ihr Schicksal und beginnen sich zunehmend auch politisch zu organisieren. Ein Zeichen dafür ist die Wahl von Frau Mayawati aus ihren Reihen im Juni 1995 zur Ministerpräsidentin des bevölkerungsreichsten Bundesstaats Uttar Pradesh. Allerdings wurde ihre Regierung schon im Oktober wieder gestürzt, weil ihr die BJP die Unterstützung entzog.

Das indische Kastensystem ist einer der gründlichsten Versuche in der Menschheitsgeschichte, Ungleichheit zwischen Menschen zu institutionalisieren<sup>1</sup>. Die Frage seiner Entstehung ist äußerst komplex und, wenn überhaupt, nur aus einem Zusammenspiel von ethnischen, religiös-kulturellen und sozioökonomischen Faktoren zu erklären. So wies schon Max Weber darauf hin, daß alle allgemeinen Sätze über den Hinduismus nur relativ richtig sind<sup>2</sup>. Der Ursprung der Kasten

geht 3500 Jahre zurück in die Zeit der Invasion des damaligen Indien durch die Arier. Diese unterwarfen die eingeborenen Stammesvölker und grenzten sich von ihnen durch eine starre soziale Ordnung ab, deren Unterscheidungsmerkmal ursprünglich die unterschiedlich helle oder dunkle Hautfarbe war. So bedeutet das Sanskrit-Wort Varna für Kaste auch Farbe. Neben der Versklavung der Ureinwohner scheint auch eine arbeitsteilige Gesellschaftsdifferenzierung in der Entstehung des Kastensystems eine Rolle gespielt zu haben. Das Wort Kaste wurde erst von den Portugiesen in Indien eingeführt.

### Das Kastensystem als institutionalisierte Ungleichheit

Das System, das sich zu einer erblichen, hierarchischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entwickelte, teilte die Bevölkerung in vier große Kasten ein: An ihrer Spitze stehen die Brahmanen als die Priesterkaste; dann folgen die adeligen Kschatriyas als die Kriegerkaste; die Waischya-Kaste umfaßt die Gewerbetreibenden und die Bauern. Zur vierten und niedrigsten Kaste der Schudras zählen die Arbeiter. Noch unter ihnen und außerhalb des Systems stehen die Kastenlosen, die jene Berufe ausüben mußten, die als unrein galten: Kadaverentferner, Abortreiniger, Straßenkehrer, Gerber usw. Zu dieser groben, hierarchischen Einteilung kommt eine regionale und berufsspezifische Ausdifferenzierung in Jatis genannte Unterkasten. So rechnet man mit über 4600 Jatis in den vier Hauptkasten, und auch die Kastenlosen sind in über 400 Untergemeinschaften eingeteilt.

Religiös wurde das Kastensystem zum einen begründet und legitimiert mit einer Ideologie von ritueller Reinheit und Unreinheit. Dabei sind in der hinduistischen Vorstellungswelt Plätze, Gegenstände und Personen – eben die Unberührbaren – mit einer ständigen Unreinheit behaftet. Dazu kam aus der hinduistischen Religion die Lehre von der Seelenwanderung und die mit ihr zusammenhängende Karma-Lehre, die besagt, daß der einzelne in der Kaste wiedergeboren wird, welche er sich in seinem früheren Leben durch sein Verhalten verdient hat. Darin wird schon deutlich, daß soziale und religiöse Ordnung in dem Kastensystem auf eine komplizierte Weise ineinander verschränkt sind. Der Hinduismus ist, der Begrifflichkeit von Max Weber folgend, eine Geburtsreligion. Eine Konversion zum Hinduismus ist kaum möglich, da man zu einer bestimmten Kaste gehören müßte, um Hindu zu werden. So schreibt Max Weber in seinen religionssoziologischen Aufsätzen zum Hinduismus: „Wer nicht zum Hindu geboren ist, bleibt – sein Glaube oder seine Lebenspraxis mögen sein wie immer – draußen, ein Barbar, dem der Zugang zu den Heilsgütern des Hinduismus, wenigstens dem Prinzip nach, versperrt ist.“<sup>3</sup> Insofern ist die auch in der christlichen Missionsgeschichte relevante Frage, ob das Kastensystem primär ein soziales oder ein religiöses Phänomen sei, nicht eindeutig zu beantworten.

Die Mobilität innerhalb des Kastensystems ist gering und bestenfalls in den mittleren Kasten gegeben. So heißt es in einem indischen Sprichwort, für einen Hindu sei es schwieriger, seine Kaste zu wechseln, als für einen Leopard den Flecken seines Fells<sup>4</sup>. Geschichtlich gab es immer wieder Protestbewegungen gegen das Kastensystem, die allerdings kaum Erfolg hatten. So griff etwa der Buddhismus die Kastenunterscheidungen im Namen der menschlichen Brüderlichkeit an. Die mittelalterliche Bhakti-Bewegung war eine spirituell fundierte Gleichheitsbewegung, die sich mit ebensowenig Erfolg gegen das Kastensystem richtete.

Die ersten christlichen Missionare wie Roberto de Nobili (1577–1656) akzeptierten das Kastensystem aus taktischen Erwägungen. Sie verstanden es mehr als eine soziale Ordnung, in etwa dem europäischen Ständewesen vergleichbar. Mit einer Bekehrung der Brahmanen, so hoffte de Nobili, würden auch Angehörige niedriger Kasten den christlichen Glauben annehmen. Deswegen erlaubte er den zum Christentum konvertierten Angehörigen höherer Kasten, ihre sozialen Bräuche und Symbole wie etwa die heilige Schnur beizubehalten. Er selbst lebte in einem bemerkenswerten Versuch von Inkulturation streng wie ein Brahmane. Allerdings war sich auch de Nobili bewußt, daß die diskriminierenden Aspekte des Kastensystems unvereinbar mit dem christlichen Verständnis von der Gleichheit aller Menschen waren. Ein anderer Grund für die Beibehaltung der Kastenunterschiede lag in der damaligen Missionstheologie, die primär auf die „Rettung der Seelen“ und nicht auf soziale Befreiung ausgerichtet war. Doch wie noch zu zeigen sein wird, fand damit das Kastensystem verhängnisvollerweise auch Eingang in die Kirche.

Die Briten akzeptierten im wesentlichen das Kastensystem und machten sich seine Strukturen zunutze, um Indien unter ihrer kolonialen Herrschaft zu halten. Dabei versuchten sie, die Unterstützung der oberen Kasten und der Landbesitzer zu gewinnen. Auch in ihrer Rechtsprechung richteten sie sich nach den Kastenregeln. Dabei war ihre Haltung in erster Linie von ihren eigenen politischen und wirtschaftlichen Interessen bestimmt. In den letzten Jahrzehnten vor der Unabhängigkeit unterstützten die Briten – allerdings wieder primär aus eigenen Interessen – die niederen Kasten und die Dalits.

Max Weber hat darauf hingewiesen, daß das Kastensystem nicht ein Produkt ökonomischer Bedingungen, sondern religiöser und kultureller Faktoren ist<sup>5</sup>. Deshalb wurde die marxistische Gesellschaftstheorie mit ihrer Zurückführung aller sozialen Phänomene auf die ökonomische Basis und die Produktionsverhältnisse der soziokulturellen Komplexität des Kastensystems nicht gerecht. So wandte die kommunistische Partei Indiens das Klassenschema zur Analyse der Gesellschaft an und schenkte den religiösen und kulturellen Aspekten gegenüber den ökonomischen keine hinreichende Aufmerksamkeit. Ihrer Auffassung nach mußten auch die Kasten im Klassenkampf verschwinden. Diese mechanische Anwendung der marxistischen Ideologie und ihre Geringschätzung des religiösen

Potentials erklärt, warum die Kommunisten die unteren Kasten in Indien nie wirklich gewinnen konnten.

Indien ist also keine Klassengesellschaft, sondern eine Kastengesellschaft. Die Kastenordnung ist nicht primär ein ökonomisches, sondern ein soziokulturelles Phänomen, das von einer religiösen Ideologie untermauert wird. Nicht übersehen werden soll, daß das Kastensystem auch positive Seiten wie etwa die Förderung von Solidarität innerhalb derselben Kaste und die Garantie einer gewissen sozialen Stabilität hat. Doch wenn man das Schicksal der Kastenlosen in den Blick nimmt, so stellt sich die Frage, ob dieses System überhaupt mit der menschlichen Würde und den Menschenrechten vereinbar ist. So bezeichnete Gandhi die Unberührbarkeit als einen „unauslöschlichen Makel“, mit dem der Hinduismus behaftet sei.

### Die Diskriminierung der Dalits

Für die Kastenlosen gibt es in der Tradition Indiens eine Mehrzahl von Bezeichnungen: Avarnas oder Pariahs sind die frühesten Namen, die ihnen beigelegt wurden. Mahatma Gandhi nannte sie in diesem Jahrhundert Harijans, was wörtlich „Kinder Gottes“ bedeutet, in manchen Gegenden Indiens aber auch uneheliche Kinder oder die Kinder von Tempelprostituierten bezeichnet und so von den Kastenlosen verständlicherweise als Name abgelehnt wurde. Unter der britischen Verwaltung wurden sie „depressed classes“ (unterdrückte Klassen) genannt. Heute werden sie amtlich als „scheduled castes“ (registrierte Kasten) bezeichnet. Diese Bezeichnung bezieht sich auf eine der indischen Verfassung nach der Unabhängigkeit beigefügte Liste von aufgrund ihrer Stellung im Kastensystem (Scheduled Castes, abgekürzt SC) oder ihrer Stammeszugehörigkeit (Scheduled Tribes, abgekürzt ST) benachteiligten Minderheiten, denen einige soziale Privilegien zugestanden wurden<sup>6</sup>. Sie selbst wählten unter ihrem charismatischen Führer Dr. Babasaheb Bhimrao Ambedkar (1891–1956) den Namen Dalits, was im Sanskrit wörtlich zerbrochen, zerschlagen, niedergetreten bedeutet. Darin fanden sie ihre Situation am besten ausgedrückt. Auch wenn sich in Indien dieser Name offiziell noch nicht durchgesetzt hat, soll er im folgenden verwendet werden.

Mahatma Gandhi beschrieb in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts die Situation der Dalits sehr eindrücklich so:

„Sozial geht es ihnen wie Leprakranken. Wirtschaftlich sind sie schlechter als Sklaven dran. Religiös wird ihnen der Zutritt zu Orten verweigert, die wir fälschlich ‚Gotteshäuser‘ nennen. Man verweigert ihnen, öffentliche Straßen, öffentliche Schulen, öffentliche Krankenhäuser, öffentliche Brunnen, öffentliche Wasserhähne, öffentliche Parks usw. unter gleichen Bedingungen zu benutzen wie die Kasten-Hindus. In einigen Fällen ist ihre Annäherung über eine bestimmte Entfernung hinaus ein soziales Verbrechen, und in anderen, zum Glück seltenen Fällen ist ihr bloßer Anblick eine Beleidigung. Für ihre Wohnung werden sie in die schlechtesten Viertel der Städte und Dörfer gedrängt, wo sie prak-

tisch keine soziale Versorgung bekommen. Rechtsanwälte und Ärzte, die Kasten-Hindus sind, werden sie nicht behandeln, so wie sie dies gegenüber anderen Mitgliedern der Gesellschaft tun. Brahmanen werden ihren religiösen Feiern nicht vorstehen.“<sup>7</sup>

Dieser auch heute noch zumindest auf dem Land zutreffenden Beschreibung wäre nur hinzuzufügen, daß die Situation der Frauen unter den Dalits noch einmal sehr viel schlimmer ist als die der Männer. Die traditionelle Diskriminierung der Frauen im Hinduismus macht sich für sie potenziert bemerkbar. Lange verbot man ihnen die Bekleidung ihres Oberkörpers. Für dieselben Arbeiten werden sie noch schlechter entlohnt als die Männer. Wie heuchlerisch die Regeln der Unberührbarkeit letztlich sind, zeigt auch die Tatsache, daß Dalit-Frauen immer wieder zu Opfern sexuellen Mißbrauchs durch die Männer aus den höheren Kasten werden<sup>8</sup>.

Die 134 Millionen Dalits sind neben den rund 70 Millionen Stammesangehörigen in Indien die größte Minderheit, die sozial diskriminiert, religiös ausgeschlossen und ökonomisch ausgebeutet werden. Viele von ihnen stehen als „bonded labourers“ in der in Indien noch verbreiteten Schuldknechtschaft. Die Ideologie der Unberührbarkeit könnte man als eine Verbindung von Apartheid und Sklaverei beschreiben. So leben 80 Prozent der Dalits unterhalb der Armutsgrenze, 85,3 Prozent sind Analphabeten. 1991 wurden in Indien 21362 Gewalttaten gegen Dalits von der Polizei offiziell registriert. Die wirkliche Zahl liegt bedeutend höher. In den Städten lassen sich zwar im öffentlichen Leben die Schranken der Unberührbarkeit aufgrund etwa der modernen Transportsysteme und der Industriearbeit nicht mehr streng aufrechterhalten. Doch in den Familien sind die Kastenschranken insbesondere in der Frage der Heirat auch heute unüberwindbar. Und wer ein Dorf in Südindien besucht, der stößt auch heute noch auf eine unsichtbare Mauer, die die Häuser der Kastenhindus von den Hütten der Dalits trennt. Zwischen den beiden Dorfteilen gibt es praktisch keine soziale Interaktion.

Mahatma Gandhi setzte sich im Zug der Unabhängigkeitsbewegung für eine Aufhebung der Unberührbarkeit ein, ohne allerdings das Kastensystem als solches in Frage zu stellen. Sein Ansatz war reformistisch in dem Sinn, daß er von den Kastenhindus eine Beendigung der Diskriminierung der Kastenlosen forderte. Damit sie sich in die Situation der Kastenlosen einfühlen können, schlug er den Kastenangehörigen vor, deren niedrige Arbeiten zu verrichten. In seiner Solidarisierung mit den Kastenlosen ging Gandhi sogar so weit, daß er sich wünschte, als Dalit wiedergeboren zu werden.

Anders als Gandhi vertrat B. R. Ambedkar, der große Führer der Dalit-Bewegung dieses Jahrhunderts, einen radikaleren Ansatz: „Der Kastenlose ist ein Nebenprodukt des Kastensystems... Nichts kann den Kastenlosen befreien außer der Zerstörung des Kastensystems.“<sup>9</sup> Er faßte seine Strategie in der Formel „Erziehe, agitiere, organisiere“ zusammen. Als brillanter Jurist wurde Ambedkar zum maßgeblichen Architekten der indischen Verfassung nach der Unabhängig-

keit. In der ersten unabhängigen Regierung war er Justizminister. Ambedkar wollte den Kampf für die Befreiung der Dalits im Rahmen der Verfassung führen, doch zunehmend erschien ihm der Einsatz von Gewalt unumgänglich. Bereits 1935 verkündete Ambedkar seine Trennung vom Hinduismus; nachdem er die Möglichkeit einer Konversion zum Christentum erwogen hatte, wandte er sich 1956 kurz vor seinem Tod mit 75 000 seiner Anhänger dem Buddhismus zu. Gegen den christlichen Glauben entschied sich Ambedkar, weil er entdeckte, daß sich die Kastenunterschiede auch innerhalb der Kirchen fortsetzten. In fast jedem Slum der indischen Städte findet sich heute an einer profilierten Stelle ein Porträt von Ambedkar. Er wurde zu einem kulturellen Symbol für den Freiheitskampf der Dalits.

In der indischen Verfassung von 1950, die die Gleichheit aller Bürger erklärt, wurde die Praxis der Unberührbarkeit verboten. So heißt es im Artikel 15: „Der Staat darf keinen Bürger aufgrund von Religion, Rasse, Kaste, Geschlecht, Geburtsort oder sonstigen Gründen diskriminieren.“ Gegen die Regeln der Unberührbarkeit wird allen Bürgern freier Zugang zu öffentlichen Plätzen und die freie Benützung von öffentlichen Brunnen, Wasserstellen und Badeplätzen garantiert. Artikel 17 erklärt: „Die Unberührbarkeit wird abgeschafft und ihre Praxis in jeglicher Form verboten.“ Wer dagegen verstößt, wird mit gesetzlichen Strafen belegt. Zumindest auf dem Papier garantiert die Verfassung also auch den Dalits Gleichberechtigung. Doch trotz der verfassungsmäßigen Garantien und der gesetzlichen Maßnahmen dauern die kastenbedingten Vorurteile, die Praxis der Unberührbarkeit und die Benachteiligung aufgrund von Kastenzugehörigkeit in Indien auch heute noch fort. So werden einflußreiche Positionen in Politik und Gesellschaft nach wie vor mehrheitlich von Angehörigen der Brahmanen-Kaste besetzt.

Der Staat wird von der Verfassung ermächtigt, besondere Maßnahmen zur Förderung der registrierten Kasten und Stämme zu ergreifen. Diese Minderheiten erhalten tatsächlich eine Reihe von Privilegien und staatlichen Hilfen, womit ihnen die Eingliederung in die Gesellschaft und ein sozialer Aufstieg ermöglicht werden soll<sup>10</sup>. So wird den Dalits ein Anteil von Freiplätzen in Schulen und Universitäten und auch eine feste Quote von Parlamentsabgeordneten und Beamtenstellen zugesichert. Allerdings klafft auch hier wieder ein Graben zwischen Recht und Wirklichkeit.

Darüber hinaus enthält ein diesbezüglicher Erlaß des Präsidenten aus dem Jahr 1950 die Einschränkung, daß keine Person, die sich zu einer anderen Religion als dem Hinduismus bekennt, als einer „registrierten Kaste“ zugehörig gelten kann. Begründet wurde dies damit, daß andere Religionen das Kastensystem nicht kennen. Damit blieben die Privilegien von vornherein auf Hindus eingeschränkt. 1956 allerdings wurden sie auch den Sikhs und 1990 den Buddhisten zuerkannt. Trotz vielfältiger Anstrengungen konnten die Christen und die Moslems bis

heute nicht erreichen, daß ihren Dalits der Status der „registrierten Kasten“ zugestanden wurde. Sie argumentierten dabei unter anderem damit, daß es sich hier um eine Diskriminierung auf Grund der Religionszugehörigkeit handle, die im Widerspruch zur in der Verfassung verbrieften Religionsfreiheit stehe.

Das Dalit-Problem ist nicht nur ein soziales, rechtliches und ökonomisches Problem, sondern es hat auch eine psychologische Dimension. Den Dalits wird von Kindheit an eingeimpft, minderwertige Menschen zu sein. So haben sie in aller Regel ein negatives Bild von sich selbst und tragen ein tiefsitzendes Gefühl der Schande in sich. Dieser Minderwertigkeitskomplex ist auch ein Grund dafür, warum nicht selten die wenigen Dalits, die den beruflichen Aufstieg geschafft haben, sich von ihren Mit-Dalits desolidarisieren. Eine andere Tragik ist, daß die Dalits in ihren eigenen Reihen eine Form von Kastensystem gebildet haben, das ihre Einheit untergräbt. So ist eine der grundlegenden Herausforderungen für die Dalit-Befreiungsbewegung, die Dalits einheitlich zu organisieren.

Mit diesen psychologischen Faktoren verbindet sich auch ein grundsätzliches Wahrnehmungsproblem der Dalit-Frage. Ein objektiver Standpunkt ist kaum möglich: Jede Innensicht des Problems aus der Perspektive eines Dalits wird immer die Sicht eines Betroffenen sein. Wer das Problem von außen wahrnimmt, wird trotz allen guten Willens kaum fähig sein, mitzufühlen, was es bedeutet, als Unberührbarer zu gelten.

### Das Christentum als Ausweg aus dem Kastensystem?

Die moderne Dalit-Bewegung hat ihre Ursprünge im 19. Jahrhundert, als unter den Dalits das Bewußtsein ihrer inakzeptablen Lebenssituation wuchs und sie gemeinsame Anstrengungen unternahmen, diese Situation zu verändern. Als ein Ausweg erschien ihnen die Bekehrung zu einer anderen Religion, die im Unterschied zum Hinduismus auf der Grundlage der Gleichheit aller Menschen aufbaut. So kam es um die Jahrhundertwende zu Massenbekehrungen zum Islam und zum Christentum. Bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs waren mehr als eine Million Dalits Christen geworden. Auch die ähnlich unterdrückten Stammesvölker wandten sich in größerer Zahl dem Christentum zu<sup>11</sup>. Während die indische Bevölkerung von 1872 bis 1931 um 71 Prozent zunahm, vervierfachte sich im selben Zeitraum die Zahl der Christen von 1,25 auf 6 Millionen<sup>12</sup>.

Heute zählen die Christen in Indien rund 22 Millionen; gemessen an der Gesamtbevölkerung bilden sie mit 2,6 Prozent nur eine kleine Minderheit. Davon gehören 1,7 Prozent zur katholischen Kirche. Eine Mehrheit von 55 Prozent aller indischen Katholiken lebt in den beiden südindischen Bundesstaaten Kerala und Tamil Nadu. Dagegen finden sich in den Bundesstaaten Nord- und Zentralindiens nur 4,6 Prozent der Katholiken. Man rechnet, daß mindestens zwei Drittel aller

Christen in Indien Dalits sind. Immer noch wird das Christentum als kultureller und gesellschaftlicher Fremdkörper empfunden, der die indische – sprich hinduistische – Identität gefährdet. Die katholische Kirche versucht durch ihr überproportional starkes Engagement im Erziehungs- und Gesundheitssektor ihre Stellung im Land zu rechtfertigen und zu sichern. So unterhält sie mehr als 7000 Grundschulen, 1800 höhere Schulen, 121 Hochschulen und dazu einige hundert Gewerbe- und Handwerkerschulen sowie Sonderschulen für Behinderte. Darin werden 2,5 Millionen junge Inder erzogen, von denen aber nur etwa die Hälfte Katholiken sind. Die katholischen Schulen genießen ebenso wie die Krankenhäuser im Vergleich zu den staatlichen Einrichtungen einen sehr viel besseren Ruf.

Von den Hindus wurden die Massenbekehrungen der Dalits zum Christentum sehr argwöhnisch beurteilt. Sie warfen den Dalits vor, nur aus materiellen Interessen die Religion gewechselt zu haben, und nannten sie verächtlich „Reis-Christen“. Doch die materiellen Anreize und Verbesserungen spielten nur eine untergeordnete Rolle. Nicht selten waren verstärkte Diskriminierungen die Folge der Bekehrungen. Auch wenn die Kirche im Erziehungs- und Gesundheitssektor für die Dalits neue Möglichkeiten bieten konnte, so ist insgesamt die materielle Verbesserung ihrer Situation nicht sehr erheblich gewesen. Dazu kam, daß nach der Unabhängigkeit die Dalits, die zum Christentum konvertierten, die Privilegien verloren, die ihnen noch als Hindus zugestanden wurden. Wichtig war demnach vor allem, daß die Dalits durch diesen Schritt zu einer neuen Würde und Selbstachtung zu finden hofften. Um so bitterer wurde für sie die Erfahrung, daß sie insbesondere in der katholischen Kirche auf die alten Kastendiskriminierungen in neuem Gewand stießen.

Es mag an ihrer hierarchischen Verfassung liegen, daß sich die katholische Kirche in Indien weitaus anfälliger für den Virus der Kastenordnung erwiesen hat als die verschiedenen protestantischen Kirchen. Wie schon angedeutet wurde, war die Trennung von Kastenangehörigen und Kastenlosen unter den Christen ein Erbe der frühen Missionierung im 16. Jahrhundert. Die katholischen Missionare sahen das Kastensystem nicht als eine religiöse, sondern eine soziale Institution an und beschlossen, innerhalb des Kastensystems zu arbeiten. Von einem soziologischen Standpunkt aus gesehen ist es nicht allzu verwunderlich, daß die Kastenordnung auch in die Kirche Eingang gefunden hat. Doch von der Predigt und der Praxis Jesu her gesehen ist es ein Skandal, daß die Dalits in der Kirche allein wegen ihres Dalitseins benachteiligt und diskriminiert werden. So kam es in den vergangenen Jahren zu Rekonversionen ganzer Gruppen christlicher Dalits zum Hinduismus oder zum Islam. Am deutlichsten wird das Problem der Diskriminierung der Dalits in der katholischen Kirche im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu. Dort sind 27 Prozent der Gesamtbevölkerung Dalits; in der katholischen Kirche bilden sie 65 Prozent aller Gläubigen. Anthony Raj SJ vom IDEAS-Centre in Madurai und Walter Fernandes SJ vom Indian Social Institute in New Delhi

haben umfangreiche Studien über die Diskriminierung der Dalits in der katholischen Kirche von Tamil Nadu angefertigt<sup>13</sup>. Dabei stellte sich heraus, daß auch heute noch in mindestens 50 Dörfern die Dalits in den Kirchen getrennte Plätze einnehmen oder auf dem Boden sitzen müssen. Zum Empfang der Kommunion müssen sie eine eigene Reihe bilden. Sogar auf den Friedhöfen werden noch Mauern zwischen den Gräbern der Dalits und der anderen aufgerichtet.

Wie verletzend die Zurücksetzungen sind, zeigt ein Beispiel, wo ein Priester einem Dalit-Jungen nicht erlaubte, in der Messe die Lesung vorzutragen. In einer anderen Kirche durften Dalit-Kinder nicht mit anderen im Chor singen. Kein Dalit wird ausgewählt, um bei der Fußwaschung in der Gründonnerstagsliturgie teilzunehmen. Viele Priester besuchen nur sehr selten Häuser von Dalits, und wenn sie es tun, dann lehnen sie ab, dort etwas zu essen oder zu trinken. Anthony Raj hebt hervor, daß darüber hinaus die Dalits von den Leitungspositionen in der Kirche fast völlig ausgeschlossen sind. Sie werden kaum in Priesterseminare oder Ordensgemeinschaften aufgenommen. So sind von den Priestern in Tamil Nadu nur drei Prozent Dalits.

Nun gibt es in der katholischen Kirche Indiens durchaus ein Bewußtsein dieses Problems. So heißt es in einer Erklärung der gesamtindischen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1982:

„Wir halten entschieden fest, daß die Kasten mit ihren Folgewirkungen von Diskriminierung und Kastenmentalität im Christentum keinen Platz haben. Hierbei handelt es sich tatsächlich um eine Verleugnung des Christentums, weil es unmenschlich ist. Die von Gott gegebene Würde und Gleichheit der menschlichen Person wird dadurch verletzt. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Deshalb hat jede menschliche Person ein Recht auf Würde und Achtung, deren Verweigerung eine Sünde gegen Gott und den Menschen ist.“<sup>14</sup>

Auf derselben Linie verabschiedete 1990 die Bischofskonferenz von Tamil Nadu ein Zehn-Punkte-Programm zur Herstellung der Gleichheit unter den Christen. Darin wird zum einen ein Ende der diskriminierenden Praktiken gegenüber den Dalits und zum anderen eine bessere Vertretung von Dalits in kirchlichen Entscheidungsgremien und Bildungseinrichtungen gefordert. Auch wenn an sozialen Förderungsmaßnahmen für die Dalits einiges geschehen ist, so blieben bis heute in der Kirche Tamil Nadus die diskriminierenden Strukturen intakt. Zur Charakterisierung dieser Strukturen legt sich die von der Theologie der Befreiung geprägte Kategorie der strukturellen Sünde nahe. Deshalb gründete 1989 Anthony Raj, der selbst ein Dalit ist, die Christliche Dalit-Befreiungsbewegung (DCLM für Dalit Christian Liberation Movement)<sup>15</sup>. Raj ist es gelungen, über 100 000 katholische Dalits in dieser Bewegung zu organisieren. In zahllosen Versammlungen in den Dörfern wurde versucht, mit Vorträgen und Straßentheater bewußtseinsbildende Arbeit unter den Dalits zu leisten. Nachdem die Bischöfe kaum etwas von ihren Erklärungen in die Tat umsetzten, versuchte DCLM durch Protestdemonstrationen und Formen zivilen Ungehorsams ihre Gleichberechti-

gung zu erkämpfen. Dabei kam es auch zu einigen gewalttätigen Zwischenfällen, die aber in der Polemik gegen die Bewegung übertrieben wurden.

In einer wachsenden Polarisierung warfen einige Bischöfe DCLM vor, marxistisch ideologisiert zu sein und über große Mengen ausländischen Geldes zu verfügen. Inzwischen war man auch in Rom auf dieses Problem aufmerksam geworden. 1992 wurde Anthony Raj auf Druck einiger Bischöfe von seinen Ordensoberen angehalten, als Präsident von DCLM zurückzutreten. Mit Professor Arockiasamy wurde ein Laie sein Nachfolger. Raj ist jetzt Präsident der „Dalit Liberation Federation“, einer Art Dachverband, in dem versucht wird, verschiedene, auch nichtchristliche Dalit-Bewegungen zusammenzuführen. Neben einer längerfristig angelegten Strategie wird für einen Erfolg der Dalit-Bewegung in der katholischen Kirche auch die Vertiefung der entstehenden Dalit-Theologie von Bedeutung sein.

### Auf dem Weg zu einer Dalit-Theologie

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung gab seit den 70er Jahren auch in Indien den Anstoß zu einer theologischen Auseinandersetzung mit den Fragen der Armut, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung<sup>16</sup>. Doch diese lateinamerikanische Theologie konnte nicht einfach auf den indischen Kontext übertragen werden, vor allem weil das Kastensystem und die daraus resultierende Diskriminierung der Dalits ein spezifisch indisches Problem ist, das nicht mit den sozioanalytischen Kategorien der lateinamerikanischen Situation erfaßt werden kann.

Der protestantische Theologe Arvind P. Nirmal, der als einer der bedeutendsten Vertreter einer Dalit-Theologie gilt, spricht von einem neuen theologischen Paradigma seit Anfang der 80er Jahre<sup>17</sup>. Er stellte die Grundzüge der Dalit-Theologie bei einer Indien-Tagung an der Evangelischen Akademie Bad Boll im Oktober 1993 vor. Eine Schlüsselbedeutung in dieser Theologie aus der Perspektive der Dalits hat für ihn die Dimension des Leidens:

„Wenn wir leiden, erkennen wir Gott. Diese Erfahrung bezeichnen wir als leidvolle Weise des Erkennens. Wenn wir das Leben der Dalits betrachten, muß anerkannt werden, daß sie unter Minderwertigkeit, Schmach, Ausgrenzung, Verachtung, Armut und zahlreichen anderen Benachteiligungen gelitten haben... Der Gott, den wir durch unser Leiden erfahren, ist der Gott, der wie wir selbst leidet. Unsere eigene Erfahrung des Leidens vereinigt uns mit dem Leiden Gottes. Unser Gott ist ein Gott der Dalits.“<sup>18</sup>

Dementsprechend sieht Nirmal auch Jesus in seiner Zuwendung zu den Nichtjuden und Sündern als einen Dalit. Das ausdrucksstärkste Symbol seines Dalitseins ist das Kreuz: hier ist Jesus der Gebrochene und Zerschlagene, der vor den Mauern der Stadt stirbt und sich von Gott verlassen erfährt – Erfahrungen, die dem Dalit-Bewußtsein in Indien entsprechen.

Ein weiterer, unverlierbarer Beitrag der Theologie der Befreiung für die theologische Hermeneutik ist die Einsicht, daß der soziale Standort das Verständnis der Heiligen Schrift wesentlich mitbestimmt. So hat die Option für die Armen auch eine hermeneutische Relevanz. Option für die Armen bedeutet in Indien in erster Linie eine Option für die Dalits<sup>19</sup>. Es ist überraschend, welche Entdeckungen sich ergeben, wenn in Indien die Bibel von unten, aus der Perspektive der Dalits gelesen wird. Dies verdeutlicht der bekannte, im Juli 1995 tödlich verunglückte katholische Theologe George Soares Prabhu SJ in seinem Beitrag zu einer Dalit-Theologie.

So geht Soares Prabhu von der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Nichtjuden und Sündern aus, deren Status im Judentum mit dem der Dalits in der hinduistischen Gesellschaft vergleichbar ist. Diese Mahlgemeinschaft ist ein Symbol für eine neue gesellschaftliche Ordnung und für die Überwindung der überkommenen Unterscheidung von rein und unrein<sup>20</sup>. Eindrücklich ist auch seine Auslegung der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen. Für einen Kasten-Hindu wäre es in der Tat völlig unvorstellbar, von einer Dalit-Frau einen Becher Wasser zu erbitten. Genau dies tut Jesus zum Erstaunen seiner Jünger. Ebenso setzt sich der barmherzige Samariter über alle Reinheitsregeln im Namen der Mitmenschlichkeit hinweg. Auch die Eucharistie, wo alle vom selben Brot essen und aus demselben Becher trinken, ist im Kontext Indiens ein revolutionäres Symbol dafür, daß die traditionellen Grenzen von Reinheit und Unreinheit überwunden sind. Schließlich mußte die frühchristliche Gemeinde nach der Auferstehung lernen, daß Gott in Jesus die Schranken zwischen rein und unrein, zwischen Juden und Nichtjuden aufgehoben hat. So ist aus den Paulusbriefen eine Schlüsselstelle für die Dalit-Theologie Gal 3, 28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

Protestantische und katholische Dalits sind gleichermaßen von Unterdrückung und Diskriminierung betroffen. So gibt es zunehmend auch ökumenische Ansätze in der Dalit-Bewegung. Dabei ist es insbesondere das Verdienst der Protestanten, das Anliegen auf eine internationale Ebene gebracht zu haben. Sie brachten es als eine Frage der Menschenrechte beim Weltrat der Kirchen ein, und als solche wurde es dann auch von den Vereinten Nationen aufgegriffen.

Das Dalit-Problem geht in Indien quer durch die verschiedenen Religionen hindurch. Deshalb ist es auch ein Thema, das den interreligiösen Dialog betrifft. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wurde im Dezember 1992 mit der vom Weltkirchenrat angestoßenen Gründung eines „Dalit-Solidaritätsprogramms“ gemacht. Zum ersten Mal in der Geschichte Indiens kamen hier Dalit-Führer hinduistischer, buddhistischer, sikhistischer, muslimischer und christlicher Religionszugehörigkeit zusammen. Inzwischen wurden im Rahmen dieses Dalit-Solidaritätsprogramms eine Reihe von regionalen Konferenzen und zwei nationale

Konferenzen für die Jugendlichen und die Frauen unter den Dalits durchgeführt. Konrad Raiser, Generalsekretär des Weltkirchenrats, besuchte im Oktober 1995 Indien und brachte dort die besondere Unterstützung des Weltkirchenrats für die Befreiung der Dalits zum Ausdruck. Er betonte aber, daß die Hauptinitiativen dafür von Indien selbst ausgehen müßten.

Michael Amaladoss hat unterstrichen, daß in Indien keine soziale Revolution möglich ist, wenn sie nicht das kulturelle und religiöse System mitberücksichtigt. Nur über den Weg einer Umformung der soziokulturellen Werte sei eine Veränderung in der Einstellung gegenüber den Dalits möglich. Der christliche Glaube hätte die Chance, auf das Denken, die Weltanschauung und die Motivationen einzuwirken, in denen diese Werte verwurzelt sind. Vor kurzem hat die katholische Kirche in Indien aus der christlichen Grundüberzeugung von der Schutzwürdigkeit allen menschlichen Lebens heraus eine sehr dezidierte Gegenposition zur neuen Abtreibungsgesetzgebung bezogen. Warum sollte dies nicht auch in der Dalit-Frage möglich sein, wo es um die Menschenrechte und die menschliche Würde von 134 Millionen geht? Um der Glaubwürdigkeit eines solchen Engagements willen müßten in einem ersten Schritt alle diskriminierenden Praktiken innerhalb der Kirche aufgehoben werden.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. Maliekal, *Caste in India today* (Madras 1980).

<sup>2</sup> M. Weber, Aufsätze zur RelSoziologie, Bd. 2 (Tübingen 1921) 6.

<sup>3</sup> Ebd. <sup>4</sup> Maliekal (A. 1) 12. <sup>5</sup> Weber (A. 2) 131.

<sup>6</sup> J. Kananaikil, *Constitutional Provisions for the Scheduled Castes* (New Delhi 1984).

<sup>7</sup> Zit. n. M. Amaladoss, *A call to community. The caste system and christian responsibility* (Gujarat 1994) 2f.

<sup>8</sup> M. Karlekar, *Some perspectives on the employment of Scheduled Caste women*, in: *Scheduled Castes and the struggle against inequality*, hg. v. J. Kananaikil (New Delhi 1983) 85 ff.; B. M. Leela Kunari, *Dalit Women. The black untouchable apartheid of India* (Vijayawada 1995); dieses kleine Buch wurde bei der Weltfrauenkonferenz in Peking vorgelegt.

<sup>9</sup> Maliekal (A. 1) 61. <sup>10</sup> Kananaikil (A. 6).

<sup>11</sup> Zu den Gemeinsamkeiten zw. d. Dalits u. d. Stammesvölkern, die sich selber Adivasis nennen: N. Minz, *Dalits u. Stammesvölker: Auf d. Suche nach einer gemeinsamen Ideologie*, in: *Ev. Missionswerk, Gerechtigkeit für alle. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie* (Hamburg 1995) 88–97.

<sup>12</sup> *Zur Gesch. d. chr. Dalit-Bewegung*: J. B. Webster, *The Dalit Christians. A history* (New Delhi 1992).

<sup>13</sup> A. Raj, *Children of a lesser God (Dalit Christians)* (Madurai 1992); die Studie v. W. Fernandes aus dem Jahr 1994 ist bis jetzt unveröffentlicht.

<sup>14</sup> Zit. n. Amaladoss (A. 7) XII.

<sup>15</sup> Auch unter d. prot. Christen gibt es eine Dalit-Befreiungsbewegung mit leicht umgestelltem Namen: CDLM (Christian Dalit Liberation Movement).

<sup>16</sup> *Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung*, hg. v. F. Wilfred (Freiburg 1988).

<sup>17</sup> Eine gute Auswahl von Texten prot. Theologen u. Theologinnen in: *Gerechtigkeit für alle* (A. 11).

<sup>18</sup> *Ev. Missionswerk in Südwestdtl., Informationsbrief* 3 (1994) 9.

<sup>19</sup> J. Massey, *Towards Dalit Hermeneutics. Re-reading the text, the history and the literature* (New Delhi 1995).

<sup>20</sup> G. Soares Prabhu, *The table fellowship of Jesus: its significance for Dalit Christians in India today*, in: Jeevadhara 22 (1992) 140 ff.