
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935- © E.Weber – E-mail: irenik@em.uni-frankfurt.de

Nr. 31 (2000)

Das Christentum in Kerala

Von

Jürgen Stein

Einführung

Nach der letzten indischen Volkszählung aus dem Jahre 1991 bekannten sich in Indien knapp 20 Mio. Menschen zum christlichen Glauben, was einem Bevölkerungsanteil von 2,34% entsprach. [1] Unter der Annahme, dass sich der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung nicht signifikant verändert hat, liegt unter Berücksichtigung des allgemeinen Bevölkerungswachstums die Zahl der indischen Christen gegenwärtig bei etwa 23 Mio. Hinsichtlich der Verteilung der Christen gibt es erhebliche regionale Unterschiede. Über die Hälfte leben in den vier südlichen Unionsstaaten Kerala, Tamil Nadu, Karnataka und Andhra Pradesh, eine weitere Konzentration liegt im Nordosten Indiens (Assam, Nagaland, Meghalaya, Mizoram und Manipur) vor, wo noch einmal gut 20% der Christen leben. In den anderen Landesteilen sind sie dagegen sehr viel weniger zahlreich vertreten.

Die mit Abstand meisten Christen innerhalb eines einzelnen Unionsstaates leben in Kerala, wo 1991 28,62% aller indischen Christen beheimatet waren. Gleichzeitig ist Kerala auch der Staat mit dem höchsten Anteil von Christen an der Gesamtbevölkerung: 1991 waren dies 19,36%. [2] Kerala ist jedoch nicht nur statistisch gesehen von herausragender Bedeutung für das indische Christentum,

sondern nimmt auch kirchen- und sozialgeschichtlich eine Sonderstellung ein. So kann das Christentum in diesem südwest-indischen Unionsstaat auf eine Tradition zurückblicken, die bis in die ersten Jahrhunderte n. Chr. reicht und im Laufe der Zeit eine verwirrende Vielfalt unterschiedlicher konfessioneller und sozialer Gruppen hervorgebracht hat, die im indischen Kontext einzigartig ist. In der folgenden Darstellung soll ein Überblick über die Kirchengeschichte Keralas gegeben werden, der die große Komplexität christlicher Gruppen in der Gegenwart aus der historischen Entwicklung heraus verstehbar machen soll. Dabei werden sowohl die verschiedenen konfessionellen Gruppen bzw. die verschiedenen Kirchen als auch die gesellschaftlichen Gruppen berücksichtigt, die keineswegs immer identisch sind. Der Darstellung ist eine chronologische Vorgehensweise zu Grunde gelegt, von der nur im Falle kleiner Abspaltungen von größeren Kirchen abgewichen wird, die unabhängig vom Zeitpunkt ihrer Entstehung im Anschluss an ihre Ursprungskirche beschrieben werden.

Das syrische Christentum in Kerala: die Anfänge

Obwohl die Anfänge des syrischen Christentums in Kerala weitgehend im Dunkeln liegen, handelt es sich zweifellos um die älteste noch existierende christliche Gemeinschaft in Indien. Es ist durchaus möglich, dass bereits im 2. oder 3. Jh. n. Chr. syrische Christen an der indischen Südwest- bzw. Malabarküste landeten, Handelskolonien gründeten und vielleicht auch Mission unter der indigenen Bevölkerung betrieben. Erst ab dem 6. Jh. n. Chr. sind christliche Gruppen allerdings historisch einwandfrei nachweisbar. Dennoch sind die früher datierten Entstehungssagen trotz ihres unsicheren historischen Gehalts von großer Bedeutung für das Selbstverständnis der syrischen Christen der Gegenwart und sollen daher kurz beschrieben werden.

Die Ursprungssagen der syrischen Christen

Die syrischen Christen besitzen zwei populäre Ursprungssagen. Die erste Sage führt die Entstehung der Gemeinschaft auf den Apostel Thomas zurück, der im Jahre 52 n.Chr. an der Malabarküste - im heutigen Kerala - gelandet sein soll und dort sesshafte Juden bzw. nach einer anderen Tradition eine Gruppe von Nambudiri-Brahmanen zum Christentum bekehrt haben soll. Von dieser Sage gibt es zahlreiche Variationen, schriftlich sind diese allerdings erst ab dem 16. Jh. belegt, als sich die ersten katholischen Missionare für die Geschichte der syrischen Christen zu interessieren begannen. [3] Diese Sagentradition dient in erster Linie dazu, das indische Christentum direkt mit dem jesuanischen Wirken zu verknüpfen, indem es als unmittelbare Folge der Aussendung der Apostel verstanden wird. Aus diesem Grund bezeichnen sich die syrischen Christen auch als St. Thomas Christen oder Thomas-Christen. Der Hinweis auf eine solch ehrwürdige Herkunft ist für die syrischen Christen bis heute gesellschaftspolitisch von großer Relevanz, um den eigenen hohen Status in der Gesellschafts-

ordnung Keralas ätiologisch absichern zu können. Die Existenz ätiologischer Sagen zur Begründung der eigenen gesellschaftlichen Stellung bzw. der gesellschaftlichen Ansprüche ist ein Merkmal der indischen Gesellschaft im Ganzen. [4]

Die zweite Tradition zur Entstehung des syrischen Christentums besagt, dass im Jahre 345 n. Chr. der syrische Händler Thomas von Cana mit 72 judenchristlichen Familien nach Cranganore in Kerala kam, um dort sesshaft zu werden. [5] Diese Tradition mitsamt ihrer Variationen ist für die gesellschaftliche Binnenstruktur der Gemeinschaft von größter Bedeutung. Die syrischen Christen sind bis heute in zwei endogame Gruppen unterteilt, die sogenannten Southists bzw. (in Malayalam) Tekkumbhagar sowie die numerisch größere Gruppe der Northists bzw. Vatakkumbhagar. Beide Gruppen behaupten ihre jeweilige Überlegenheit in der gesellschaftlichen Hierarchie Keralas, wobei das gesellschaftliche Umfeld den Anspruch der Southists eindeutig bestätigt. Die Southists manifestieren ihr Überlegenheitsgefühl durch die Behauptung, sie seien die Nachfahren der legitimen syrischen Frau des Thomas von Cana, die in der südlichen Hälfte Cranganores lebte, während die Northists die Nachkommen einer zweiten Frau des Thomas, eventuell einer Konkubine oder einer weiteren Ehefrau nach dem Tod der ersten, seien, die aus der indigenen Bevölkerung stammte. Die Northists behaupten in der Regel das genaue Gegenteil, um ihrerseits eine reinrassige Herkunft zu proklamieren. [6] Zur Unterstützung der jeweiligen Versionen existieren zahlreiche Publikationen von Mitgliedern der beiden Gemeinschaften. [7] Einige sozial dominante Familien unter den Northists benutzen darüber hinaus die Aposteltradition zur Ableitung ihrer Abstammung und sehen sich als Nachkommen der von dem Apostel konvertierten Brahmanen. [8] Diese Familien begründen mithilfe dieser Tradition ihre exponierte Stellung in der sozialen Binnenstruktur der Northist-Gemeinschaft. Insgesamt zeigt sich also, dass die Relevanz der Sagen weniger in ihrem historischen Gehalt, als vielmehr in ihrer ätiologischen Funktion zu suchen ist. [9]

Erstes schriftliches Zeugnis

Der erste historisch gesicherte Hinweis auf die Existenz einer christlichen Gemeinschaft in Südindien stammt aus dem 6. Jh. n. Chr. Es handelt sich dabei um die *Christian Topography* des Cosmas Indicopleustes, einem griechischen Händler, der Mitte des 6. Jh. n. Chr. in Alexandria lebte und der nestorianischen Kirche angehörte. [10] Cosmas erwähnt dabei mehrere Orte in Indien, die in der Forschung zum Teil eine sehr unterschiedliche Zuordnung erfuhren. Einigkeit herrscht aber darüber, dass mit 'Male', einem mit dem Pfefferanbau in Verbindung gebrachten Ort, die Malabar-Küste gemeint ist. 'Kaliana' wird entweder mit Quilon an der Malabarküste oder gelegentlich auch mit Kalyani in der Nähe von Bombay identifiziert. Cosmas zeichnet das Bild einer fest etablierten christlichen Gemeinschaft persischer Immigranten. Auf autochthone Christen liefert der Text keinen Hinweis. Da der Klerus Cosmas zufolge von Persien aus einge-

setzt wurde, gehörten diese Christen offenbar der nestorianischen bzw. ostsyrischen Kirche an. Daher könnte durchaus auch ein Zusammenhang zu der sogenannten Nestorianermission bestehen, die im 5. Jh. begonnen hatte und neben China auch Indien erreichte. Alle späteren Quellen weisen ebenfalls auf eine Verbindung der südindischen Christen zur ostsyrischen Kirche hin. Aus einem Brief des nestorianischen Patriarchen Isho Yahb III. aus dem 7. Jh. geht z.B. hervor, dass der Metropolit von Riwardeshir für die Aufrechterhaltung der episkopalen Sukzession in Indien verantwortlich war. [11]

Kupferplatten von der Malabarküste

Archäologische Hinweise auf die Existenz von Christen in Indien im ersten nachchristlichen Jahrtausend finden sich lediglich in Form von einigen Kupferplatten, die den Christen umfangreiche Privilegien durch den lokalen Herrscher garantieren. So berichteten die Portugiesen im 16. Jh. von Kupferplatten, auf denen diejenigen Privilegien festgehalten seien, die den von Thomas von Cana im 4. Jh. nach Indien geführten Christen zugestanden wurden. Diese Kupferplatten verschwanden jedoch zu Beginn des 17. Jh. und konnten seither nicht wiederentdeckt werden. Es existiert lediglich eine portugiesische Übersetzung durch einen gebildeten Juden, von der allerdings angenommen werden muss, dass dieser über die mündlichen Traditionen der indischen Christen informiert war und sich primär an diesen orientierte, um der Erwartungshaltung der portugiesischen Auftraggeber zu gerecht zu werden. Deshalb ist zu vermuten, dass diese Platten niemals existierten, sondern mit den im Folgenden beschriebenen "Quilon-Platten" identisch waren. [12]

Die sogenannten "Quilon-Platten", die zu Beginn des 19. Jh. im Dutch Record Room in Cochin wiederentdeckt und danach dem Metropoliten der syrischen Kirche übergeben wurden, bestehen aus zwei Sammlungen zu je drei Kupferplatten, von denen jeweils eine fehlt. [13] Eine Datierung der Platten anhand der Materialbeschaffenheit ist nicht möglich. Zudem haben paläografische Untersuchungen ergeben, dass es sich bei den Platten um Abschriften der Originalplatten handeln muss. [14] Dennoch kann aus dem Inhalt der Platten auf das Ende des 9. Jh. als Entstehungszeit geschlossen werden. Zum einen stimmen nämlich die erwähnten Herrscher mit historisch verbürgten Regenten überein, zum anderen besteht ein signifikanter Bezug zu einem syrischen Manuskript aus dem 18. Jh., das auf Grundlage mündlicher Überlieferung über die Ansiedlung von Christen in Quilon durch namentlich genannte syrische Kirchenväter im Jahre 823 berichtet. [15] Zumindest einer dieser Kirchenväter ist auch als Adressat der gewährten Privilegien auf den Kupferplatten erwähnt.

Die erste Sammlung der Kupferplatten [16] stattete die Christen mit weitreichenden Privilegien, wie dem Wiegemonopol und der Verwaltung des königlichen Siegels, aus. [17] Zudem bekamen sie einige Vertreter niedriger Kasten zur Pflege ihres Kirchenareals zugeteilt. [18] Die zweite Sammlung gesteht nicht nur den Christen, sondern auch den Juden und den Manigrammam (oder Ma-

nigrammakkar) Privilegien zu, wobei die beiden letzteren Gemeinschaften sowie eine königliche Miliz zum Schutz der Christen verpflichtet werden. Zudem werden die Grenzen der den Christen gewährten Ländereien fixiert und es wird ihnen für dieses Gebiet volle Gerichtsautonomie gewährt. [19]

Die Inschriften lassen also auf eine christliche Gemeinschaft in Quilon schließen, die einerseits fest etabliert war und hohes gesellschaftliches Ansehen genoss, andererseits recht verletztlich war, so dass sie durch andere Gruppen geschützt werden musste. Dies deutet darauf hin, dass diese christliche Siedlung noch relativ jung war, was mit dem oben erwähnten syrischen Manuskript aus dem 18. Jh. korrespondiert, welches das Jahr 823 als Zeitpunkt der Ansiedlung nennt. Das große Interesse an einem Schutz der Christen sowie die Übertragung verantwortungsvoller Aufgaben innerhalb des Gemeinwesens lässt vermuten, dass die Christen auf Grund besonderer Fähigkeiten, etwa auf mathematischem oder wirtschaftlichem Gebiet, dem lokalen Herrscher äußerst nützlich erschienen. Das Verfügungsrecht über Mitglieder unterer Kasten zeigt zudem, dass die Christen mit solchen Kasten nicht gleichgesetzt wurden, sondern großes soziales Prestige besaßen.

Eine weitere Kupferplatte, die im Besitz der Juden von Cochin ist, gewährt dieser Gemeinschaft ähnliche Privilegien wie den Christen, die Datierung der Platte ist allerdings höchst unsicher. [20] Schließlich existiert noch eine Kupferplatte, die einem Iravi Korttan von Cranganore umfangreiche Privilegien gewährt und ihn zum Führer aller Händler ernennt. [21] Allerdings bestehen Zweifel, ob es sich bei dem Adressaten wirklich um einen Christen handelt. Zudem werden auch hier völlig verschiedene Datierungen vom 3. über das 8. bis zum 14. Jh. vorgenommen. [22]

Hinweise aus dem 9. bis 15. Jahrhundert

Aus der Zeit zwischen dem 9. und 13. Jh. existieren keine Quellen, die über die Situation der Christen in Indien Auskunft geben. Allerdings besagt eine mündliche Überlieferung, die im Gebiet nördlich von Cochin zu lokalisieren ist, dass es ab dem 9. Jh. zu Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden auf der einen und Muslimen auf der anderen Seite um die Kontrolle des Handels in dieser Region kam, in deren Folge die Christen in andere Gebiete der Westküste auswichen. Dies könnte erklären, warum die Portugiesen im 16. Jh. die Handelszentren im Küstenbereich weitgehend unter muslimischer Kontrolle vorfanden, während die Christen ihren Handel vom Hinterland aus betrieben. [23]

Ab dem Ende des 13. Jh. liegen zahlreiche Berichte über die indischen Christen von europäischen Reisenden vor. So besuchte Marco Polo unter anderem Quilon, wo er auf einige Christen und Juden stieß. [24] Die meisten Berichte stammen von europäischen Mönchen, die nach der Gründung einer franziskanischen und dominikanischen Missionsgesellschaft durch Papst Innozenz III. Mitte des 13. Jh. nach Indien kamen. [25] In den Beschreibungen der Mönche werden die indischen Christen des Öfteren als Nestorianer bezeichnet und der Häresie be-

zichtigt. Die gesellschaftliche Situation der Christen wird sehr unterschiedlich dargestellt. Während einige Berichte die Christen als bedeutungslose und verfolgte Minderheit beschreiben, entwickeln andere das Bild von einer wohlhabenden und dominanten Händlergemeinschaft. Dies ist ein Indiz dafür, dass die soziale und ökonomische Situation der Christen im jeweiligen lokalen Kontext sehr unterschiedlich war. Leider ist aus den Berichten selten eindeutig ersichtlich, an welchen Orten sich die Missionare aufhielten. Den Kontakt zur Kirche des Ostens hielten die Christen an der Malabarküste kontinuierlich aufrecht und gewährten dieser auch das Recht zur Einsetzung der Bischöfe. [26]

Der portugiesische Einfluss auf die Thomas-Christen Keralas im 16. Jh.

Aufgrund einer im Mittelalter in Europa sehr populären Legende, die auf die Existenz eines mächtigen christlichen Königs in Indien verwies, [27] waren die Portugiesen um Vasco da Gama bei ihrer Ankunft an der Malabarküste zu Beginn des 16. Jh. nicht überrascht, auf Vertreter eines östlichen Christentums in Gestalt der Thomas-Christen zu treffen. Die Thomas-Christen waren zu diesem Zeitpunkt eine sehr wohlhabende und einflussreiche Gemeinschaft, hatten allerdings einen Teil des Pfefferhandels an Muslime abtreten und sich von einigen Küstenplätzen in das Hinterland zurückziehen müssen. Zudem waren sie auf die Gunst der lokalen Rajas angewiesen. Eine Protektion durch die portugiesischen Glaubensgeschwister war in dieser Lage durchaus attraktiv, um die eigene soziale und ökonomische Stellung neu abzusichern. Umgekehrt war auch den Portugiesen daran gelegen, einen Rückhalt in der lokalen Bevölkerung zu besitzen, um die Sicherheit ihrer gerade entstehenden Forts und Fabriken zu erhöhen. Bereits im Jahre 1502 unterstellten sich die Thomas-Christen dem Schutz der Portugiesen, die dies als Unterwerfung unter ihre Oberlehensherrschaft interpretierten. [28]

Die ursprüngliche ethnische Differenz zumindest eines Teils der Thomas-Christen aufgrund ihrer syrischen Abstammung war zu Beginn des 16. Jh. nicht mehr wahrnehmbar. Auch im Hinblick auf ihr Brauchtum waren die Christen ein fester Bestandteil der Gesellschaft der Malabarküste. Der kirchliche Ritus entsprach bis auf wenige lokale Besonderheiten der Tradition der ostsyrischen Kirche, die gesamte Liturgie wurde in syrischer Sprache rezitiert. [29] Das liturgische Amt oblag einem ostsyrischen Bischof, über alle weiteren Angelegenheiten in der Kirche bestimmten allerdings Archidiakone, die aus dominanten Familien unter den Thomas-Christen stammten. [30]

Da die ostsyrische Kirche der römisch-katholischen als nestorianisch und damit häretisch galt, konnten Konflikte nicht ausbleiben. Knapp 100 Jahre lang trat der latent schwelende Konflikt allerdings nicht offen zu Tage. Obwohl die Thomas-Christen nicht gewillt waren, sich dem Papst an Stelle ihres syrischen Patriarchen zu unterstellen, waren sie sich der politischen Bedeutung eines guten Verhältnisses zu den Portugiesen sehr bewusst. Daher stellten sie mehrfach eine Anerkennung des Papstes in Aussicht und hofften darauf, dass die Portugiesen

gar nicht erst den Versuch unternehmen würden, Änderungen im Ritus und der in Leitung der Kirche zu erzwingen. In der ersten Hälfte des 16. Jh. funktionierte diese Strategie nicht zuletzt deshalb sehr gut, weil die jeweiligen syrischen Bischöfe unter den Portugiesen wohlwollend gesehen waren. [31] Später wuchsen jedoch aus mehreren Gründen die Spannungen. Zum ersten nahm in der katholischen Kirche nicht nur die Intoleranz gegenüber Nichtchristen, sondern auch gegenüber schismatischen oder häretischen Strömungen in der eigenen Religion stark zu. Zum zweiten engagierten sich nun die Jesuiten, deren Missionseifer sehr ausgeprägt war, verstärkt unter den Thomas-Christen. Zum dritten führte eine Spaltung in der ostsyrischen Kirche zu großer Verwirrung hinsichtlich der Einsetzung legitimer Bischöfe in Indien.

Bis 1597 konnte sich ein indischer Bischof in seinem Amt behaupten, nach dessen Tod verhinderten die Portugiesen aber, dass ein neuer Bischof für Indien aus Mesopotamien entsendet wurde. [32] Alexis de Menezes, seit 1595 Erzbischof von Goa und ein Verfechter der tridentinischen Orthodoxie, hatte sich nämlich zum Ziel gesetzt, die Thomas-Christen zum Gehorsam gegenüber Rom zu verpflichten. Zu diesem Zweck berief er 1599 die Synode von Diamper ein, bei der die Thomas-Christen in die römische Kirche zwangsintegriert wurden. [33] Die Synode hatte eine vollständige Anpassung der theologischen Doktrin, der Liturgie und zum Teil auch des kulturellen Brauchtums an die römisch-katholische Tradition, niedergelegt im Tridentinum, sowie eine Neuordnung der kirchlichen Struktur der Thomas-Christen zum Ziel. Aus den Schriften der Thomas-Christen wurden alle diejenigen Texte verbannt oder korrigiert, die in den Augen der katholischen Kirche auf nestorianischen Irrtümern beruhten. Auch die Liturgie wurde von solchen vorgeblichen Irrtümern gereinigt, jedoch weitgehend in der traditionellen Form und in syrischer Sprache belassen, da Menezes um den hohen emotionalen Bedeutungsgehalt des Ritus wusste. [34]

Die Entstehung der katholischen Gemeinschaft mit lateinischer Liturgie

Die Jesuiten wurden im Bereich der Malabarküste im 16. Jh. nicht nur unter den Thomas-Christen aktiv, sondern engagierten sich auch unter den Fischerkasten der Mukkuvans und Arayans. Diese Mission ist eng mit dem Namen Xavier Francis verbunden, einem jesuitischen Pionier in Indien, dessen missionarische Aktivitäten vom lokalen Cera-Herrscher in Quilon toleriert wurden. [35] Später wurde auch von Dominikanern und Karmeliten Mission betrieben. Die missionierten Fischerkasten verfolgten von Beginn an die in der römischen Kirche übliche lateinische Liturgie und unterlagen einer intensiven Betreuung durch die Kurie, die dort bis in die Mitte des 20. Jh. ausschließlich europäische Bischöfe einsetzte. [36] Auch wenn kein Zweifel daran besteht, dass die katholische Gemeinschaft Keralas mit lateinischer Liturgie vollständig aus diesen Fischerkasten heraus entstanden ist, [37] behauptet ein Teil dieser Gemeinschaft, dass sie aus latinisierten Thomas-Christen hervorgegangen sei. [38] Diese Legende ist wieder als Versuch zu deuten, den sozialen Status der Gruppe durch eine würdi-

ge Ursprungslegende aufzuwerten. Heute gehören etwa 1,5 Mio. Christen der *römisch-katholischen Kirche*, welche die lateinische Liturgie verfolgt, an, was einem Anteil von etwas mehr als 30% an der Gesamtheit der Katholiken Keralas entspricht. [39] Sie sind in eigenen Diözesen organisiert und damit strikt von den syrischen Katholiken getrennt. Zentren der Kirche sind Varapuzha (Verapoly), Alappuzha (Alleppey), Kozhikode, Kochi, Kollam, Vijayapuram und Thiruvananthapuram (Trivandrum).

Die Spaltung der Thomas-Christen im 17. Jh.

Die Zwangsintegration der Thomas-Christen in die katholische Kirche durch die Synode von Diamper verschärfte den Konflikt zwischen beiden Seiten weiter. [40] Die Archidiakone der Thomas-Christen, die unter den syrischen Bischöfen im weltlichen Bereich volle Entscheidungsgewalt in der Kirche besaßen, mussten zwangsläufig in Konflikt mit den jesuitischen Erzbischöfen geraten. Der Konflikt kulminierte 1653 schließlich in der Lossagung nahezu aller Thomas-Christen von der römischen Kirche im sogenannten Koonen-Kreuz-Eid und der Konsekration ihres Archidiakons zum Metropolit mit dem Titel Mar Thoma I. [41] Der Papst entsandte daraufhin eine Delegation von Karmeliten-Mönchen als Vermittler. Diesen gelang es, fast zwei Drittel der Thomas-Christen zurückzugewinnen, so dass es zu einer Spaltung der Gemeinschaft kam, die 1657 endgültig besiegelt war und bis heute Bestand hat.

Die Syro-Malabar-Kirche

Nach der Vertreibung der Portugiesen und aller katholischen Geistlichen von der Malabarküste durch die Holländer zwischen 1661 und 1663 stand dem zur katholischen Kirche zurückgekehrten Teil der Thomas-Christen kurzzeitig ein indischer Bischof vor. Schnell gewannen jedoch die Karmeliten ihren Einfluss in der Kirche zurück und setzten erneut europäische Bischöfe aus den eigenen Reihen ein. Das Konkordat zwischen Holland und Portugal 1698 erneuerte zudem das Recht des portugiesischen Königs zur Einsetzung der Erzbischöfe an der Malabarküste, die der König ausschließlich unter den Jesuiten auswählte. Damit waren gleich drei Machtfaktoren in der syrisch-katholischen Kirche wirksam: die Jesuiten, die Karmeliten sowie die indischen Archidiakone. Die Karmeliten wurden von der Kurie, den Holländern sowie auch den syro-katholischen Christen gegenüber den Jesuiten deutlich bevorzugt, so dass die Jesuiten allmählich an Einfluss verloren.

Die Karmeliten übten ihr Patronat über die syro-katholischen Christen noch bis zum Ende des 19. Jh. aus. Dabei kam es immer wieder zu Konflikten, die vor allem die Einsetzung von Bischöfen und Priestern betrafen. Die katholischen und die orthodox gebliebenen Thomas-Christen pflegten weiterhin intensive Kontakte, die gelegentlich zu Übertritten von Teilgruppen in die jeweils andere Kirche führten. Sogar eine Vereinigung entweder außer- oder innerhalb der ka-

tholischen Kirche wurde erörtert. Letztlich scheiterten aber alle diese Versuche. Dafür waren weniger dogmatische Unterschiede verantwortlich, als vielmehr die Furcht von dominanten Familien in beiden Kirchen vor einem Machtverlust im Falle der Wiedervereinigung. Statt dessen rangen die syro-katholischen Christen nach langwierigen Verhandlungen 1887 Rom das Zugeständnis ab, das Patronat durch westliche Ordensgemeinschaften zu beenden und die Leitung der Kirche in indische Hand zu geben. 1896 wurde der erste indische Bischof geweiht. 1923 kreierte Papst Pius XI. schließlich die Kirchenprovinz Syro-Malabar, seitdem besitzt die *Syro-Malabar-Kirche* den Status einer unierten Kirche. Die Kirche hält in ihrem Ritus im Großen und Ganzen an der auf der Synode von Diamper festgesetzten Liturgie fest. Diese wird als 'chaldäisch' bezeichnet, da es sich um die ursprünglich nestorianisch geprägte Liturgie der Thomas-Christen handelt, die aber im Sinne des Konzils von Chalcedon (451) dahingehend geändert wurde, dass die Bestreitung der Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus (hypostatische Union), die Grundlage nestorianischer Theologie ist, dyophysitisch korrigiert wurde.

Heute besteht die Kirche aus über 3 Millionen Mitgliedern und stellt damit ca. 63% der Katholiken Keralas. [42] Zentren der Kirche sind Changanacherry, Kanjirapally, Kottayam, Palai, Ernakulam, Irinjalakuda, Kothamangalam, Mananthvady, Palakkad (Palghat), Thalasseri (Tellicherry), Thamarassery und Thrissur. [43]

Die Church of Trichur und die nestorianische Kirche

Die syro-katholische Kirche erfuhr Ende des 19. Jh. eine bis heute wirksame Abspaltung. Ausgangspunkt war die Entsendung eines Bischofs durch das mit Rom unierte Patriarchat in Mesopotamien im Jahre 1874 mit dem Ziel, die syrische Kirche Indiens von der Herrschaft durch europäische Missionsbischöfe zu befreien. Obwohl die Kurie dieses Ansinnen nur drei Jahre später unterband, verweigerten einige syro-katholische Christen im Gebiet von Trichur die Rückkehr zur römischen Kirche. Die Kirche ist heute als *Church of Trichur* bzw. *Chaldean Syrian Church of the East* bekannt und besitzt etwa 25000 Mitglieder. [44] Als der (nicht mit Rom unierte) nestorianische Patriarch in Mesopotamien 1907 für diese Kirche einen eigenen Bischof entsandte, kam es zu einer weiteren Spaltung. Diejenigen Kirchenmitglieder, welche die Autorität des nestorianischen Bischofs anerkannten, lösten sich von der Church of Trichur und bildeten eine eigene Kirche, die heute als *nestorianische Kirche* bekannt ist. Diese Kirche hat allerdings nur wenige tausend Mitglieder, die ebenfalls vorwiegend in Trichur (Trissur) leben. [45]

Die Entwicklung der von Rom unabhängigen syrischen Kirche

Schon bald nach der Lossagung von der römisch-katholischen Kirche wandten sich die orthodox gebliebenen syrischen Christen mit der Bitte um geistliche

Leitung an die Patriarchen der Ostkirchen. Ab 1665 schickte der jakobitische Patriarch der syrischen Nationalkirche in Diabekr (auch: Dijar Bakr) [46] Bischöfe, die von den Thomas-Christen als geistliche Oberhäupter bereitwillig akzeptiert wurden. Offensichtlich spielte es dabei keine Rolle, dass damit theologisch ein radikaler Wandel vollzogen wurde. Während die Liturgie zumindest vor der Einflussnahme der katholischen Kirche an der nestorianischen Kirche in Mesopotamien und damit in christologischer Hinsicht dualistisch orientiert war, wurde sie von nun an von einer christologisch monophysitisch orientierten Kirche bestimmt. [47] Die Thomas-Christen zeigten sich an solchen theologischen Auseinandersetzungen offensichtlich wenig interessiert. Für sie war es viel eher von Bedeutung, überhaupt eine geistliche Leitung zu besitzen, für die es in den eigenen Reihen offenbar keine Grundlage gab. Die kirchenpolitische Führung hatten dagegen weiterhin die eigenen Archidiakone inne.

Die syrische Kirche, im Folgenden aufgrund ihrer liturgischen Neuorientierung *jakobitische Kirche* genannt, wurde im 18. Jh. von neuen Konflikten erschüttert. [48] Neben dem oben erwähnten spannungsreichen Verhältnis zur syro-katholischen Kirche lieferte die Nachfolgeregelung für das Amt des Archidiakons, das in einer Verwandtschaftslinie weitervererbt wurde, vermehrt Anlass zu Streitigkeiten. Zudem war auch das Verhältnis zwischen den Archidiakonen und den aus Syrien entsandten Bischöfen sehr konfliktreich, da sich die Bischöfe häufig nicht auf ihre liturgischen Aufgaben beschränkten und direkt in die Kirchenpolitik eingriffen. Erneute Unruhe entstand zu Beginn des 18. Jh., als der Patriarch von Babylon [49] den Versuch unternahm, durch die Entsendung eines Bischofs die Thomas-Christen wieder von der syrischen Nationalkirche der Jakobiten zu trennen. Die dadurch hervorgerufene Spaltung der jakobitischen Kirche konnte jedoch nach einigen Jahren überwunden werden.

Als Ende des 18. Jh. die Entsendung von Bischöfen aus Syrien nur noch unregelmäßig erfolgte, wuchs die Machtfülle des indischen Kirchenoberhauptes, also des Archidiakons, weiter an, der sich nun als Metropolit bzw. Metran bezeichnete. Die Nachfolgeregelung für diese Metropoliten war jedoch mehr denn je von Auseinandersetzungen unter konkurrierenden Familien innerhalb der Kirche geprägt. Da diese Familien bestrebt waren, sich Unterstützung von außen, vor allem durch den Patriarchen in Syrien, britische Missionare oder auch den britischen Residenten, zu sichern, kam es zu einem sehr unübersichtlichen Machtkampf, der zu mehreren, bis heute sichtbaren Auf- und Abspaltungen führte. Diese sollen im Folgenden beschrieben werden.

Thozhiyoor Sabha

Die Gründung dieser eigenständigen Kirche jakobitischer Prägung ist letztlich auf einen der zahlreichen Konflikte zwischen einem aus Syrien entsandten Bischof und dem indischen Archidiakon bzw. Metropolit zurückzuführen. [50] Der aus Syrien entsandte Bischof Mar Gregorios ordnete 1772 Mar Kurilos, der in Konkurrenz zum damaligen Archidiakon Mar Dionysios treten sollte.

Sowohl der Raja von Cochin als auch die Holländer verweigerten jedoch Mar Kurilos die Anerkennung, so dass er zur Flucht in den britischen Teil von Malabar nach Thozhiyoor (Toliyur) gezwungen war. Die dortige Gemeinde akzeptierte seine Autorität und löste sich damit von der jakobitischen Kirche, so dass sich eine eigene Kirche mit eigener bischöfliche Sukzession und eigener Verfassung entwickelte. Die Kirche, die sich als *Thozhiyoor Sabha* bezeichnet, [51] benutzt eine Liturgie in syrischer Sprache.

Das Verhältnis dieser Kirche zum syrischen Patriarchen und den anderen syrischen Gruppen ist schwer durchschaubar. Interessant ist aber, dass die Bischöfe dieser Kirche aufgrund ihrer allseits akzeptierten episkopalen Sukzessionslinie in der jakobitischen wie in der Mar Thoma Kirche [52] häufig zur Bischofsweihe als Ersatz für die Weihe durch den syrischen Patriarchen herangezogen wurden. Häufig geschah dies im Rahmen der im letzten Abschnitt erwähnten Streitigkeiten um die legitime Sukzession eines Metropoliten oder im Falle eines Zerwürfnisses mit dem syrischen Patriarchen. [53] Die Thozhiyoor Sabha besteht heute lediglich aus etwa 5000 Mitgliedern. [54]

Übertritte von der jakobitischen Kirche zur anglikanischen Missionskirche

1795 verloren die Holländer ihren Einfluss an der Malabarküste an die Briten. Damit begann für die syrischen Christen eine Phase der Zusammenarbeit mit dem britischen Residenten in Cochin sowie mit Missionaren von der anglikanischen Church Missionary Society (CMS). Die CMS nahm ihre Arbeit in Kerala 1816 auf und wurde unter dem Namen 'Mission of Help' bekannt. [55] Ziel war es, einerseits den Einfluss des Katholizismus in Kerala zurückzudrängen und andererseits das als ehrwürdig empfundene Erbe des syrischen Christentums zu bewahren und weiter zu befördern. Zu diesem Zweck befreite der britische Resident die Thomas-Christen u.a. von ihrer Abgabepflicht gegenüber den lokalen Rajas und versorgte sie mit hohen Posten in der Kolonialverwaltung. Gleichzeitig drängte er jedoch die Missionare der CMS dazu, die jakobitische Kirche kirchenpolitisch durch einen aktiven Eingriff in ihren Ordinationsprozess mitzukontrollieren. Die Missionare lehnten dieses Ansinnen jedoch ab, da sie sich in interne Angelegenheiten der Thomas-Christen so wenig wie möglich einmischen wollten, was ihrem Ansehen äußerst förderlich war. Ihre Hauptaufgabe sahen die Missionare darin, am Aufbau von Bildungseinrichtungen, wie Schulen oder einem theologischen College, das in Kottayam entstand, mitzuwirken. Diese Arbeit blieb nicht ohne Wirkung auf die Thomas-Christen. So begann der Klerus, die Ehelosigkeit aufzugeben, Bilder wurden aus den Kirchenräumen entfernt und Bibellesungen erfolgten auf Malayalam. 1835 kam es dann aber zu einer Verschlechterung des Verhältnisses zwischen den Missionaren und der jakobitischen Kirche, da ein Teil der Missionare nicht mehr gewillt war, die in ihren Augen gegen das Evangelium gerichtete Liturgie und das traditionelle Brauchtum der Thomas-Christen weiter zu tolerieren. Nachdem ein letzter Vermittlungsversuch durch den Bischof von Madras scheiterte, beschloss die Führung

der jakobitischen Kirche 1836 die Aufkündigung jeglicher Zusammenarbeit mit der CMS. Ein Teil der syrischen Christen, der sehr eng mit den Missionaren zusammengearbeitet hatte, entschloss sich allerdings zu einem Übertritt zur CMS und akzeptierte auch die dort verfolgte Liturgie der Church of England. Die Nachkommen dieser Konvertiten bilden heute eine Teilgruppe der protestantischen Church of South India [56], besitzen jedoch ein eigenes Identitätsbewusstsein, das sie sozial eng an die syrischen Christen anderer Konfessionen bindet.

Mar Thoma Kirche

Der Einfluss der protestantischen Missionare führte nicht nur zum Übertritt einiger Thomas-Christen zur CMS, sondern rief auch innerhalb der jakobitischen Kirche Reformkräfte auf den Plan, die sich für eine stärkere Orientierung an dem vom Apostel Thomas gelehrteten Glauben einsetzten. [57] Daraus entwickelte sich ein erneuter innerkirchlicher Konflikt, bei dem es letztlich jedoch weniger um dogmatische Inhalte, als vielmehr um einen kirchenpolitischen Machtkampf ging. Der Konflikt entzündete sich daran, dass sich ein Vertreter des Reformflügels, Mathew Athanasios, 1843 direkt vom syrischen Patriarchen als Mar Athanasios zum Bischof weihen ließ und sich in der Folge die Unterstützung weiterer Teile der Jakobiten sicherte, womit er den bisherigen Metropoliten, Mar Dionysios IV., fast vollständig entmachtete.

Die Lage änderte sich jedoch, als sich der syrische Patriarch dazu entschloss, Mar Athanasios seine Unterstützung wieder zu entziehen und sich auf die Seite der konservativen Kräfte innerhalb der jakobitischen Kirche, jetzt vertreten durch Mar Dionysios V., zu stellen. 1875 reiste Patriarch Peter selbst nach Malabar und exkommunizierte Mar Athanasios. Zudem nahm er eine weitreichende Neugliederung der jakobitischen Kirche vor, die seinen eigenen Einfluss vergrößern und die Vormachtstellung des Metropoliten beenden sollte, indem dessen Kompetenzen beschränkt und auf ein neugeschaffenes Gremium, die 'Syrian Christian Association', übertragen wurden. Dies bot später Anlass für neue, schwerwiegende Konflikte. [58] Zunächst einmal zeigte sich die Fraktion des Mar Dionysios V. aber loyal gegenüber dem Patriarchen, da es ihr nun möglich war, unter Berufung auf dessen höchste Autorität die fehlende Legitimität des reformistischen Metropoliten, nun Mar Thomas Athanasios, als geistlichem Oberhaupt der jakobitischen Kirche durch britische Rechtsorgane bestätigen zu lassen. Mithilfe dieses Urteils klagte die patriarchentreue Fraktion daraufhin Kirchenbesitz vom Reformflügel ein. Dies führte 1889 zur endgültigen Abspaltung der Reformer von der jakobitischen Kirche und der Bildung der 'Mar Thoma Evangelistic Association', die sich später als *Mar Thoma Kirche* bezeichnete. [59] Diese zu Beginn eher kleine Kirchenorganisation konnte sich im Laufe der Zeit fest etablieren und gründete zahlreiche theologische Colleges, eröffnete Ashrams und betrieb auch erfolgreiche Missionsarbeit.

Die Mar Thoma Kirche entwickelte eine eigene, protestantisch beeinflusste Liturgie und beansprucht für sich, damit zum apostolischen Glauben des Heiligen

Thomas zurückgekehrt zu sein. Die Weihe ihrer Bischöfe ließ diese Kirche zu Beginn von den Bischöfen der Thozhiyoor Sabha vornehmen, da diese in einer gültigen Sukzessionslinie mit dem syrischen Patriarchat verbunden waren. Die Kirche bewahrte einen engen Kontakt zur anglikanischen Missionskirche, der auch Bestand hatte, als diese 1947 Teil der Church of South India wurde. Diese als 'conciliary unity' bezeichnete Verbindung beinhaltet u.a. die geistliche Betreuung von Mitgliedern der je anderen Kirche in solchen Gebieten, in denen nur eine der beiden Kirchen mit eigener Pastoralstruktur vertreten ist. [60]

Die Mar Thoma Kirche besitzt auffällig viele Mitglieder, die außerhalb Keralas leben, vor allem in Delhi, Bombay, am persischen Golf, in Malaysia sowie in Kanada. Da die Gemeinschaft sehr stark um Endogamie unter ihren Mitgliedern bemüht ist, hat sich ein weltweites Kommunikationsnetz zur Förderung von Ehereinrichtungen unter den Kirchenmitgliedern entwickelt. Die Kirche besitzt insgesamt sechs Bischöfe und etwa 600000 Mitglieder weltweit. Zentren in Kerala sind Kottayam, Alappuzha und Kollam. [61]

Die St. Thomas Evangelical Church

Die Mar Thoma Kirche konnte ihre Einheit bis auf eine Ausnahme wahren. Nachdem 1961 ein Kirchenmitglied (K. N. Daniel) von der Kirche exkommuniziert wurde, gründeten dessen Anhänger eine eigene Kirche, die *St. Thomas Evangelical Church*. Dazu weihten sie in Eigenregie zwei Bischöfe. Offiziell führten dogmatische Differenzen zu diesem Schisma, allerdings haben persönliche Konflikte und Kompetenzstreitigkeiten unter dominanten Kirchenvertretern sicherlich ebenfalls eine Rolle gespielt. [62] Statistische Angaben zum Umfang der Gruppe und ihrem Zentrum in Kerala liegen nicht vor.

Die Spaltung der jakobitischen Kirche in 'Metran's Party' und 'Bava's Party'

Die Ausweitung der eigenen Kompetenzen innerhalb der jakobitischen Kirche, die der jakobitische Patriarch Peter 1875 vorgenommen hatte, löste dort neue schwere Konflikte aus. Bis 1910 konnte eine Eskalation noch vermieden werden, da der Metropolit Mar Dionysios V., der seine kirchenpolitische Macht gegen den Willen des Patriarchen behaupten konnte, den Patriarchen dadurch zu besänftigen wusste, dass er ihm weiterhin das Recht zur Weihe von Bischöfen und anderen Geistlichen zugestand. Noch 1909 bestätigte der neue Patriarch Abdalla die Ernennung eines zuvor von ihm geweihten Bischofs zum Metropoliten mit dem Titel Mar Dionysios VI. Zum folgenreichen Bruch zwischen dem Patriarchen und dem Metropoliten kam es 1910 bei einem Besuch des Patriarchen in Kerala. Als eine vom Metropoliten einberufene Synode die Kompetenzen des Patriarchen ohne vorherige Beratung mit diesem strikt auf den geistlichen Bereich einschränkte, exkommunizierte der Patriarch 1911 Mar Dionysios VI. und setzte an seiner Statt einen neuen Metropoliten an die Spitze der 'Syrian Christian Association'. Dieser Vorgang führte eine Spaltung in der jakobitischen

Kirche herbei, die bis in die Gegenwart hinein fortwirkt. Der das Primat des Patriarchen anerkennende Teil bezeichnete sich als *Bava's Party* oder *Patriarch's Party* bzw. benutzte weiterhin den Namen *Malankara Jacobite Syrian Church*, die Anhänger von Mar Dionysios VI. wurden zur *Metran's Party* bzw. zur *Syrian Orthodox Church* (auch *Malankara Syrian Orthodox Church*). [63]

Die Weihe von Bischöfen sowie die Einsetzung der Metropolen erfolgte in der *Bava's Party* weiterhin durch den Patriarchen. Der Patriarch setzte auch die von seinem Amtsvorgänger 1875 vorgenommene Neugliederung der Kirche in die Realität um, durch die die politische Macht innerhalb der Kirche auf mehrere Bischöfe, die nun alle als Metropolen bezeichnet wurden, übertragen wurde. Diese Metropolen bildeten gemeinsam die 'Syrian Christian Association', die für die Kirchenleitung verantwortlich war. [64]

Für die *Metran's Party* war das Problem einer gültigen Bischofsweihe dagegen wesentlich schwieriger zu lösen. [65] Die Vertreter dieser Fraktion wendeten sich in ihrer Not an den Vorgänger des amtierenden Patriarchen Abdalla mit Namen Abdul Massih, der im Jahre 1905 vom türkischen Sultan unter mysteriösen Umständen seines Amtes enthoben worden war. Die *Metran's Party* vertrat nun den Standpunkt, dass die geistliche Autorität des ehemaligen Patriarchen von der Amtsenthebung nicht betroffen sei und lud ihn bereits 1912 nach Kerala ein, wo er nicht nur einige Bischöfe weihte, sondern auch allem Anschein nach auf Bitten der *Metran's Party* das Amt eines *Catholicos* neu schaffte. Durch dieses Amt sollte eine völlige Unabhängigkeit vom syrischen Patriarchen erreicht werden, dessen geistliche Führerschaft zwar weiter formal anerkannt wurde, dem jedoch alle Kompetenzen inklusive des Rechts auf die Bischofsweihe entzogen wurden. Da Mar Dionysios VI. seine Kompetenzen als Metropolit zunächst einmal behielt, blieb der Wirkungsbereich des *Catholicos* bis zum seinem Tod im Jahre 1934 auf den geistlichen Bereich beschränkt. Danach wurden dem *Catholicos* auch die Befugnisse des Metropoliten übertragen, womit er eine uneingeschränkte Machtfülle innerhalb der Kirche besaß. [66] Der *Catholicos* setzte zur Leitung der Diözesen Bischöfe ein, die nun als Metropolen bezeichnet wurden. Die Kirchenverwaltung übernahm die 'Malankara Association', die zudem eine neue Verfassung für die *Metran's Party* bzw. *Syrian Orthodox Church* erarbeitete. [67]

Das Verhältnis von *Bava's* und *Metran's Party* war über viele Jahrzehnte hinweg von einem Rechtsstreit um den Kirchenbesitz geprägt, da sich beide Fraktionen als einzig legitimer Nachfolger der ehemals geeinten Kirche sahen. Zunächst wurde dieser Streit vor den lokalen District Courts der Briten, nach 1947 dann vor dem High Court Keralas und schließlich dem nationalen Supreme Court ausgetragen. Aufgrund der Schwierigkeit der Materie so hatten die Richter etwa über den kanonischen Status des ehemaligen Patriarchen Abdul Massih zu befinden ist es nicht verwunderlich, dass die Entscheidungen der einzelnen Instanzen sehr unterschiedlich ausfielen. Zwischen den Prozessen kam es immer wieder zu Versuchen einer außergerichtlichen Einigung, die aber zunächst kein Ergebnis brachten. Dies änderte sich erst durch den Beschluss des Supreme

Courts im Jahre 1958, welcher der Metran's Party den gesamten Kirchenbesitz zuerkannte. [68] Daraufhin unterwarfen sich die Metropolen der Bava's Party kollektiv dem Catholicos und die 'Syrian Christian Association' wurde Teil der 'Malankara Association'. Da die siegreiche Partei zu keinerlei Zugeständnissen bereit war, regte sich zwar sofort Widerstand gegen diese Vereinigung auf Seiten der Verlierer, die in einer 'Antiochan Movement' ihren Ausdruck fand. Als dann aber 1964 der syrische Patriarch nach Kerala kam, um den neuen Catholicos in sein Amt einzusetzen, schien die Kirchenspaltung endgültig überwunden zu sein. [69]

Eine wirkliche Aussöhnung zwischen den beiden Parteien fand jedoch nie statt, so dass es 1975 erneut zum Bruch kam. Waren die Vertreter der Bava's Party ohnehin schon verstimmt darüber, dass die Metran's Party Änderungen an den für sie anstößigen Artikeln der 1934 erlassenen Verfassung kategorisch ausschloss, so eskalierte der Streit über die Frage nach der Position des Catholicos. Nach Meinung der Metran's Party saß der Catholicos nämlich auf dem 'Apostolischen Stuhl des Ostens' (Apostolic Throne of the East), was in den Augen der Bava's Party eine unerhörte Anmaßung und eine Degradierung des syrischen Patriarchen darstellte. Mitglieder der Bava's Party wendeten sich daher an den Patriarchen und ersuchten ihn um Unterstützung beim Aufbau einer eigenen Kirchenvereinigung. Der Patriarch, der den mühsam hergestellten Kirchenfrieden nicht leichtfertig gefährden wollte, bat den Catholicos um Klärung des Sachverhalts. Der Catholicos war jedoch zu keinerlei Kompromiss bereit und sagte sich vollständig vom Patriarchen los. Die darauf folgende Suspendierung durch den Patriarchen ignorierte der Catholicos vollständig. Der Patriarch setzte seinerseits einen eigenen Catholicos ein, weihte weitere Bischöfe und betrieb die Bildung der 'Malankara Jacobite Association' als Gegenpol zur 'Malankara Association' der Metran's Party. Damit war die Trennung in zwei orthodoxe Kirchen in Kerala mit je eigenen Bischöfen, Catholicos und Verwaltungsgremien endgültig vollzogen. [70] Dieser Bruch löste sofort einen neuen Rechtsstreit um den Kirchenbesitz aus, der 1980 dadurch ein Ende fand, dass ein Urteil des Supreme Courts die Unmöglichkeit einer gerichtlichen Entscheidung konstatierte und eine außergerichtliche Lösung des Konflikts innerhalb der syrisch-christlichen Gemeinschaft selbst anmahnte. [71]

Geographisch betrachtet gehören die orthodoxen Christen der nördlichen Regionen Keralas überwiegend der Bava's Party an, Zentren sind Chingavanom, Mullanthuruthy, Perumbavoor und Kothamangalam. Die zentralen und südlichen Regionen unterstützen dagegen mehrheitlich die Metran's Party, deren Zentren Kottayam, Kollam, Niranam und Thumbamon sind. Beide Gemeinschaften besitzen zusammen etwa 1 Million Mitglieder. [72]

Die Syro-Malankara-Kirche

Im Jahre 1930 schloss sich eine Teilgruppe der Bava's Party unter der Führung des syrischen Bischofs Mar Ivanios nach mehrjährigen Verhandlungen mit der

Kurie der römisch-katholischen Kirche an. Die Kirchenmitglieder wurden in einer eigenen Diözese organisiert, die von Mar Ivanios geleitet wurde, der zum Erzbischof von Trivandrum ernannt wurde. Die Kirche bekam von Rom die Erlaubnis, eine eigene, syro-malankarisch genannte Liturgie zu verfolgen und trägt deshalb den Namen *Syro-Malankara-Kirche*. Sie besitzt ähnlich wie die Syro-Malabar-Kirche den Status einer mit Rom unierten Kirche. Die Kirche besteht heute aus etwa 300000 Mitgliedern. [73] Zentren sind neben Thiruvananthapuram (Trivandrum) die Orte Tiruvalla und Sultan Bathery. [74]

Die Liturgie der Syro-Malankara-Kirche ist an diejenige der jakobitischen Kirche angelehnt und unterscheidet sich daher deutlich von der Liturgie der ebenfalls mit Rom unierten Syro-Malabar-Kirche, die - wie oben bereits - dargelegt an der Liturgie der syrischen Kirche Keralas vor ihrer Hinwendung zum jakobitischen Patriarchen von Antiochien orientiert und daher eher nestorianisch geprägt ist. Zusammen mit der lateinischen Liturgie, die in den auf die Missionstätigkeit des 17. Jh. zurückgehenden Gemeinden der römisch-katholischen Kirche verfolgt wird, existieren also drei verschiedene Liturgieformen unter den Katholiken Keralas.

Protestantische Mission im 19. Jh. und die Entstehung der Church of South India
Im Gebiet des heutigen Keralas waren drei protestantische Missionsgesellschaften aktiv: Die London Missionary Society (LMS), die vor allem vom britischen Kongregationalismus getragen wurde, die Church Missionary Society (CMS), hinter der von der Erweckungsbewegung geprägte Anglikaner standen, sowie die vom württembergischen Pietismus beeinflusste Baseler Mission (BM). Um gegenseitige Konkurrenz zu vermeiden, nahmen alle Missionsgesellschaften im Rahmen eines sogenannten 'comity agreement' indienweit eine Gebietsaufteilung vor, die auch in Kerala praktiziert wurde.

Die LMS war im Rahmen dieses Abkommens für den südlichen Teil des damaligen Prinzenstaates Tranvancore-Cochin, also das Gebiet von Kap Comorin bis nach Quilon, zuständig, dessen südlicher, tamilisch sprechender Teil heute zu Tamil Nadu gehört. Die LMS nahm ihre Arbeit bereits 1806 auf und war in den ersten Jahrzehnten fast ausschließlich unter den Nadars, oder Shanars, erfolgreich. Die gesellschaftliche Position dieser hauptsächlich im tamilischen Sprachgebiet lebenden Kaste zu Beginn des 19. Jh. ist schwer bestimmbar. Einerseits galt die Kaste, deren traditioneller Beruf im Palmanzapfen bestand, im gesellschaftlichen Umfeld als nicht dem Shudra-Stand der Varna-Ordnung zugehörig, andererseits hob sie sich deutlich von den als unberührbar geltenden Kasten, wie den Pariahs, ab. Durch die Teilkonversion zum Christentum gewann die Kaste deutlich an sozialem Prestige und besitzt heute großen gesellschaftlichen Einfluss. [75] Die Übertritte zum Christentum geschahen in der Regel in Form von Gruppenkonversionen, d.h. lokale Kastengruppen oder Teilgruppen konvertierten kollektiv. Nach 1836 traten auch einige syrische Christen zu dieser Missionskirche über. Ab 1860 ereigneten sich unter den am meisten degradierten Kasten der Pariahs, Pulayas und Kuravars neue Gruppenkonversionen, die am gesellschaftlichen Status der Konvertiten jedoch nur wenig zu verändern

mochten. Zu Beginn des 20. Jh. hatte die Missionskirche der LMS etwa 60000 Mitglieder. [76]

Die CMS, die für den nördlichen Teil Travancores sowie das Cochin-Gebiet zuständig war, konzentrierte sich zunächst im Rahmen der 'Mission of Help' auf die syrischen Christen. Der Missionsstützpunkt in Alleppy wendete sich allerdings bald auch Nichtchristen zu und taufte 1821 die ersten Hindu-Konvertiten. Als 1836 die Kooperation zwischen der CMS und den syrischen Christen zerbrach, schlossen sich einige Thomas-Christen wie oben bereits erwähnt der CMS an. Die CMS widmete sich nun ganz der Mission von Nichtchristen und war dabei vor allem bei den sogenannten 'Hill Tribes' (Bergstämmen) der zu Travancore-Cochin gehörenden Bergregionen der Western Ghats sowie den als unberührbar geltenden Pulayas erfolgreich. Mäßigen Erfolg verzeichneten die Missionare zudem unter den Ezhavas, einer Kaste mit einem den weiter südlich lebenden Nadars vergleichbaren gesellschaftlichen Status. In den 80er Jahren des 19. Jh. hatte die Mission etwa 16000 Mitglieder, wobei etwa die Hälfte aus Pulayas und ein weiteres Viertel aus syrischen Christen bestand. [77]

Die BM, die ab 1834 vor allem in South Kanara (heute Karnataka) tätig war, dehnte ihre Arbeit auch auf British Malabar aus, das sich nördlich an Travancore anschloss und heute zu Kerala gehört. Die BM war insbesondere bei der Shudra-Kaste der Billavas erfolgreich, die allerdings hauptsächlich in Karnataka und kaum in British Malabar vertreten war. In British Malabar stammten die Konvertiten dagegen aus unterschiedlichen Kasten. Die Konvertiten mussten allen Kastenbräuchen entsagen, wenn sie Teil der christlichen Gemeinschaft werden wollten. [78] Die Gemeinschaft wuchs nur langsam, da die Missionare großen Wert auf Schriftkenntnis vor einer Taufe legten und allein deshalb Übertritte ganzer Kastengruppen kaum vorkamen. Zu Beginn des 20. Jh. gehörten der BM insgesamt erst etwa 8000 Mitglieder an. [79]

In der ersten Hälfte des 20. Jh. entstanden die ersten Zusammenschlüsse von Missionskirchen, bei denen z.B. die Missionskirche der LMS Teil der 1908 gegründeten South India United Church wurde. Die Missionare zogen sich zudem schrittweise aus der Kirchenleitung zurück. Im Jahre 1947 kam es schließlich zum Zusammenschluss von nahezu allen protestantischen Missionskirchen in der Church of South India (CSI). In Kerala war die CSI zunächst in drei Diözesen unterteilt: Die Diözese Süd-Kerala, die identisch mit dem Missionsgebiet der LMS war, die Diözese Madhya- (oder Zentral-) Kerala, die den Großteil des Missionsgebietes der CMS umfasste, sowie die Diözese Nord-Kerala, welche die Gebiete der BM und eines kleinen Teils der CMS sowie ein Gebiet mit christlichen Immigranten einschloss. Die Diözese Nord-Kerala ist auf Grund dieser Konstellation in drei Distrikte mit getrennten Verwaltungen unterteilt. Von der Diözese Madhya-Kerala wurde kürzlich eine neue Diözese Ost-Kerala abgespalten, die fast ausschließlich von den christlichen 'Hill Tribes' gebildet wird. Insgesamt gehören den vier Diözesen etwa 500000 Mitglieder an. [80]

Die sozialen Spannungen innerhalb der Madhya Kerala Diözese der CSI, insbesondere zwischen Mitgliedern niedrigkastiger Herkunft und solchen mit syrisch-orthodoxem Erbe, führten 1966 zum Austritt einer kleinen Gruppe niedrigkastiger Kirchenmitglieder unter Führung von Rev. V. J. Stephen. Die neugegründete Kirche, die sich als *CMS Anglican Church* bezeichnet, versucht sich als rechtmäßige anglikanische Kirche Indiens darzustellen und fordert die rechtliche Anerkennung als Nachfolgekirche der CMS Missionskirche. Sie hat deshalb einen 'Anglican Trust' gegründet, der Kirchenbesitz von der CSI einklagen soll. Die Kirche wird allerdings von der anglikanischen Kirche Großbritanniens nicht anerkannt. Die Kirche hat heute etwa 5000 Mitglieder. [81]

Weitere christliche Kirchen

Neben den bisher beschriebenen christlichen Gemeinschaften existieren noch zahlreiche weitere, in der Regel sehr kleine christliche Gruppen in Kerala. Sie können an dieser Stelle aufgrund des lückenhaften Forschungsstandes lediglich benannt, jedoch nicht im Detail beschrieben werden. [82]

An erster Stelle sind die *Pfingstbewegungen (Pentecostal Churches)* zu nennen, die gegenwärtig einen enormen Zulauf in ganz Indien zu verzeichnen haben, der sich allerdings im Wesentlichen aus Christen anderer Konfessionen und nicht aus Neukonvertiten anderer Religionen rekrutiert. Daher werden die Pfingstbewegungen von den etablierten Kirchen als große Bedrohung empfunden. In Kerala sind Pfingstbewegungen bereits seit 1909 aktiv, präsentierten sich aufgrund von Streitigkeiten unter ihren Führern allerdings nie als Einheit. Zu den Pfingstbewegungen ist auch die aus Amerika stammende *Church of God* zu rechnen.

Die *Heilsarmee (Salvation Army)* hat in Kerala über 500 Wohlfahrtseinrichtungen gegründet, die Anzahl ihrer Kirchenmitglieder ist dagegen sehr gering. Die *Church of Brethren* hat seit 1895 ein Zentrum in Tiruvalla. Die Gemeinschaft der *Siebenten-Tags-Adventisten (Seventh Day Adventists)*, deren indisches Hauptquartier sich in Pune befindet, ist seit 1915 in Kerala vertreten, vor allem in Trivandrum, Kottayam, Kottarakara und Pathanamthitta. Die *Zeugen Jehovas (Jehovah's Witnesses)* sind ebenfalls in beschränktem Maße in Kerala aktiv. Es existiert auch eine kleine eigenständige Gemeinschaft von *Lutheranern*, die nicht Teil der CSI wurde.

Schließlich entstanden noch einige lokale Kirchen, die auf die Initiative von Einzelpersonen zurückgehen. Zu nennen sind hier die *Church of Vidwankutty* bzw. *Kanneet Unarvu Sabha*, die Mitte des 19. Jh. von einem Priester nach seinem Ausschluss aus der anglikanischen Kirche gegründet wurde, die *Church of God of Cheramar* bzw. *Cheramar Daiva Sabha*, gegründet von einem Pulaya Christen mit dem Ziel der sozialen und spirituellen Erhebung seiner Kaste, [83] sowie die *God's Church of Visible Salvation* bzw. *Pratyaksha Raksha Daiva Sabha*, die ein Paraya-Christ als Reaktion auf Kastendiskriminierungen im Christentum gründete.

Das soziale Gefüge in den Kirchen Keralas

Die konfessionellen Bindungen unter den Christen Keralas korrelieren nur in sehr geringem Maße mit der sozialen Gruppenzugehörigkeit. In diesem Abschnitt soll deshalb das soziale Gefüge in den größeren Kirchen Keralas genauer untersucht werden.

Die konfessionelle Aufteilung der Thomas-Christen auf nicht weniger als zehn Kirchen hat an ihrer sozialen Solidarität kaum etwas geändert. Soziologisch relevant ist lediglich die bereits im ersten Abschnitt erwähnte Unterteilung in zwei endogame Gruppen der Northists und der Southists. Die Southists sind in besonderem Maße auf die Einhaltung der Endogamie bedacht, da sie aufgrund ihres Anspruchs auf einen etwas höheren gesellschaftlichen Rang als die Northists, der vom gesellschaftlichen Umfeld auch akzeptiert wird, Eheverbindungen sowohl mit den Northists als auch mit allen anderen niedrigrangigeren Gruppen vermeiden müssen. Die im ersten Abschnitt beschriebenen Ursprungssagen unterstützen dabei die jeweiligen Statusambitionen der beiden Gemeinschaften.

Während sich die Northists auf alle zehn Kirchen mit syrisch-orthodoxem Mitgliederanteil verteilen, sind die Southists lediglich in zwei Kirchen vertreten. Der eine Teil gehört zur katholischen Syro-Malabar-Kirche und bekam dort eine eigene Diözese mit eigenem Bischof zuerkannt. Der andere Teil bildet die sogenannte 'Knanaya Church' innerhalb der Bava's Party der jakobitischen Kirche. Er verfügt über einen eigenen Metropoliten, der sich durch ein Höchstmaß an Loyalität gegenüber dem syrischen Patriarchen auszeichnet und den Anspruch auf endogame Exklusivität innerhalb seiner Gemeinschaft sogar biblisch zu rechtfertigen versucht. [84]

Sowohl die Northists als auch die Southists ziehen Eheallianzen innerhalb ihrer eigenen Kirche zwar vor, jedoch sind bei einem Mangel an geeigneten Partnern Verbindungen über Konfessionsgrenzen hinweg ohne jede Schwierigkeit möglich. Dagegen sind Ehen mit Christen, die nicht aus der syrischen Gemeinschaft stammen, völlig ausgeschlossen, selbst wenn diese der eigenen Kirche angehören.

Das Aufeinandertreffen der syrischen mit Christen niedrigkastiger Herkunft, das auf Grund der missionarischen Aktivitäten im 19. und 20. Jh. in nahezu allen Kirchen Realität ist, führt bis in die Gegenwart hinein zu großen sozialen Spannungen. Dies zeigt sich in besonderem Maße in der CSI. Dort sind neben den christlichen Bergstämmen, die aufgrund ihrer geografischen Isolation kaum mit anderen Gruppen in Kontakt kommen, vor allem drei sehr unterschiedliche soziale Gruppen vertreten: Thomas-Christen, Christen aus den heute als 'Backward Classes' bezeichneten Kasten (v.a. Nadars) und solche aus den als 'Scheduled Castes' bezeichneten Kasten ehemaliger Unberührbarer (Pariahs, Pulayas, Kuravars) [85]. Die kirchlichen Strukturen tragen diesen sozialen Unterschieden Rechnung, indem die drei Gruppen nach Möglichkeit in separaten Gemeinden organisiert sind und die Gemeindepfarrer im Vergleich zu den Gemeindegliedern

gliedern aus der gleichen oder einer höheren sozialen Statusgruppe stammen. [86] Dennoch kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen in den Diözesen, vor allem zwischen Thomas- und Dalit-Christen, da die Dalits sich gegen die Vorherrschaft der Thomas-Christen in der Kirche zur Wehr setzen. [87]

Auch in der Mar Thoma Kirche sind die sozialen Unterschiede sehr ausgeprägt, da auf Grund der bis heute fortgeführten missionarischen Aktivitäten eine große Anzahl von Konvertiten aus Dalit-Kasten Teil dieser Kirche wurden. Die Dalit-Christen werden in der Mar Thoma Kirche in eigenen, als Sabhas bezeichneten Gemeinden organisiert, die von den als Idavakas bezeichneten Gemeinden der Thomas-Christen strikt getrennt sind. Da das ökonomische Gefälle zwischen Thomas- und Dalit-Christen beträchtlich ist, werden die Sabhas von den Idavakas finanziell unterstützt. Die Sabhas haben so gut wie kein Mitspracherecht innerhalb der Kirche und werden geistlich weniger intensiv als die Idavakas betreut. [88] Die wenigen Priester aus den Reihen der Dalits, die es seit wenigen Jahren gibt, verrichten ihren Dienst ausschließlich in Dalit-Gemeinden. Die Thomas-Christen nehmen einen betont paternalistischen Standpunkt gegenüber den Dalit-Christen ein, [89] den diese nur so lange tolerieren, wie sie massive ökonomische Vorteile durch ihre Mitgliedschaft in der Kirche erkennen. So kommt es auch in dieser Kirche immer wieder zu sozialen Spannungen.

Auch in der Metran's und Bava's Party der jakobitischen Kirche kommt es gelegentlich zu sozialen Spannungen, da hier Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh. ebenfalls Mission unter niedrigrangigen Kasten betrieben wurde. Die Konvertiten sind in der Regel in getrennten Gemeinden organisiert, für die eigene Priester abgestellt wurden. Die in der Mar Thoma Kirche beobachtete paternalistische Einstellung lässt sich hier genauso erkennen. [90]

Die syrischen Christen jeglicher Konfession wahren sowohl im sozialen als auch im kirchlichen Leben eine möglichst große Distanz zu den Dalit-Christen. Dabei sind nicht nur Eheallianzen mit Christen nichtsyrischen Ursprungs völlig ausgeschlossen, sondern es wird auch darauf geachtet, Kommensualität mit Dalit-Christen zu verhindern bzw. im Falle eines gemeinsamen Speisens die Dalit-Christen deutlich abzusondern. Auch soziale Alltagskontakte werden weitgehend vermieden. [91] In den Kirchenräumen werden zwar mittlerweile keine explizit sichtbaren räumlichen Trennungen mehr vorgenommen, dennoch sitzen die Dalit-Christen weiterhin abseits an einem gesonderten Platz. Davon abgesehen bilden Gottesdienste oder Kirchenfeste im gleichen Kirchenraum ohnehin die Ausnahme, da die beiden sozialen Gruppen, wie bereits erwähnt, in der Regel in getrennten Gemeinden organisiert sind.

Innerhalb der katholischen Kirchen Keralas bilden soziale Konflikte dagegen eher eine Ausnahme, was auf die besondere Organisationsstruktur zurückzuführen ist. Alle syrischen Christen sind in die Syro-Malabar- und die Syro-Malankara-Kirche integriert, in denen sie Exklusivität genießen. Dem Differenzbedürfnis der Southists wird darüber hinaus noch einmal gesondert Rechnung getragen, indem sie in einer eigenen Diözese innerhalb der Syro-Malabar-Kirche organisiert sind. Da beide Kirchen mit Rom lediglich uniert sind, besit-

zen sie weitreichende Freiheiten. Die nichtsyrischen Katholiken, die größtenteils auf die Mission des 17. Jh. unter Fischerkasten zurückgehen, sind dagegen Teil einer regulären Kirchenprovinz der römisch-katholischen Kirche und unterstehen damit direkt der Kurie, auch wenn mittlerweile auch indische Bischöfe ordiniert werden. [92] Die drei Kirchenorganisationen sind völlig eigenständig und besitzen je eigene Diözesen, Bischöfe, Priesterseminare, Kirchengebäude und Schulen.

Über das Sozialgefüge in den kleineren Kirchen Keralas liegen keine Erkenntnisse vor. Die Pfingstbewegungen gelten allerdings aufgrund ihrer starken spirituellen Orientierung, bei der weltliche Ordnungsstrukturen in den Hintergrund treten, als sozial offen, so dass hier die Kastenherkunft der Mitglieder keine große Rolle zu spielen scheint. [93]

Schlussbemerkung

Der Überblick über die Kirchengeschichte Keralas hat verdeutlicht, dass das Christentum in dieser Region eine lange und bewegte Geschichte aufzuweisen hat, die sehr stark von äußeren Einflüssen, insbesondere von den orthodoxen Kirchen Mesopotamiens sowie europäischen Missionaren, geprägt war. Dies führte allerdings keineswegs dazu, dass die Christen einen sozialen oder kulturellen Fremdkörper in der Bevölkerung Keralas darstellen. Die Christen sind im Gegenteil fester Bestandteil einer multireligiösen Gesellschaft, in der Kastenstrukturen eine zentrale Rolle spielen. Auch kulturell unterscheiden sich die Christen nicht signifikant von den anderen Religionsgruppen. So existiert ein gemeinschaftliches Brauchtum, in dem unterschiedliche religiöse Traditionen Raum haben, ohne die soziale Harmonie zu gefährden. [94] Religiöse Toleranz ist auch für das Verhältnis der christlichen Kirchen untereinander charakteristisch, die so gut wie keine ideologischen bzw. theologischen Konflikte austragen. Als störend für die soziale Harmonie in der Gesellschaft erweist sich dagegen die ökonomische Schieflage zwischen dominanten, prosperierenden und unterdrückten, verarmten Kasten. Dieser Kastenkonflikt ist es, der auch in den Kirchen Keralas die Basis für nahezu alle sozialen Konflikte bildet. Hier stehen die syrischen Christen als ökonomisch starke und sozial einflussreiche Kaste gegen die zumeist ökonomisch rückständigen und sozial diskriminierten Dalit-Christen.

Während also die konfessionellen Unterschiede unter den Christen Keralas in der Hauptsache durch äußere Einwirkungen verursacht wurden, erweist sich die soziale Differenz als Merkmal einer kastengeprägten Gesellschaftsordnung, in welche die indischen Christen fest eingebunden sind.

Anmerkungen

Diakritische Zeichen werden nicht berücksichtigt.

- [1] Vgl. R. Robinson, Christliche Glaubensgemeinschaften: Ein sozialgeschichtlicher Überblick, in: *Indien in der Gegenwart*, Bd. III, No. 3-4, 1998, 142.
- [2] Vgl. ebd. sowie D. Rothermund (Hg.), *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt*, München 1995, 575 f. Alle statistischen Daten beruhen auf der offiziellen Volkszählung. Die Kirchen behaupten häufig, dass die Zahl der Christen die Angaben der offiziellen Statistiken deutlich übersteige, da sich viele Kirchenmitglieder aus den untersten Kasten (Scheduled Castes) nicht als Christen registrieren ließen, da sie sonst Privilegien verlieren würden, die laut 'Presidential Order' von 1950 nur Hindus und Sikhs sowie seit 1990 Buddhisten zustehen.
- [3] Ein sehr guten Überblick über die verschiedenen Varianten dieser Sage liefert L. Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge 1982, 49-54.
- [4] Vgl. dazu J. Stein, Die Bedeutung der Ursprungssagen für die Gesellschaftsstruktur der syrischen Christen in Kerala, in: M. Benad/R. Töpelmann (Hgg.), *Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999, 177 f.
- [5] Zu dieser Sage gibt es eine ausführliche Untersuchung von J. Kollaparambil, *The Babylonian Origin of the Southists among the St Thomas Christians*, Orientalia Christiana Analecta 241, Roma 1992. Diese Untersuchung versucht die Traditionen der syrischen Christen zunächst einmal von Verfälschungen durch europäische Missionare und deren Geschichtsschreiber zu befreien, um die ursprünglichen Traditionen auf ihre historische Plausibilität hin zu überprüfen. Dabei gelangen es dem Autor zwar, die Traditionen in das geografische, politische und religiöse Umfeld des 4. Jh. einzuordnen, ihre Historizität kann damit jedoch nicht belegt werden.
- [6] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 175.
- [7] Brown nennt als Vertreter der Southist J. Chazhikan, *The History of the Southists* (in Malayalam), Kottayam 1940, sowie als Antwort der Northists J. Kurmanakan, *The Southists and the Northists* (in Malayalam), Alleppey 1941. Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 175, Anm. 1.
- [8] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 176 f. Der Autor bemerkt hier auch, dass einige der Christen, die einen brahmanischen Ursprung behaupten, einige brahmanische Bräuche verfolgen. Es besteht also durchaus die Möglichkeit, dass Vorfahren dieser Familien brahmanischen Kreisen entstammten. Allerdings könnte die Verfolgung brahmanischer Bräuche auch lediglich den Versuch darstellen, die Plausibilität der Behauptung einer Verbindung mit dem Apostel Thomas zu erhöhen.
- [9] Vgl. dazu ausführlich J. Stein, Bedeutung der Ursprungssagen, a.a.O. (wie Anm. 4), 175-183.
- [10] Zum folgenden vgl. S. Neill, *A History of Christianity in India. The Beginnings to A.D. 1707*, Cambridge 1984, 36-38, der auch einen Überblick über die Quellenlage liefert.
- [11] Vgl. ebd., 44, sowie L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 69 f.
- [12] Vgl. S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 389. Über die Thomas von Cana-Platten vgl. zudem L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 85-87.
- [13] Abgebildet sind diese Kupferplatten bei S.G. Pothan, *The Syrian Christians of Kerala*, Bombay 1963, 32-33.
- [14] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 87.
- [15] Vgl. S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 45, sowie L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 74.
- [16] Für eine vollständige Übersetzung der Kupferplatten siehe S.G. Pothan, *Syrian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 13), 103-105, der allerdings beide Sammlungen als 'Second Copper Plate' bezeichnet, während er die weiter unten beschriebenen 'Iravi Korttan' Platte als 'First Copper Plate' ausweist. Übersetzungsauszüge finden sich darüber hinaus bei T. K. Joseph, *Malabar Christians and Their Ancient Documents*, Trivandrum 1929, 34 f.

- [17] Berichte aus dem 14. Jh. bestätigen, dass die Christen diese Privilegien besaßen, zu Beginn des 15. Jh. allerdings verloren hatten, vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 75.
- [18] Vgl. T. K. Joseph, *Malabar Christians*, a.a.O. (wie Anm. 16), 34.
- [19] Eine gute Zusammenfassung der gewährten Privilegien liefert M. Mundadan, *History of Christianity in India, Vol. I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (upto 1542)*, Bangalore 1984, 167-169.
- [20] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 90.
- [21] Für eine Übersetzung dieser Platte siehe S.G. Pothan, *Syrian Christians*, 10.
- [22] Vgl. S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 70 f. und 389 f. sowie L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 89 f.
- [23] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 81.
- [24] Vgl. H. Yule (Hg.), *The Book of Ser Marco Polo*, London 1903, 353 ff.
- [25] Zum folgenden vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 82-85, sowie S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 71-75 und 78-86.
- [26] Dies geht u.a. aus dem Bericht eines italienischen Reisenden zu Beginn des 16. Jh. hervor, vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 84 f.
- [27] Später konnten die historischen Wurzeln dieser Legende in Äthiopien lokalisiert werden, vgl. S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 85.
- [28] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 13-15.
- [29] Vgl. S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 193-195.
- [30] Vgl. J. Kollaparambil, *The St. Thomas Christians Revolution in 1653*, Kottayam 1981, 60.
- [31] Vgl. dazu S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 195-200, sowie L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 18-20.
- [32] Vgl. dazu S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 200-208, sowie L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 20-26.
- [33] Vgl. dazu S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 208-212, sowie L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 27-32.
- [34] Vgl. dazu S. Neill, *History*, a.a.O. (wie Anm. 10), 216.
- [35] Vgl. ebd., 149 f.
- [36] Vgl. A.M. Klausen, *Kerala Fishermen and the Indo-Norwegian Pilot Project*, Oslo-London 1968, 45.
- [37] Dies weist T. Thayil, The Origin of Latin Christians of Kerala, in: G. Menachery (Hg.), *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India*, Vol. 2, Trichur 1973, 61-65, überzeugend nach.
- [38] Vgl. A. Kariyil, *Church and Society in Kerala. A Sociological Study*, New Delhi 1995, 35.
- [39] Vgl. G. Koilparampil, *Caste in the Catholic Community in Kerala. A Study of Caste Elements in the Inter Rite Relationships of Syrians and Latins*, Cochin 1982, 67.
- [40] Vgl. zum folgenden L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 92-108.
- [41] Es wird berichtet, dass von 200000 Thomas-Christen nur 400 dem katholischen Erzbischof gegenüber loyal blieben, vgl. Paul of St. Bartolomew, *India orientalis christiana*, Rom 1794, 74, hier zitiert nach L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 101.
- [42] Vgl. G. Koilparampil, *Caste*, a.a.O. (wie Anm. 39), 67.
- [43] Vgl. A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 34.
- [44] Zu dieser Kirche vgl. Mar Aprem, *The Chaldean Syrian Church of the East*, Delhi 1983.
- [45] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 298, sowie A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 40.
- [46] Obwohl dieser Patriarch den Titel 'Patriarch von Antiochia' führt, wich er bereits 969 unter dem Druck der orthodoxen Kirche nach Dijar Bakr aus, später residierte er in Mardin

und seit 1959 in Damaskus, vgl. V. Drexsen u.a. (Hgg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh-Zürich 1988, 73.

[47] Vgl. S. Neill, *Geschichte der christlichen Mission*, Erlangen 1990.

[48] Vgl. zum folgenden L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 111-129.

[49] Ob es sich hierbei um den nestorianischen oder unierten Patriarchen handelte, ist nicht geklärt, vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 115, Anm. 4.

[50] Vgl. zum folgenden L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 129 f.

[51] An anderer Stelle auch 'See of Thozhiyoor' oder 'Toliyur Diocese' genannt.

[52] Vgl. dazu den übernächsten Abschnitt.

[53] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 298.

[54] Vgl. Mar Aprem, *Chaldean Syrian Church*, a.a.O. (wie Anm. 44), 11.

[55] Vgl. zum folgenden L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 132-140.

[56] Vgl. weiter unten den Abschnitt über protestantische Mission im 19. Jh. und die Entstehung der Church of South India.

[57] Vgl. zum folgenden L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 140-148.

[58] Vgl. dazu den übernächsten Abschnitt.

[59] Eine ausführliche Darstellung der Geschichte dieser Kirche liefert K.K. Kuruvilla, *A History of the Mar Thoma Church and Its Doctrines*, Madras 1951.

[60] Vgl. zum folgenden L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 149.

[61] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 298 f., und A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 37.

[62] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 299, und A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 41.

[63] Vgl. D. Daniel, *The Orthodox Church of India*, New Delhi ²1986, 203-285. Dieses Werk lässt zwar deutlich die Zugehörigkeit des Autors zur Metran's Party erkennen, beinhaltet aber eine Fülle von wertvollen Dokumenten.

[64] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 152.

[65] Mar Dionysios VI. war an diesem Punkt unter Zugzwang, da sich seine Vorgänger ja gerade durch die Betonung der Bedeutung des Patriarchats in geistlichen Angelegenheiten explizit von der Mar Thoma Kirche abgegrenzt hatten.

[66] Aufgrund dieser Entwicklung wird die Metran's Party seitdem auch als Catholicos' Party bezeichnet.

[67] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 153-156.

[68] Vgl. D. Daniel, *Orthodox Church*, a.a.O. (wie Anm. 62), 286-292.

[69] Vgl. L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), 156-161.

[70] Vgl. ebd., 161-163.

[71] Vgl. ebd., 161-163, sowie D. Daniel, *Orthodox Church*, a.a.O. (wie Anm. 62), 286-292.

[72] Vgl. A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 37. Andere Quellen, etwa Mar Aprem, *Chaldean Syrian Church*, a.a.O. (wie Anm. 44), 11, sprechen von 1,7 Mio. Mitgliedern.

[73] Vgl. ebd.

[74] Vgl. A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 34 f.

[75] Vgl. zu dieser Kaste D. Templeman, *The Northern Nadars of Tamil Nadu. An Indian Caste in the Process of Change*, Delhi 1996.

[76] Zur Entwicklung dieser Missionskirche vgl. D. Kooimann, *Conversion and Social Equality in India. The London Missionary Society in South Travacore in the 19th Century*, New Delhi 1989, hier insb. 69-71.

[77] Vgl. D.B. Forrester, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London 1980, 107 f.

[78] So verlangten die Missionare, dass Ehen nur noch innerhalb der eigenen Gemeinschaft geschlossen wurden, was dazu führte, dass sich die Christen der BM sehr schnell zu einer endogamen Gemeinschaft mit Kastencharakter entwickelten.

[79] Vgl. R.H. Fischer, *Christianisation and Social Mobility in Nineteenth Century South Kanna and Malabar: A Look at the Basel Mission Experience*, in: G.A. Oddie (Hg.), *Religion in South Asia*, New Delhi 1991, 127. Für das hier interessierende Gebiet British Malabar gibt es leider keine eigenen Zahlen, sicherlich besaß die Missionskirche zu diesem Zeitpunkt dort weniger als 1000 Mitglieder.

[80] Vgl. A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 38.

[81] Die Angaben beruhen auf einem Gespräch mit Rev. C. Y. Thomas, Madhya Kerala Diözese, das der Autor am 10.02.1998 im C.S.I. Bishop's House in Kottayam führte.

[82] Die Nennung folgt der kurzen Übersicht bei A. Kariyil, *Church and Society*, a.a.O. (wie Anm. 38), 39-42.

[83] Pulaya und Cheramar bezeichnen die gleiche Kaste, der Name der Kirche bedeutet also 'Kirche des Gottes der Cheramar-Kaste'.

[84] Dies geht aus einem bisher unveröffentlichten Text hervor, den der gegenwärtige Metropolitan, Abraham Mar Clemis, der bereits seit 1949 im Amt ist, dem Autor bei einem Gespräch am 08.02.1998 in Chingavanam zur Verfügung stellte: "Some such practice (i.e. Endogamie) existed among the tribal fathers of Israel. The Israel belonged to the tribe of David from Jewish race and refrained from marrying others. (Gen. 24. 1-3) When Abraham became old, he made his household to swear in the name of the Lord the God that they shall not take a wife to his son from the people with whom he live, but shall go to his country and to his own people and to take a wife to his son Isac (Gen.24). According to the oath, the servants went to Mesopotomiya and reached Laban's house and took Rebecca to Abraham's house and Isac married her in due course."

[85] Die Mitglieder dieser Kasten bezeichnen sich heute selbst bevorzugt als 'Dalits' (Zertretene).

[86] Vgl. W. L. Jayasingham, *Inter-Caste Relations in the Church of Kerala*, in: *Religion and Society*, Vol. X, No. 4, Dec 1963, 66.

[87] So kam es bei einer 'Ecumenical Youth Assembly' im Oktober 1997 in Kerala zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen syrischen Christen und Dalits, da sich die syrischen Vertreter durch die Forderung der niedrigkastigen Christen nach mehr Mitspracherecht in der Kirche provoziert fühlten.

[88] Vgl. W. L. Jayasingham, *Inter-Caste Relations*, a.a.O. (wie Anm. 86), 64 f.

[89] Dies konnte der Autor während seiner Feldforschungen in Kerala im Frühjahr 1998 in Gesprächen mit Laien und Priestern der Mar Thoma Kirche immer wieder feststellen.

[90] Vgl. W. L. Jayasingham, *Inter-Caste Relations*, a.a.O. (wie Anm. 86), 63 f.

[91] Vgl. z.B. das in dieser Hinsicht äußerst aufschlussreiche Werk von N. Koshy, *Caste in the Kerala Churches*, Bangalore 1968, 62-65.

[92] Vgl. zu dieser Gemeinschaft A. M. Klausen, *Kerala Fishermen*, a.a.O. (wie Anm. 36).

[93] Die Frage, ob die Pfingstbewegungen damit nicht selbst wieder zu einer endogamen Gemeinschaft werden und Kastencharakter erlangen, muss durch zukünftige Forschung geklärt werden.

[94] Vgl. dazu L. Brown, *Indian Christians*, a.a.O. (wie Anm. 3), Part II: The Social Life of the St. Thomas Christians, 167-209.