

# **Mond, Gott Siva und heiliger Thomas**

Die religiöse Gemeinschaft der Knanaya in Kerala

**Inauguraldissertation**

**zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie  
des Fachbereichs Evangelische Theologie  
der Philipps-Universität Marburg**

**vorgelegt von Kerstin Neumann  
aus Rotenburg / Fulda**

**Marburg, im August 1998**

## **Vorwort**

### Worte des Dankes

Das Material für die Arbeit wurde während mehrerer Forschungsaufenthalte in Kerala von 1991 bis 1995 gesammelt. Geschrieben wurde sie im "United Theological College", Bangalore, und in Marburg.

Mein Dank gilt Herrn Prof. Dr. Hage, der mich während der mündlichen Magisterprüfung in Kirchengeschichte auf die Gemeinschaft der Knanaya aufmerksam machte. Mit großem Einsatz und viel Geduld begleitete mein Doktorvater, Herr Prof. Dr. Greschat, die Entwicklung vom Material zur fertigen Schrift. Ihm danke ich ganz besonders.

Eine große Hilfe waren Prof. Dr. E.C. John in seiner damaligen Funktion als Principal des United Theological College und der Soziologe Dr. M.P. Joseph, Dozent am College, dessen kritische Anfragen an meine Vorgehensweise zu vielen klärenden Gesprächen führten.

Der Karmelitin Schwester Agnes sei für ihre Dolmetscherarbeit, den UTC-Studenten Sam und Victor für ihre Hilfe bei der schriftlichen Übersetzung von Malayalamtexten gedankt.

Für die finanzielle Unterstützung der Arbeit bedanke ich mich beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, besonders Frau Dr. Maubach, dem deutschen Akademikerinnenbund und der Evangelischen Kirche von Kurhessen und Waldeck.

### Zum Titel

Die vorliegende Arbeit handelt weder vom Mond noch von Siva, einem der wichtigsten Götter des Hindu-Pantheons, und selbst der heilige Thomas findet nur am Rand Erwähnung. Die etwas kurios anmutende Aufzählung ist einer Liedzeile aus dem Traditionsgut der Knanaya entnommen. Mond, Siva und heiliger Thomas werden darin als Zeugen für die ewige Gültigkeit der Knanaya-Privilegien genannt.

Ich wähle gerade diese Aufzählung zum Titel der Schrift, da ihre Komponenten mir im Laufe der Auseinandersetzung mit den Knanaya zu Symbolen für die religiösen Gemeinschaftsformen geworden sind, um die es gehen soll: die ethnische Religion, das Hindutum und die Religion der Christen.

### Transkription und Quellenbenutzung

Bei der Transkription der Sanskritbegriffe und -namen folge ich der Schreibweise Monnier-Williams. Für die Transliteration von Malayalamworten gibt es bislang kein einheitliches Übersetzungssystem in die lateinische Schrift. Um den Gebrauch diakritischer Zeichen auf einem Minimum zu halten, orientiere ich mich in der Schreibweise an phonetischen Kriterien und folge damit zugleich

der üblichen südindischen Weise, Malayalamworte ins Englische und Deutsche zu übertragen.

Abweichend von der üblichen Präsentation werden auch längere Zitate aus der Sekundärliteratur nicht eingerückt, sondern verbleiben im fortlaufenden Text. Diese Form bleibt allein den Gesprächszitaten der Gläubigen und anderen herausragenden Primärquellen vorbehalten.

**INHALTSVERZEICHNIS**

	Seite
1. Einleitung	5
<b>ERSTER TEIL: RELIGIÖSE ÜBERLIEFERUNG</b>	<b>14</b>
2. Konstitutive Elemente der Verwandtschaftsreligion	14
3. Religiöse Überlieferung	18
3.1. Der Ursprung der Knanaya	18
3.2. Erwählung und Auftrag	26
3.3. Vom Umgang mit den Fremden	36
3.4. Die neue Ordnung	42
4. Religiöse Praxis	47
4.1. Die Ordnung des Rituals	48
4.2. Die Begegnung der Familien	54
4.3. Der Bund	65
4.4. Die Feier der Blutgemeinschaft	70
<b>ZWEITER TEIL: DER ZUSAMMENSTOß</b>	<b>77</b>
5. Thomaschristen und westliche Mission	77
<b>DRITTER TEIL: WANDEL DER RELIGIÖSEN ÜBERLIEFERUNG</b>	<b>96</b>
6. Tradition und Wandel	96
7. Wandel des Geschichtsbildes	101
7.1. Die "Koonan-Kurisu-Revolt" als neuer Ursprungsmythos	101
7.2. Quellen der Geschichtsschreibung	112
7.3. Richtungen kirchengeschichtlicher Interpretation	123
7.4. Rezeption in Laienkreisen	133
8. Wandel der religiösen Praxis	139
8.1. Das Hochzeitsritual in der Gegenwart	139
8.2. Der katholische Zweig: die "Kottayam Diocese"	146
8.3. Der jakobitische Zweig: die "Malankara Surijani Knanaya Church"	155
<b>VIERTER TEIL: DER BRENNPUNKT</b>	<b>167</b>

9.	Wesensmerkmale der Verwandtschaftsreligion	167
10.	Endogamie und Mission	175
FÜNFTER TEIL: DIE RELIGIÖSE GEMEINSCHAFT		186
11.	Das religiöse Umfeld der Verwandtschaftsreligion	186
12.	Die gegenwärtige Gestalt der Gemeinschaft	192
12.1.	Die Alltagswelt der Knanaya	192
12.2.	Verbindende Kräfte	197
12.3.	Zum Aufbau der Knanaya-Gemeinschaft	205
13.	Das Gemeinschaftsverständnis	217
13.1.	Abgrenzungen gegenüber 'Fremden'	217
13.2.	Konfessionelle Spaltung	232
13.3.	Das Selbstverständnis der Knanaya	243
14.	Schlußbetrachtung	251
ANHANG:		
	Literaturverzeichnis	259

## **1. Einleitung**

Welche Erscheinungsformen religiöser Gemeinschaft ergeben sich, wenn in ihrem Rahmen zwei verschiedene Religionstypen aufeinandertreffen, wenn sich ein von missionarischem Drang bewegter Glaube mit dem Selbstverständnis einer ethnisch-exklusiven Frömmigkeit verbindet?

Welche Spezifika treten darüberhinaus durch die Tatsache zutage, daß sich missionierender und exklusiver Typus in ein und derselben Religion, dem Christentum, bewegen?

Wie es dazu kam:

Parasurama, die sechste Inkarnation Vishnus, vernichtete in einem Rachezug alle Kshatriya, die Krieger Indiens. Dann bereute er seine Tat, zog sich in die südwestlichen Berge des Landes zurück und übergab sein gesamtes Reich auf den Rat des weisen Visvamitra hin an die Brahmanen. Nur Gott Murugan, der auf einem Pfau reitende Sohn Sivas, zeigte Mitleid mit Parasurama und erreichte, daß Varuna, der Gott des Meeres, dem Geächteten einen Wunsch gewährte. Ein eigenes Stück Land erbat sich Parasurama und erhielt den Befehl, seine Axt so weit er könne ins Meer zu schleudern. Von den Bergen bis nahe Kanyakumari, das Kap des indischen Subkontinents, warf der exilierte Held seine Waffe, und Land erhob sich entlang der Wurflinie aus dem Meer, das heutige Kerala. Wenige auserwählte Brahmanen-Familien begleiteten Parasurama, das Gebiet zu besiedeln.

Die Brahmanen Keralas, sie heißen *Nambuthiri*, und die syrischen oder Thomas-Christen erzählen diese Legende über die Entstehung ihres Landes. Aus dem Munde Zugehöriger niederer Kasten und kastenloser Dalits, auch von anderen Christengemeinschaften hört man die Parasurama-Geschichte nicht. Sie entspricht in ihrer Adaption eines alten Schöpfungsmythos voll und ganz den Interessen der *Nambuthiri*, die darin ihre dominante soziale Position begründen und für die Gegenwart rechtfertigen.

Daß die Thomas-Christen mit ihnen darin übereinstimmen, deutet auf den hohen Grad ihrer Identifikation mit der in jahrhundertelanger Tradition etablierten geistigen und wirtschaftlich-politischen Führungsschicht des Landes. In ihrer mündlichen Überlieferung heißt es, der Apostel Thomas habe, als er im Jahr 52

n.Chr. an der Malabarküste an Land ging, ausschließlich hochkastige *Nambuthiri* zum Christentum bekehrt.

Thomaschristen sehen sich auch heute in der vom Kastensystem geprägten sozialen Hierarchie der Kerala-Gesellschaft auf der obersten Stufe.

Thomaschristen sind Brahmanen. Sie denken auch und gerade bezüglich ihrer Kirchenzugehörigkeit in Größen, die über das bloße Bekenntnis hinausgehen. Die Ausprägungen ihrer christlichen Frömmigkeit, vor allem aber Aufbau und Gestaltung ihrer Kirchen und Gemeinden, werden erst mit dem historischen wie gegenwärtigen Kontext, in dem sich ihre Christengemeinschaft geformt hat und beständig wandelt, verstehbar. Die Verbindung aber von Kasten- oder auch Volkszugehörigkeit und christlichem Glauben bringt ganz eigene Formen religiöser Gemeinschaft hervor. Von einem Christentum Indiens zu sprechen, das vor dem eigenen westlich-europäischen Hintergrund dem Typus der sogenannten Universalreligionen zugeordnet wird, macht wenig Sinn. Die Christen Keralas identifizieren sich über ihre Herkunft, die Anweisungen der mündlich überlieferten Traditionen. Die soziale und damit gesellschaftliche Position eines Menschen ist darin eine feste Größe, die unter Umständen schwerer wiegt als das Bekenntnis zu einer bestimmten Kirche. Damit ist neben der wechselvollen Geschichte der Kirchen in Südindien ein weiterer Hauptfaktor für die heute nahezu unüberschaubare Anzahl christlich-religiöser Gruppierungen genannt.

Eine Orientierung in dieser Vielfalt zu finden lehrt mich Herr Prof. Dr. Hage vom Fachgebiet für Ostkirchengeschichte in Marburg. Er riet mir, mich zum Verständnis indischen Christentums nicht nur an den institutionellen Rahmen einer christlichen Gemeinschaft zu halten, sondern gerade über diesen hinwegzusehen und auf andere Verbindungen und Verpflichtungen der Menschen zu achten.

Aus dieser Perspektive betrachten sich die syrischen Christen Keralas in zwei Volksgruppen, die Anhänger des Apostels Thomas und eine syrische Einwanderungsgruppe des vierten Jahrhunderts. Die Teilung verläuft durch die Kirchen hindurch; man findet Bekenner verschiedener Konfessionen unter den Apostelanhängern als auch in der ethnischen Einheit der Nachkommen syrischer Migranten.

Was beide Gruppen jenseits eines kirchlichen Bekenntnisses verbindet, sind tief verwurzelte Vätertraditionen, die mit großer Autorität Grenzen ziehen und

aufrecht erhalten. Dieses Gemeinschaftsverständnis und seine Beziehung zu den unterschiedlichen konfessionellen Bindungen interessierte mich. Seine Wurzeln, so glaubte ich zunächst, waren im Kastenbewußtsein der Einwohner Keralas, der Malayali, zu suchen.

Von der einschlägigen Literatur durfte ich nicht viel erwarten, denn sie behandelt die Thomaschristen im jeweiligen Rahmen ihrer Kirchengemeinschaften. Eigene Forschung wurde nötig und sie begann mit dem Erlernen der Sprache Malayalam. Wieder war Herr Prof. Hage behilflich, indem er mich mit dem aus Kerala stammenden katholischen Priester Father Antony George Kollamparambil bekannt machte und einen Sprachkurs in Malayalam für Marburger Studenten anregte.

Durch Fr. Antony erhielt ich darüberhinaus erste Kontaktadressen, er lud mich zu seiner Familie nach Pullangady nahe Changanacherry in Kerala ein und regte eine Brieffreundschaft zu Sr. Agnes, einer Schwester des Karmelittinnenordens in Changanacherry an. Aus beiden Kontakten sind während des ersten und auch den folgenden Aufenthalten in Kerala enge Freundschaften entstanden, und es ist zu einem großen Teil Sr. Agnes zu verdanken, daß die Arbeit überhaupt zustandekam. Ohne ihre Kenntnisse und persönlichen Beziehungen, ohne ihre burschikose Art auch, Gespräche mit Gläubigen auf für mich interessante Themen zu lenken, wären mir vor allem persönliche Einschätzungen von Gläubigen häufig nicht mitgeteilt worden. Ihre Ordenstracht hat uns viele Türen geöffnet.

Diese herzlichen Kontakte ermöglichten mir einen ersten Aufenthalt in Kerala 1991/92 in familiärer Nähe und Sicherheit und mit der Möglichkeit, einen tiefen Einblick in die Familienstruktur der syrischen Christen zu gewinnen. Die drei Monate von Oktober 1991 bis Januar 1992 nutzte ich, Expertenmeinungen einzuholen sowie schriftliche Quellen aller Art zu sammeln. Ihre Lektüre, vor allem aber die Gespräche mit Kirchenhistorikern, denn an diese verwies man mich, ließen sehr bald deutlich werden, daß die Gemeinschaft der Knanaya, der syrischen Einwanderer des Jahres 345, ein ideales Feld für meine Fragestellung ergaben. Die zunächst theoretische Beschäftigung mit ihnen brachte neben den Gemeinschaftsgrößen 'Kirche' und 'Kaste' ein weiteres Element und einen neuen Typus religiösen Zusammenlebens ins Spiel: die Knanaya verstehen sich selbst als ein Volk. Sie leben in dem Bewußtsein, judenchristlichen Ursprungs zu sein, was sich in der Exklusivität des Gemeinschaftslebens, den es mit sich bringt,



vorzüglich in die konservative Kastenstruktur der Kerala-Gesellschaft fügt. Ihr Gemeinschaftskonzept ist wie das der Apostelanhänger christlich begründet, geprägt durch die in Indien tätigen Missionskirchen, unter den Knanaya vornehmlich die römisch-katholische und die syrisch-orthodoxe Kirche.

Wie läßt sich eine religiöse Gemeinschaft beschreiben, die aus den in der Religionswissenschaft scharf unterschiedenen Typen ethnisch-exklusiver und universal offener Religionen schöpft und dabei Elemente ihres kastengeprägten Kontextes aufnimmt? Von dieser Frage geleitet wandte ich mich den Knanaya zu, aber der Austausch mit ihnen blieb während der ersten Reise hauptsächlich auf die beiden religiösen Oberhäupter der Gemeinschaft beschränkt. In Gesprächen mit Bischof Kunnacherry, dem Leiter der katholischen Knanaya, und Metropolit Abraham Mar Clemis vom kleineren syrisch-orthodoxen Zweig erbat ich zunächst die Erlaubnis, eine Feldforschungsarbeit unter den Mitgliedern ihrer Kirchen durchführen zu dürfen. Als ich im Juni 1992 nach Kerala zurückkam, konnte ich auf diese Gespräche verweisen und meine Arbeit aufnehmen.

Die Wahl der Methode:

Die methodische Annäherung erwies sich als schwierig. Die indischen Kirchengeschichtler hatten mich als Historikerin eingestuft, informierten mich über vergangene und gegenwärtige Kirchenspaltungen und gingen dabei mit ihren persönlichen Einschätzungen nicht gerade zurückhaltend um. Ähnliches ist über die Literatur zu sagen, zu deren besseren Verständnis es hilfreich ist, zunächst einmal die Kircheng Zugehörigkeit eines Autors zu ermitteln.

Kastenspezifische Differenzierungen oder ethnische Unterscheidungen innerhalb der Thomaschristen werden nur selten thematisiert und keinesfalls als Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung betrachtet. Es kristallisierte sich zunehmend heraus, daß mein Interesse viel stärker aus dem Bereich heute gelebter Frömmigkeit schöpfen müßte, in der der historische Verlauf einer Kirche lediglich erläuternde, d.h. die Gegenwart erklärende Funktion haben würde.

Als eine weitere Annäherungsmöglichkeit standen die klassischen Methodenvorgaben der Soziologie zur Diskussion. Sie entzogen sich dem Versuch, Glauben und Frömmigkeitsausdruck eines Menschen als Phänomen sui generis zu betrachten. Die der Arbeit zugrundeliegende These besagt aber, daß es ein religiöses Moment ist, das die Angehörigen der Knanaya-Gemeinschaft

integriert. Ihre vitale Kraft und die Dynamik, mit der sie Phasen weitreichenden Wandels überlebte und überlebt, etwa in der Zeit massiver Auseinandersetzungen mit dem westlichen Christentum des 16. und 17. Jahrhunderts oder heute in der Beschäftigung mit dem schnellebigen Zeitgeist, gewinnt sie aus der Glaubensbindung sowohl an die jeweilige Kirche als auch an die als heilig angesehene Überlieferung der Vorväter.

Ich habe die Religionsgeschichte für die Bearbeitung des Themas 'Religiöse Gemeinschaft' gewählt. In langen Diskussionen mit Herrn Prof. Dr. Greschat fand ich die wissenschaftliche Perspektive, von der ich überzeugt bin, daß sie der Thematik dienlich ist.

#### Begegnung mit Land und Leuten:

Der Bundesstaat Kerala, an der Malabarküste in Indiens Südwesten gelegen, ist einer der kleinsten des Subkontinents. Er wurde 1956 im Zuge einer Neueinteilung der indischen Bundesstaaten nach Sprachgrenzen gegründet und erhielt ein Jahr später in demokratischen Wahlen die erste kommunistische Regierung außerhalb des damaligen Sowjetreiches.

Kerala ist im Osten durch den langen Gebirgszug der Western Ghats von Tamil Nadu abgegrenzt. Die Berge haben die Malayali immer vom Einfluß, auch von kriegerischem Einfall östlicher Nachbarn weitestgehend verschont. Kerala ist nicht so sehr durch den Kontakt zum Landesinnern geprägt als vielmehr durch die Beziehungen zu Händlern und Reisenden verschiedenster Länder, die die Malabarküste über das Meer erreichten.

Der Handel bestimmt das Leben in Kerala seit Jahrtausenden. Verbindungen bestanden sowohl zum Westen, vor allem dem römischen Reich, aber auch nach Osten hin mit den Chinesen. Entlang dem fruchtbaren Küstenstreifen wachsen in subtropischem Klima vor allem Kokosnußpalmen und riesige Reisfelder, weiter im Landesinnern ermöglichen die unterschiedlichen Höhenlagen den Anbau von Pfeffer, Ingwer und Kardamom, Kaffee, Tee und Kautschuk. Der Bedarf an diesen Gütern hat nicht nur Händler angelockt, sondern auch Siedler, die sich selbst im Anbau diverser Gewürze und Getreidearten versuchen wollten. Diese Kontakte haben den Malayali den Ruf eines weltoffenen und toleranten Volkes eingebracht, das mit Muslimen, Juden, Christen, Buddhisten und Jains freundschaftlich zusammenlebte. Die letzteren beiden Religionsgruppen findet man heute nur in verschwindend geringer Zahl und auch die jüdische Gemeinde, deren Mitglieder

im Census Report von 1961 noch mit 359 angegeben werden, finden im letzten Statistik-Bericht von 1991 keine Erwähnung mehr. Von den etwas mehr als 29 Millionen Einwohnern sind heute 57% Hindu, 23% Muslime und 19% Christen.<sup>1</sup> Die Christen konzentrieren sich stärker im Süden des Landes, sie ziehen die ländlichen Gegenden den Städten vor. Während der vergangenen zehn Jahre hat die Zahl der Christen und Hindu leicht zugunsten der Muslime, die im Norden Keralas stärker vertreten sind, abgenommen.<sup>2</sup>

Die sprichwörtliche Toleranz der Malayali kann heute nicht mehr uneingeschränkt konstatiert werden. Die Überbevölkerung bewirkt, daß die Regierung zusätzliche Nahrungsmittel, vor allem Reis, einkaufen muß. Trotz guter Schulausbildung sind viele Malayali arbeitslos und suchen nach lukrativen Beschäftigungsmöglichkeiten im Ausland. Alle Familien aber, die einen Angehörigen im europäischen und amerikanischen Westen oder aber im mittleren Osten haben, verfügen plötzlich über unverhältnismäßig viel Geld. An ihnen orientiert sich nun der Markt zunehmend und bestärkt dadurch ein immer extremere Formen annehmendes soziales Gefälle. Kommunalismus und ein Erstarken der fundamentalistischen Bharatiya Janata Party sind die politischen Folgen.

Die Forschungsarbeit vor Ort war von zwei Überzeugungen getragen:

1. "... the study of a religion is the study of persons." So hat es W.C. Smith in einem 1959 veröffentlichten Aufsatz formuliert.<sup>3</sup> Beschreibung und Analyse einer religiösen Erscheinung bedürfen neben der Erarbeitung von Schriften und Spezialistenmeinungen, die die 'externals' bilden, einer 'Innenansicht', die nur die Gläubigen selbst leisten können.
2. Aus dieser Perspektive betrachtet ist jeder Gläubige ein religiöser Spezialist. Er spricht über seine eigenen Gedanken und Empfindungen mit Autorität. Eine Forschungsarbeit im Bereich lebendiger Religiosität muß über das Konsultieren

---

<sup>1</sup> *Census of India 1991*, Series 1 INDIA, Paper 1 of 1992: Final Population Totals, ed. P. Padmanabha of the Indian Administrative Service, Registrar General and Census Commissioner for India, New Delhi, 1994, 11.

<sup>2</sup> Ebd., 14f.

<sup>3</sup> Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither- and Why?", *The History of Religions. Essays in Methodology*, eds. Joseph Kitagawa und Mircea Eliade, Chicago, 1959, 34.

wissenschaftlicher Literatur und das Befragen von Priestern und entsprechenden Experten hinausgehen und Laiengläubige einbeziehen.

Knanaya kennenzulernen ist nicht schwierig. Sie sind wie alle Malayali ausgesprochen gastfreundlich und, wenn sie nicht gerade in einer von Touristen frequentierten Region leben, an Ausländern besonders interessiert. Meine Malayalamkenntnisse schienen die Ernsthaftigkeit meines Anliegens zu bestätigen, so daß ich viele Einladungen auch für mehrere Tage erhielt. Von Juni bis Dezember 1992 und noch einmal von Dezember 1994 bis Juni 1995 legte ich Hunderte von Kilometern zwischen Thrissur (Trichur) im Norden und Thiruvananthapuram (Trivandrum) im Süden zurück, um Knanaya zu treffen und Gespräche über ihre Gemeinschaft mit ihnen zu führen. Ich reiste allein oder gemeinsam mit Sr. Agnes, die sich sehr bald als äußerst hilfreiche Begleitperson und Dolmetscherin erwies. Die stundenlangen Fahrten in überfüllten Bussen auf schlecht geteerten Straßen habe ich immer genossen, nicht so sehr die vielen Mahlzeiten, die mir überall angeboten wurden und die man als Beweis des Reichtums einer Familie und als Ehrbezeugung dem Gast gegenüber nicht ablehnen darf. Heimisch begann ich mich immer dann zu fühlen, wenn ich von einer Tagesreise in den Ort einer Gastfamilie zurückkehrte und mich unbekannte Fahrgäste im Bus darauf aufmerksam machten, daß ich an der nächsten Haltestelle aussteigen müsse.

Weitaus schwerer als die äußeren Bedingungen war die Tatsache zu akzeptieren, daß sich mein Konzept für den Verlauf der Feldforschung nicht durchhalten ließ. Malayali leben in der Gegenwart, feste Termine mit ihnen für ein Interview machen zu wollen, erwies sich als unsinnig. Und wo es klappte, waren die Ergebnisse - an meinen Erwartungen gemessen - häufig enttäuschend. Wichtige und gute Gespräche ergaben sich zufällig, ausgesprochen häufig an Bushaltestellen beim gemeinsamen Warten auf die nächste Verbindung. So mußte ich zu Anfang lernen, mich offen und ohne persönliche Erwartungshaltung auf die Lebensart der Malayali einzulassen und zugleich zu akzeptieren, daß ich zwei verschiedene Arten von Interviews erhalten würde. Jene zufälligen, im Vorübergehen erhaltenen und die im Voraus organisierten, zeitlich länger ausfallenden Gespräche. Beide Formen haben ihre Vorteile. Während letztere auf einer Vertrauensbasis gründen und daher besonders informativ sein können leben die zufälligen gerade von der Anonymität, die es einem Gesprächspartner

ermöglicht, seine persönliche Meinung bedenkenlos auszusprechen, ohne die Nähe einer Bekanntschaft fürchten zu müssen.

Der persönliche Zugang zu den Knanaya, der einen engeren, vertrauensschaffenden Kontakt ermöglicht, war nicht einfach zu erreichen und ist im Grunde genommen erst während des zweiten Aufenthaltes nach einer Zeit vieler Briefkontakte zwischen 1992 und 1994 möglich geworden. Erst jetzt erhielt ich ernstgemeinte Einladungen zu Hochzeitsfeiern und vor allem den exklusiven Vorabendzeremonien. In der Zwischenzeit hatte ich dank Sr. Agnes´ Einsatz besser verstehen gelernt, erhaltene Informationen und persönliche Schilderungen einzuordnen. Agnes wurde zur Übersetzerin nicht nur für die Sprache Malayalam, sondern auch für die indirekt eingesetzte Sprache der fremden Kultur und Mentalität.

#### Mündliche Religionsforschung:

Im Verlauf der Gespräche stellte sich immer stärker heraus, daß es am besten war, wenn die Gläubigen, mit denen ich ein Interview machte, selbst den Gesprächsverlauf bestimmten. Sie zu lenken oder gar anhand eines vorgefaßten Fragebogens Informationen zu sammeln, geht häufig an der Realität der Gläubigen vorbei. Auch sind in einem Gespräch über Religion Gefühle beteiligt, sobald die Ebene der Ideen und Idealvorstellungen überwunden werden kann. Sehr lange hatten mich die Knanaya voller Stolz mit einem Ideal an Selbstdarstellung konfrontiert, das nicht leicht zu durchbrechen war.

Die Innenansicht einer Religion zu erforschen hat sich seit Anfang der achtziger Jahre eine Gruppe von Studenten um Herrn Prof. Dr. Greschat zur Aufgabe gemacht. Hier erlernte auch ich die Grundlagen der 'oral history' aus der Geschichtswissenschaft sowie eine Technik der Gesprächsführung, die wir dem therapeutischen Ansatz von Carl Rogers entnahmen.<sup>4</sup> In Verbindung mit unseren Erfahrungen in Forschungssituationen aus verschiedenen Teilen der Welt und zu den unterschiedlichsten Themen der Religionsgeschichte gelang die Übertragung des zusammengetragenen Wissens in den Bereich der Religionswissenschaft. Die

---

<sup>4</sup> Vgl. Herwart Vorländer, ed., *Oral History. Mündlich erfragte Geschichte*, Göttingen, 1990; Carl Rogers, *Therapeut und Klient*, München, 1977; Hans-Jürgen Greschat, ed., *Mündliche Religionsforschung. Erfahrungen und Einsichten*, Berlin, 1994.

mündliche Religionsforschung stattet uns heute mit einem methodischen Handwerkszeug aus, das eine Begegnung mit Gläubigen unterschiedlicher Religionen möglich und fruchtbar macht. Ihre Grundsätze sind in drei Punkten zusammengefaßt: Der Forschende begegnet dem Gläubigen mit Respekt. Er bemüht sich um eine authentische Selbstdarstellung, in der eine typische Interviewsituation abgebaut und die Grundlage für ein offenes Gespräch gelegt werden kann. Im Umgang mit dem Gläubigen bemüht sich der Forschende um einführendes Verstehen; eigene Überzeugungen lassen sich darin als Fragen, nie aber als Behauptungen formulieren, so daß eine freie Antwort erfolgen kann.

Jede religiöse Gruppe und jedes religiöse Phänomen hat natürlich seine Besonderheiten. Die Wertschätzung der Knanaya mußte ich mir erarbeiten, indem ich sie beständig mit erworbenem Wissen und persönlichen Interpretationen über ihre Gemeinschaft konfrontierte, um dann weitere Informationen und Einschätzungen zu erhalten. Knanaya lieben den Austausch, vor einseitigen Gesprächen zogen sich viele desinteressiert zurück.

Das Phänomen ihrer religiösen Gemeinschaft liegt jenseits der konfessionellen Zugehörigkeiten, der Knanaya-Zusammenhalt durchläuft diese geradezu. Er tut es auf einer den Laien unbewußten Ebene, die daher schwer zu erschließen ist. Ihre Volksgemeinschaft gibt Werte und Verhaltensweisen vor, die gelebt werden, darüber zu sprechen erschien vielen nicht möglich. "Es war immer so", sagten sie und sahen ihre Aussage darin erschöpft.

Die Ergebnisse dieser Arbeit beruhen zum großen Teil auf Schilderungen Gläubiger, die sich mir mitgeteilt haben. Sie sind aus persönlichen Begegnungen hervorgegangen, die ich niedergeschrieben und später bearbeitet habe. Die Gläubigen sind meine Hauptquelle. Ich habe Menschen gefragt, wo immer ich ihnen begegnete und mich dabei um alle sozialen Schichten, um Frauen und Männer, alte Menschen und Jugendliche gleichermaßen bemüht.

Ihre Aussagen wurden dem Erscheinungsbild des Phänomens gegenübergestellt. Erst durch die Sichtweise der Gläubigen können Geschichtserzählungen wie Hochzeitsfeiern, der Eifer für die Gemeinschaft wie das Vergessen, ins rechte Licht gerückt werden. Der Mensch darin ist entscheidend, "he makes it move."

## Erster Teil: Religiöse Überlieferung

### 2. Konstitutive Elemente der Verwandtschaftsreligion

Knanaya sagen, ihre Gemeinschaft sei etwas besonderes. Sie fühlen sich aus der großen Anzahl christlicher Kirchen und Gruppierungen Keralas herausgehoben. Auch unter den Hindu und Muslimen glauben sie, eine besondere Stellung zu haben.

Das Besondere liegt in der Ursprungsgeschichte der Knanaya begründet. Ein Schlüsselereignis hat die Gemeinschaft konstituiert: Knanaya sagen, göttliche Weisung habe sie zusammengeführt und mit einer Mission betraut. Sie hätten ihre Heimat verlassen, um im ihnen fremden Indien den göttlichen Auftrag auszuführen. Die Geschichte ist heilige Geschichte. Sie hat die begründende und integrierende Kraft eines Mythos. Ihr zugrunde liegt eine einzigartige Gottesbeziehung, die mit der Schöpfung der Welt beginnt und in der Geschichte der Annahme des gegenwärtigen Knanaya-Glaubens, der christlich ist, erneuert und gefestigt wird. In dieser Gottesbeziehung sehen sich Knanaya doppelt erwählt und für die ihnen anvertraute Aufgabe in herausragender Weise geeignet.

Die Väter sind Schlüsselfiguren. Da ihnen die göttliche Weisung direkt, in Form einer Traumgeschichte, vermittelt wurde, legt die heilige Geschichte in ihnen den Existenzgrund der Knanaya. Mit ihnen wird der Beginn gesetzt, in einem Jahr der christlichen Zeitrechnung. Als chronologisches Maß ist die Zeit jedoch ohne Bedeutung, die Qualität der Jahreszahl 345 liegt jenseits des Meßbaren. Sie bedeutet die Nähe zum alles begründenden Ursprung des Knanaya-Weltverständnisses, zum Beginn göttlichen Eingreifens in die Geschehnisse der Welt in der Form der christlichen Lehre und der Arbeit der Apostel. In diesen Anfängen sind alle Handlungen, auch alle Begabungen der Menschen, konzentriert und kondensiert. Erst ihre Ausbreitung in Zeit und Raum bewirkt eine Verflachung der göttlich eingesetzten Eigenschaften. Auch der Transzendenzbezug verflüchtigt sich, denn die Intensität der heiligen Kraft läßt nach. Neben der Zeit des Ursprungs der Knanaya-Gemeinschaft kommt daher ihrem Herkunftsort zentrale Bedeutung im Mythos zu. Es ist 'Knan-Land', Israel, Palästina, Syrien, wo immer Knanaya die Geschichten des Neuen Testaments und ihrer Vorväter lokalisieren.

In Herkunftsort und Ursprungszeit handelt die heilige Geschichte von grundlegenden Realitäten des Knanaya-Lebens. Sie erschafft die Gemeinschaft nicht nur, sie konstatiert ihre Existenz als ein Faktum und verleiht ihr damit Berechtigung und Bedeutung. Alles geschieht unter göttlicher Führung. Die Reise der Vorväter nach Indien, ihre Aufnahme in der Fremde; der Erfolg der Mission ist ihr zuzuschreiben als auch der Erhalt der Gemeinschaft bis heute. So hat die Mission auch in der Gegenwart nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Knanaya fühlen sich heute wie die Vorväter des Jahres 345 aufgefordert, den indischen Christen ein Vorbild in der Praxis christlicher Lebensführung zu sein. Die Ausführung dieser Aufgabe wiederum bestätigt die göttliche Erwählung und begründet die Besonderheit auch für die Gegenwart.

Die Väter sind Vorbilder. Sich ihrer zu erinnern ist heute ein wichtiges Element der Bildung einer Knanaya-Identität. Die Vergegenwärtigung ihrer Taten kreiert das Gemeinschafts-Ideal gottesfürchtiger, mutiger und sich über alle Schwierigkeiten hinwegsetzender Menschen. Knanaya identifizieren sich mit den Vätern und überwinden die Zeit. Der Mythos ist immer aktuell; er begründet Knanaya-Existenz heute. Er liefert Richtlinien und Vorbildcharaktere für den aktuellen Lebensvollzug, ist also Grund moderner Selbstwahrnehmung. Auch in ihrer Gottesbeziehung sind die Knanaya von 345 bis in die Gegenwart eins. Die Lebendigkeit des Mythos und seine daraus resultierende Flexibilität machen die Vorväter zur Verbindungsgliedern zwischen den modernen Knanaya und dem Heiligen. Eine Identifikation mit ihnen schließt die heute existierende Gemeinschaft in die besondere Gottesbeziehung ein.

Die heilige Geschichte erfüllt eine weitere Aufgabe: sie gibt eine Ordnung vor, Gebote und Regeln für das Verhalten untereinander als auch für den Umgang mit Außenstehenden, mit den fremden Indern. Diese Gesetze der Gemeinschaft sind streng. Sie zielen auf den Erhalt der erst in der Diasporasituation geborenen Einheit. Das Besondere der von göttlicher Hand eingesetzten Knanaya schützt und bewahrt eine Idee der 'Blutreinheit': Knanaya leben strikt endogam. Die Verbindung zu den Vorvätern und über sie zum erschaffenden Gott wird im Gebot der Blutreinheit abgesichert. Alle im Ursprung begründeten Qualitäten und Charaktereigenschaften glauben Knanaya in ihrer Intensität durch die strikt reglementierte Exklusivität ihrer Gemeinschaft erhalten zu können. Sie bilden eine verwandtschaftsreligiöse Gemeinschaft. Der Transzendenzbezug ist an die natürliche Gruppe gebunden, allein endogames Heiratsverhalten sichert den Bezug



zum Heiligen. Das Gebot der Blutreinheit ist das oberste und wichtigste der Knanaya-Ordnung, die in der Knanaya-Geschichte eingesetzt wurde. Der Mitgliedschaft an der religiösen Gemeinschaft entspricht die Mitgliedschaft der natürlichen Gruppe. Knanaya ist, wer als Knanaya geboren wird, d.h. beide Elternteile müssen zur Gemeinschaft gehören. Die Regel schließt alle Knanaya mit einem natürlichen Band zusammen und grenzt Fremde ab. Die Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft Blutsverwandter.

Das 'Wir-Gefühl' des Kollektivs ist stark. Es wirkt allen Einflüssen von außen gegenüber wie ein Schirm. Zugleich entfaltet es sich innen in einer Struktur hierarchischer Ordnung. Die Alten bilden die höchste Autorität. Sie sind die Hüter und die Lehrer des traditionellen Wissens. Sie erzählen die Geschichten der Väter und erinnern an die Regeln des Zusammenlebens. Sie belehren über die Rolle, die dem einzelnen im Gesamt der Gemeinschaft zukommt. Darin vermitteln sie der jüngeren Generation, wie das Heil erfahren und bewahrt werden kann.

Neben den Alten werden die Priester als religiöse Spezialisten und Wissende der Geschichte verehrt. Auch sie sind Autoritäten, nicht aber die alleinigen Mittler zwischen dem Heiligen und den Knanaya. Das Alter ist der entscheidende Faktor der Autoritätsbildung. Es weist über die Zeit hinaus und ist mit Lebenserfahrung und Reife gleichgesetzt.

Das Erzählen der Geschichte ist entscheidend. Gleichbedeutend steht das Erinnern und Vergegenwärtigen in Liedform. Knanaya singen Lieder zum Hochzeitsritual. Sie handeln vom Ursprung und den Anfängen der Gemeinschaft. Eine schriftliche Form der Traditionsübermittlung kennen sie nicht.<sup>5</sup>

Das Ritual erinnert an Ursprung und Herkunft. Es läßt in den Liedern die Taten der Vorväter wieder lebendig werden. Es vermittelt zugleich die Notwendigkeit der Erinnerung, indem es auf das Besondere, Herausragende der Knanaya zeigt und wie dieses zu erhalten sei: durch die Hochzeit im Rahmen der Blutsverwandtschaftsgruppe.<sup>6</sup> Die Hochzeitsfeier bildet das zentrale Knanaya-

---

<sup>5</sup> Heute gibt es natürlich Geschichtswerke, die auch die Geschichte der Knanaya behandeln. Traditionsvermittlung geschieht allerdings noch immer, zumal unter den Laien gläubigen, vornehmlich in Form der mündlichen Erzählung.

<sup>6</sup> Die einzige ausführliche, in Buchform veröffentlichte Beschreibung der Knanaya-Gemeinschaft ist die 1988 erschienene Schrift "The Blood Weddings. The Knanaya Christians of Kerala." Der Autor, Richard Swiderski, ist ein amerikanischer Anthropologe. Seine Darstellung intendiert eine Zusammenfassung der Knanaya-Geschichte als auch des Rituals und Gemeinschaftslebens. Der gut gewählte Titel seiner Arbeit bringt den Aspekt des Erhaltes der Blutsverwandtschaftsgemeinschaft

Ritual. Das Wesen der 'Verwandtschaft' wird darin mit Hilfe eines reichen Symbolsystems thematisiert, sein Ursprung, seine Bedeutung und Funktion für das Leben des einzelnen als auch zum Erhalt der Gemeinschaft dargestellt. Eine ausgiebige Feier integriert die Teilnehmer und verbindet sie mit allen Knanaya, lebenden wie gestorbenen. Der einzelne agiert als Teil eines Ganzen. Sein Handeln in der ihm zugeschriebenen Rolle erneuert die soziale Ordnung der Gemeinschaft und bestätigt die im Alltag gelebte, aus dem Ritus fortgeführte Rollenverteilung von Frau und Mann sowie jungen und alten Gemeinschaftsmitgliedern. Was im Alltag verflacht, wird im Ritual beständig neu bemächtigt. Das Knanaya-Hochzeitsritual handelt von menschlichen Beziehungen. Es weist dem einzelnen seine Position im Ganzen der Gemeinschaft zu und erneuert die Beziehungen der Mitglieder untereinander.

Zugleich ist der Ritus Erlebnis des Heiligen. Der Mensch handelt vor Gott, der symbolisch anwesend ist. Er handelt als Teil der Gemeinschaft, die vor ihrem Gott ein eigenständiges, selbstbewußtes religiöses Subjekt bildet. Das rite-Handeln ist eigenmächtig, es bedarf der Vermittlung der Priester nicht. Die Gemeinschaft initiiert das Brautpaar in das Leben der Erwachsenen und nimmt es als vollwertige Mitglieder in die religiöse Gemeinschaft auf. Die neuen Rollen von Braut und Bräutigam sind vor allen anderen an eine Pflicht gebunden: die Zeugung von Nachkommen, die den zukünftigen Erhalt der Gemeinschaft sichern werden.

Loyalität zu den Vätern und zu Gott manifestiert sich im Erhalt der Gemeinschaft. Die Geschichte begründet die Gottesbeziehung der Knanaya so wie der Ritus sie durch die Erneuerung der Beziehung zueinander bestätigt. Soziales Gefüge und Religion sind aufs engste verbunden. Das 'Wir' der Knanaya bildet eine religiöse Aufgabe.

### 3. Religiöse Überlieferung

Knanaya sagen, sie seien im Jahr 345 unserer Zeitrechnung nach Kerala gekommen. Ein Kaufmann aus Jerusalem mit dem Namen Knai Thoma habe sie geführt. Den Weg nach Indien habe er durch frühere Handelsreisen gekannt. Knanaya sagen, sie seien nach Kerala gegangen, um den dort ansässigen Christen, Konvertiten des Apostels Thomas, religiösen Beistand zu leisten. So habe der Auftrag gelautet, mit dem der Bischof ihrer Heimat sie betraut habe. In einem Traum habe Gott ihm von der Lage der indischen Christen erzählt, woraufhin der Bischof eine Siedlergruppe von vierhundert Menschen zusammengestellt habe. Zum Abschied hätten die Reisenden drei Aufforderungen erhalten: die zehn Gebote nicht zu vergessen, ebenso die sieben Sakramente, und ihr Blut nicht mit dem heidnischen Blut der fremden Inder vermischen zu lassen. Knanaya sagen: "We came in 345 under the leadership of Knai Thoma to help the Christians here and since then we never intermingled with the local people."

#### 3.1. Der Ursprung der Knanaya

Die religiöse Überlieferung ist eine Geschichte. Kurz, geradezu formelhaft, begegnet man ihr in jedem Gespräch mit einem Knanaya. Das Wissen über ihre Gemeinschaft ist darin kondensiert.

Manche Knanaya erzählen gern ausführlich, und die heilige Geschichte lebt in der Erzählung. Wer erzählt, läßt sich nicht unterbrechen oder durch Wissenslücken oder Widersprüche beirren. Erzählt ein anderer die Geschichte abweichend, so werden die Variationen einander angeglichen, das je eigene Bild ergänzt, nie aber in Frage gestellt. Das vermittelte Wissen ist tradiertes Wissen, aus dem die Autorität der Väter spricht: "Our fathers told us and they were right." Es ist ein unmittelbares Wissen, zu dem jeder Knanaya Zugang hat und mit dem er direkt und ohne Unsicherheit umgeht. Meistens jedoch erzählen die Alten, die heute als Hüter der Tradition angesehen sind.

Die heilige Geschichte der Knanaya wird mündlich überliefert. Es gibt keine Schriften, die das Wissen der Väter festhielten. Von Generation zu Generation wird der Inhalt der Geschichte durch die Erzählungen der Alten weitergegeben. Daneben kennen Knanaya ein Liedercorpus, der neben anderem ihre Geschichte

enthält. Viele der Lieder sind heute in Vergessenheit geraten, andere stehen nur noch bruchstückhaft zur Verfügung. Sie gehören zum Hochzeitsritual, in dem die Erinnerung an Herkunft und Aufnahme in Indien fester Bestandteil sind.

Die Geschichte der Knanaya, die im Prozeß des Erzählens immer wieder neu belebt wird, ist heilig, weil sie den Knanaya heilig ist. Ebenso ist sie wahr. Knanaya glauben, daß jede Einzelheit ihres Geschichtsberichtes tatsächlich so stattfand. Auf der Grundlage dieser Gewissheit leben sie ihre Gemeinschaftsexistenz und halten an ihr trotz aller Anfragen und Kritik der Moderne daran fest. Die religiöse Überlieferung kann daher ein Mythos genannt werden. Es ist bedeutungslos, ob ihr Inhalt historisch verifizierbar ist, ob er also Kriterien der Geschichtswissenschaft standhält. Ihr immanenter Sinn liefert den Knanaya ein holistisches Gesellschaftskonzept, in dem sie einen festen und bedeutungsvollen Platz innehaben. Weil ihnen die heilige Geschichte wahr ist, hat sie die Kraft, die Knanaya-Gemeinschaft in sich und als Ganzes in die Kerala-Gesellschaft zu integrieren.

Knanaya haben eine materielle und eine spirituelle Heimat. Beide Kategorien machen, zusammengenommen, den Ursprung der Gemeinschaft aus. Die materielle Heimat ist ein Ort, wenngleich ein mythischer Ort. Die spirituelle Heimat hat religiösen Charakter. Sie beinhaltet das Zugehörigkeitsgefühl zu einer umfassenderen Glaubensstradition, die zugleich die zentrale Mythologie der Knanaya-Geschichte darstellt. Unter zentraler Mythologie ist der größere Rahmen zu verstehen, in dem eine Mythe steht und aus der sie ihre Kraft erhält.<sup>7</sup> Für die Knanaya-Gemeinschaft sind dies die jüdische Religion und das Christentum. So beginnt ihre Geschichte nicht mit der Bildung der Siedlergruppe im Jahr 345, sondern mit der Erwählung des Volkes Israel durch Jahwe, seinen Gott. Knanaya sind Teil dieses Volkes, mit ihm erfahren sie ihre erste Aussonderung vor anderen Völkern. Der Erwählung folgt die Knechtschaft und der Auszug aus Ägypten. Hier ist es die Liebe Gottes für das kleinste der Völker<sup>8</sup>, die Knanaya herausstellen, und die Verheißung seines Segens.<sup>9</sup> Sie haben Anteil an der besonderen Beziehung

---

<sup>7</sup> Irving Hexham, Evolution: "The Central Mythology of the New Age Movement", *Religion and the Social Order*, Vol. 4, 1994, 307.

<sup>8</sup> Dtn. 7:7,8.

<sup>9</sup> Dtn. 7:12-26.

Jahwes zu seinem Volk, ein Verhältnis, das Frederik Spiegelberg als das eines Lehrmeisters zu seinem Lieblingsschüler beschreibt.<sup>10</sup>

Knanaya sind jedoch nicht nur Lieblingsschüler, sie sind auch Musterschüler, und so sehen sie sich aufgrund ihres gottgefälligen Verhaltens im Verlauf der jüdischen Geschichte in der Linie der davidischen Königsdynastie. Ihre Herkunft erhält nun die Qualität eines Adelsprädikates, auf das sie bis heute stolz sind. Die Überzeugung wird durch die Benennung des Reiches Juda als Südreich gewonnen, da die Knanaya in Kerala ebenfalls als 'Thekkumbhagam', das heißt 'Southists', die Südlichen, bekannt sind. "After Solomon's death in 928 BC, there existed two sister kingdoms in Israel, the northern kingdom with ten tribes and the southern kingdom with two tribes which remained loyal to the David dynasty and never intermarried with other people. Knai Thoma and his people were the descendents of the two tribes of the southern kingdom."<sup>11</sup>

Die Bibel ist Quelle und Autorität der heiligen Geschichte zugleich. Sie überwindet Raum und Zeit und schafft eine Verbindung zwischen den Menschen des Alten Testaments und den Knanaya. Ihr unmittelbarer Bibelzugang ermöglicht dies. In der Bibel zu lesen und das Gelesene auf den aktuellen Lebensbezug zu übertragen, ist Teil alltäglicher Gebetspraxis der Christen Keralas. Was sie lesen, übersetzen Knanaya direkt in die Realität ihrer Gemeinschaft. Das ist naheliegend, da sie, wie sie sagen, ihren Ursprung mit den Menschen des Alten Testaments teilen. Sie betonen den jüdischen Glauben, in dem sie ihre Wurzeln sehen, und es bedarf ihnen keiner Theorie oder umfangreichen historischen Wissens, um eine Meinung über ihre Verwandtschaft mit den Juden zu formulieren. Sie ist festgeschrieben, so wie das Einssein mit den Vätern festgeschrieben ist.

Die Verbindung zum Judentum ist geblieben. Wie stark das Wissen von der jüdischen Verwandtschaft greift und den einzelnen in seiner religiösen Identität beschäftigt, zeigt der von Shalva Weil beschriebene Konversionsversuch. 1981 habe sich 'eine Handvoll' Knanaya "... in search for their original identity ..." zu einem Konversionsprozeß entschieden.<sup>12</sup> Einige meiner Interviewpartner bestätigten dies, wußten aber nicht viel über einen Erfolg oder Mißerfolg zu sagen.

---

<sup>10</sup> Frederic Spiegelberg, *Die lebenden Weltreligionen*, Frankfurt, 1977, 541.

<sup>11</sup> Antony Korah Thomas, *The Christians of Kerala. A Brief Profile of All Major Churches*, Kottayam, 1993, 33.

<sup>12</sup> Shalva Weil, "Symmetry between Christians and Jews in India: the Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala", *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 16, No. 2, 1982, 193.

Andere Gesprächspartner berichteten ebenso von einem Gefühl der Nähe und Verbundenheit mit den Juden. So bat mich Herr Pallickaparambil, ein Händler aus Chingavanam, meine Arbeit, sobald sie fertig sei, nach Israel zu schicken.<sup>13</sup> Auf meine Frage, warum ich das tun solle, beklagte er die wirtschaftliche Lage Keralas. Wüßten die in Israel lebenden Juden aber von ihren verwandtschaftlichen Beziehungen, so würden sie bestimmt sofort alle Knanaya zu ihnen einladen. Monsignore Uralil, der mir als katholischer Spezialist in Fragen der Knanaya-Geschichte vorgestellt wurde, sagte:

"Seing a Jew we feel more at home. They are our own people." Das werde sogar von seiten der Juden bestätigt. In einer Klinik in Mumbai (Bombay) habe er eine Jüdin kennengelernt, die ihn sofort als 'einen der ihren' habe identifizieren können. "You don't look like a Dravidian, I feel that you are one of us", so gab er die Begegnung wieder und fügte erläuternd hinzu:

"You see, every race has its own features."<sup>14</sup>

Während meines zweiten Aufenthaltes in Kerala besuchte ich den kleinen Rest der jüdischen Gemeinde in Cochin. Man wisse von den Knanaya, so erfuhr ich in diversen Gesprächen, habe aber kein Interesse und sehe auch keine Veranlassung, engeren Kontakt zu ihnen zu suchen. Auch die Knanaya suchen nicht die Nähe zu den in Cochin lebenden Juden oder auch zur jüdischen Theologie. Die in religiöser Überlieferung dargelegte Verwandtschaft muß diesen Grad der Konkretheit nicht annehmen. Im Grunde genommen könnte ein tieferes Eintauchen und Verstehen jüdischer Geschichte und Theologie zur heiligen Geschichte der Knanaya in Widerspruch treten, aber das realisieren Knanaya in der faktischen Schärfe der Tatsache nicht.

Wahrscheinlich argumentierten sie in einem solchen Fall gerade mit einer Distanz zur jüdischen Tradition, die sich durch ihre Konversion zum Christentum ergeben habe. Wieder ist es die intensive Gottesbeziehung, in der die Knanaya sich erneut erwählt sehen. Den Schritt zum Christentum tun sie in einer schlüssigen Folge, als liege im Christentum die Erfüllung der israelitischen Religion. Wichtig ist dabei immer, daß die Reihe der Väter von den Ursprüngen des Judentums her nicht unterbrochen wird, und so betonen Knanaya besonders

---

<sup>13</sup> Herrn Pallickaparambil lernte ich als Freund meiner Gastfamilie in Chingavanam kennen. Er ist circa 50 Jahre alt und betreibt ein Schuhgeschäft am Ort. Während einer Einladung zum Abendessen ergab sich im Oktober 1992 ein Gespräch mit ihm und seiner Tochter über die Knanaya-Gemeinschaft.

<sup>14</sup> Monsignore Uralil arbeitet als katholischer Gemeindepfarrer in Mananam nahe Kottayam. Ich traf ihn am 31.8.1992.

die davidisch-königliche Herkunft. Diese ist nun in doppelter Weise bedeutungsvoll, denn sie verbindet die Knanaya nicht nur in einer Traditionskette von den Ursprüngen der Welt bis in die Gegenwart, sondern zugleich stellt sie sie in ein Blutverwandtschaftsverhältnis mit dem aus davidischer Abstammung kommenden Jesus Christus. Knanaya und der Gründer der christlichen Religion sind nicht allein durch den Glauben verbunden, sondern in der gemeinsamen Herkunft einer Blutverwandtschaftsbeziehung. Herr Kochumon Philip aus Chingavanam, ein jakobitischer Knanaya, thematisierte diesen Aspekt in einem Aufsatz, in dem er für mich seine theologischen Überlegungen zu den Knanaya zusammengefaßte.<sup>15</sup> Er schreibt:

"God is in a special way caring for the Jews. There is a special relationship. We also have a special relationship to God because of our origin that is Jewish. God loves the Jews more and so he loves us more. Thus the Jew's sonship is a God given blessing. Whatever may be we haven't got the right to destroy this blessing. We will try to keep that blessing which we got. The severity and kindness of God helped us to remain as his sons. So we do not boast over the branches, if we do remember, it is not we that support the root, but the root that supports us. Branches were broken off because of their unbelief, but we stand fast only through faith. So do not become proud, but stand in awe.

Therefore, we must present our bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God. For as in one body we have many members, and all the members do not have the same function. So we, though many, are one body in Christ having gifts that differ according to the grace given to us. Let us use them."

In der Verbindung mit den 'Wurzeln' fühlen sich Knanaya doppelt erwählt, ihre Identität ist darin konsolidiert. Mit den Juden teilen sie, die 'beloved sons' zu sein. Das Christentum, so berichten sie, hätten sie in seiner apostolischen Ursprünglichkeit angenommen, als es noch authentisch, rein und unverfälscht gewesen sei. An dieser Stelle der Geschichtsschreibung wechseln sie ihre Quellen von der Bibel zu den halblegendarischen Erzählungen um die Annahme des

---

<sup>15</sup> Während meiner Aufenthalte in Chingavanam von August bis November 1992 als auch im Frühjahr 1995 suchte Herr Philip den Gedankenaustausch mit mir. Neben seiner Arbeit als Leiter einer Schule, in der Maschineschreiben und Stenographie unterrichtet werden, interessieren ihn Geschichte und Besonderheiten der Knanaya. Im Oktober 1992 verfaßte er einen zweiseitigen Aufsatz unter der Überschrift "Our Sonship".

Christentums im syrischen Raum. Das mythische Knanaya-Geschichtsverständnis muß dabei keinerlei Spannungen in der biblischen wie apokryphen Darstellung historischer Ereignisse überwinden. Der Zugang zu den Informationen der Texte bleibt auch hier unmittelbar. Herrn Andrews, einen 'Bibellehrer', fragte ich, wo er Hinweise auf die Knanaya in der Bibel fände.<sup>16</sup> Er schlug, einigermaßen entrüstet über meine Frage, das Buch der Offenbarung des Johannes auf, erklärte mir, daß dies das letzte Buch der Bibel sei, im Jahr 75 geschrieben, wogegen die Knanaya erst im Jahr 345 nach Indien ausgewandert seien. Neben der Direktheit seiner historischen Erklärung beeindruckte mich besonders seine Überzeugung, daß die Bibel selbstverständlich von den Knanaya handelte, reichte das Verfassen der in ihr gesammelten Bücher nur bis ins vierte Jahrhundert.

Gemäß der Überlieferung lebten die Knanaya zur Zeit apostolischer Missionstätigkeit im syrischen Raum als eine jüdische Gemeinschaft, die zum Christentum konvertierte.

"The peculiarity of the Christians of Syria is that they were Jews. Urfa is originally Edessa. the king there, Abgar Ukama, was ill and heard about Jesus. So he promised to give him a big kingdom in case Jesus would heal him. Jesus, anyway, healed him from his sickness but refused to come to him and to take any award. Abgar converted to Christianity and all the Jews of his kingdom with him. So, our blood is Jewish. Now there are very few left in Urfa."

Fr. Kurian, ein Priester des jakobitischen Knanaya-Zweiges, erzählte diese Variante der Knanaya-Geschichte.<sup>17</sup> Es ist die Version eines religiösen

---

<sup>16</sup> Auch Herrn Andrews lernte ich in meiner Gastfamilie in Chingavanam kennen. Er kam regelmäßig, um mit der im Haus lebenden Großmutter in der Bibel zu lesen. Die Funktion der Bibellehrer wird in Kap. 12.2. näher beschrieben. Herr Andrews ist circa 40-45 Jahre alt; er arbeitet als Verwaltungsangestellter der Stadt Kottayam. Ich zitiere aus einem Gespräch vom 14.10.1992.

<sup>17</sup> Wir sprachen am 12.11.1992 im Mar Ephrem's Seminar in Chingavanam, dem Bischofssitz der jakobitischen Knanaya, miteinander. Fr. Kurian, ein unverheirateter Gemeindepriester Ende 30, ist für die Betreuung und den Unterricht der Seminaristen in Chingavanam verantwortlich. Fr. Kurian beruft sich bei seiner Erzählung auf die von Eusebius überlieferte Abgarsage. Allerdings interpretiert er die Botschaft und damit die Funktion der Erzählung neu: aus einer Propagandaschrift christlicher Rechtgläubigkeit gegen älteres, gnostisch geprägtes, Christentum macht Kurian sie zu einer Konversionsgeschichte. Aber selbst wenn sich Abgar der Legende entsprechend am Ende der Erzählung zum christlichen Glauben bekennt, so ist es doch unwahrscheinlich und weder religions- noch überlieferungsgeschichtlich nachweisbar, daß 'der schwarze König' bis zu diesem Zeitpunkt dem Volk der Juden angehörte. Zur Abgarsage vgl. H.J. Drijvers, "Abgarsage", *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, ed. Wilhelm Schneemelcher, 1. Band, 5. Aufl., Tübingen, 1987, 389-395.



Spezialisten, der ein Theologiestudium absolviert und in diesem Rahmen von der Abgarsage gehört haben muß. Sie gehört nicht zum traditionellen Wissen der Knanaya-Gemeinschaft, wird aber nun hineingetragen und interessierte Knanaya inspirieren, ihre Geschichtsauffassung zu bereichern. Die heilige Geschichte ist nicht statisch. Sie lebt von dieser Art Bereicherung, die immer auch eine den aktuellen Gegebenheiten der Gemeinschaft angepaßte Neuauslegung, eine Ergänzung oder Auslassung, ermöglicht.<sup>18</sup>

Laien, denen dieses Wissen nicht zur Verfügung steht, berufen sich auch hier auf die Bibel. Als ihre Heimat nennen sie Syrien oder Israel. Auch Persien geben sie an, wohlklingende Städtenamen wie Jerusalem, Edessa, Bagdad und Ninive. Geographische Genauigkeit spielt dabei keine Rolle. Niemandem ist wichtig, wo genau diese Orte liegen, daher können sie auch beliebig verwendet werden. Wichtig ist den Knanaya, zum Ausdruck zu bringen, daß ihr Ursprung außerhalb Indiens liegt, in den Ländern und Städten zu sehen ist, die mit den Anfängen von Judentum und Christentum in Verbindung gebracht werden. Sind sie in der Bibel erwähnt, um so eindringlicher gehen sie in die mythische Geschichte ein. Es sind die Gegenden und Städte, in denen der historische Jesus lebte und wirkte und in der die ersten Juden für das Christentum gewonnen wurden.

Eine herausragende Position erhält die Stadt Kana in Galiläa. In der Geschichte von der Hochzeit zu Kana im zweiten Kapitel des Johannesevangeliums kann die Knanaya-Tradition in eine direkte Übereinstimmung mit den biblischen Angaben über die Person Jesu und seine Familie - und die ist der verwandtschaftsreligiösen Gruppe wichtig - gebracht werden. Es handelt sich um eine der Lieblingsgeschichten indischer Christen und die Knanaya-Benutzung gerade dieser Erzählung läßt einige Schlüsse über die Bedeutung der Blutsverwandtschaft zu. Zunächst einmal ist herauszustellen, daß die Mutter Jesu anwesend ist, es muß sich also um die Hochzeitsfeier eines Verwandten Jesu handeln, schließen Knanaya. Das unmittelbare Bibelverständnis und die in der jüdischen Vorgeschichte konsolidierte Blutsverwandtschaft mit der Familie Jesu lassen die Knanaya von ihrem Hochzeitsverhalten auf das der Bibel schließen. Knanaya aber

---

<sup>18</sup> Die vorliegende Fassung der religiösen Überlieferung ist ein Konstrukt. Ich habe sie aus Gesprächen und allen Knanaya leicht zugänglichen Veröffentlichungen, Schulbüchern und Artikeln der Kirchenpresse, wie ein Mosaik zusammengesetzt. In dem damit erzielten Umfang kennen Knanaya ihre Geschichte nicht. Zugleich stellt auch diese Zusammenfassung einer im Ideal erzählten Geschichte eine Momentaufnahme dar, entstanden aus Gesprächen mit Knanaya zwischen 1991 und 1996.

laden zur Verheiratung ihrer Kinder alle ihre Verwandten ein und so glauben sie, habe auch die Familie Jesu gehandelt.

Eine affektive Verbindung besteht neben den Personen der Erzählung zu dem Ort Kana selbst. Die Überlieferung ihres Namens läßt den Knanaya durchaus Raum, die Stadt Kana als den Ort ihrer Herkunft aufzufassen. Hier schließt sich die Argumentationskette: wer aus Kana kommt, ist mit Jesus verwandt, sagen Knanaya.<sup>19</sup>

Ich nenne den Ursprungsort der Knanaya 'Knan-Land'.<sup>20</sup> Es ist ein mythischer Ort, den über alle Diskussion um seine historische Tatsächlichkeit hinaus eine autonome Sinnhaftigkeit auszeichnet. Knan-Land verkörpert zwei Qualitäten, die für die Identitätsbildung der Gemeinschaft konstitutiv sind. Es handelt von der Ursprünglichkeit der christlichen Religion, es faßt ihre Anfänge, die als Reinheit und Reichtum zum Ausdruck gebracht werden.

”In the magnificent city of Jerusalem,  
in the land where there grew jewels and rubies,  
...”<sup>21</sup>

Jerusalem ist lediglich ein anderer - biblischer - Name für diese Qualität. Die Stätten sind voll der Intensität und Dichte göttlichen Handelns in den Anfängen eines neu entstehenden Glaubens, der in seiner Ursprünglichkeit große Kraft und Macht besitzt. In dieser Atmosphäre werden Knanaya Christen. Sie partizipieren an der besonderen Qualität der Situation, die sich aus dem Eingriff des Heiligen in die profane Geschichte ergibt.

Die zweite Botschaft des Begriffes 'Knan-Land' beinhaltet, daß Knanaya keine Inder sind. Es ist für die noch zu bestimmende Beziehung der Knanaya-Migranten zu den anderen Christen und Hindu Keralas, in deren Gesellschaft sie zu der Gemeinschaft werden, die sie heute sind, von großer Bedeutung, auf diesem

<sup>19</sup> Das Wort 'Knanaya' erfährt in der historischen Erforschung der Gemeinschaft einige Aufmerksamkeit. Vgl. etwa Swiderski, *The Blood Weddings*, 53-56. Der Gebrauch dieser heute üblichen Form hat sich erst seit wenigen Jahren unter den Knanaya durchgesetzt. Zu erörtern, ob sie auf einem Namen oder ein Adjektiv west- oder ostsyrischen Ursprungs zurückführt, halte ich für müßig. Vielmehr scheint mir, daß dem in portugiesischen Quellen überlieferten Namen des Händlers und Anführers durch bewußtes Einsetzen in die syrische Sprache ein authentischerer Klang gegeben werden soll.

<sup>20</sup> Die Bezeichnung übernehme ich von einem Artikel der Tageszeitung "Malayala Manorama" vom 30.4.1995. Er handelt von einem Jahreskongress der jakobitischen Knanaya, der einige Tage zuvor stattgefunden hatte.

<sup>21</sup> Anfangszeilen des Liedes "The Good Jerusalem", Übersetzung aus dem Malayalam von C. Markose, "Story of the Great Migration as Described in our old Songs", *The Resurgent. The Knanaya Church*, eds. P.I. Abraham, P.M. Mathews und C. Marcose, Kottayam, 1981, n. pag.

Unterschied des Ursprungs zu bestehen. Eines der wichtigsten Charakteristika in der Vorstellung eines Knanaya sei, so sagen sie, die nichtindische Herkunft. Die Negativformulierung 'nicht-indisch', die sehr häufig zu hören ist, läßt keinen Zweifel über den Stellenwert der Knan-Land-Tradition offen. Sie ist in Abgrenzung vom indischen Kontext formuliert, in den Knanaya sich heute gestellt sehen.

### 3.2. Erwählung und Auftrag

In der religiösen Überlieferung kommt der Knanaya-Gemeinschaft eine bedeutende Aufgabe zu. Sie wird nach Kerala geschickt, um die indischen Christen in Ausübung und Lehre ihrer Religion zu unterrichten. Sie geht, damit das Christentum in Indien nicht dem Untergang geweiht ist.

Dazu bedarf es bestimmter Charaktereigenschaften und geistiger Gaben derer, die den Auftrag ausführen, denn die Aufgabe wird als schwer und die Bedingungen ihrer Durchführung als unberechenbar beschrieben. Die Umstände der gegebenen Situation korrespondieren den Menschen, deren Handeln gefordert ist. Je höher Schwierigkeitsgrad und Anspruch der Mission, um so herausragender die Missionare.

Die heilige Geschichte berichtet, daß und wie die Knanaya für ihre Aufgabe bestimmt werden. Es ist *ihre* Aufgabe, so glauben sie, und niemand sonst hätte ihr gerecht werden können. Die Überzeugung beruht auf der vorausgehenden Aussonderung des Knanaya-Volkes vor anderen Völkern der Welt und sogar vor den Juden, da diese den Schritt ins Christentum nicht vollzogen hätten.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Den verschiedenen Konnotationen des Begriffes 'Judenchrist' und der Vielfalt der sich dahinter verbergenden Gruppierungen urchristlicher wie gegenwärtiger Zeit sind sich Knanaya nicht bewußt. Sie glauben, einer kleinen, überschaubaren und vor allem homogenen Gemeinschaft 'der Judenchristen' abzustammen. Für eine Erörterung und Bewertung des Terminus vgl. Carsten Colpe, "Das deutsche Wort 'Judenchristen' und ihm entsprechende historische Sachverhalte", *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religion*, eds. S. Shaked, D. Schulman und G.G. Stroumsa, Leiden, 1987, 50-68.

Aussonderung wie Erwählung zeigt die Knanaya nicht in der Rolle eines passiven Rezipienten. Der göttliche Vorzug, den Knanaya genießen, ist auch Ergebnis ihres Handelns, ihres Entsprechens göttlicher Vorgabe. Knanaya beantworten Gottes Wirken an ihnen mit dem rechten Verhalten, sie sind nicht widerspenstig, zweifelnd oder gar abtrünnig, wie die Israeliten es zuweilen waren, sondern stehen immer auf der Seite der rechtschaffenen, wohlgefälligen Gottesfürchtigen. So können sie ihrer Berufung zur göttlich eingeforderten Aufgabe ein Selbstbewußtsein entgegensetzen, das in seinem Gott stärker einen Partner denn eine allmächtige Kraft sieht, der sie, auf Barmherzigkeit hoffend, ausgesetzt sind. Hjalmar Sundén's Theorie der Rollenaneignung, die er auf den Bereich religiöser Erfahrung überträgt, hilft hier, das aktivische Moment der Gottesbeziehung zu fassen. Der Mythos gibt den religiösen wie sozialen Status an, den Knanaya innehaben. Er verdeutlicht, welcher Platz und welche Funktion ihnen in der gegebenen Gesellschaft zukommt. Zu jedem Statustyp, so Sundén, gehören eine oder mehrere verschiedene Rollen, die sich ein Mensch im Laufe seines Lebens aneignet. Sie sind nicht nur nötig zur Anpassung an den Kontext, sondern zur Wahrnehmung überhaupt. Im ersteren Fall, den Sundén 'Rollenübernahme' nennt, identifiziert sich der Gläubige mit einer oder verschiedenen Figuren der religiösen Tradition. Er lernt von ihr, indem er ihr Verhalten als Rolle übernimmt und auf seine gegebene Lebenssituation überträgt.<sup>23</sup> Damit ist für Sundén die Erklärung des Geschehens aber noch nicht erschöpft. Er argumentiert, daß der Gläubige in der Übernahme der Rolle einer mythischen Figur auch die Rolle von dessen Gegenüber, Gottes also, aufnehmen kann, daß dies gar unumgänglich sei, um auf diese Rolle reagieren zu können, um sie also zu beantworten.<sup>24</sup> In dieser 'Rollenaufnahme' wird das Verhalten des Gegenüber - in seiner Rolle - nicht nur betrachtet, aber auch vorweggenommen. Religiöse Erfahrung beruht somit auf der Erfahrung des eigenen Selbst als in der Übernahme der Rolle Gottes verobjektiviert. Wenn Gott zu einer, wenn auch unbewußt umgesetzten, 'faßbaren' Größe in der Geschichte wird und Knanaya im Status göttlich Gerechtfertigter handeln, werden die Gewißheit ihrer Gottesbeziehung und ihre Gestaltung zu einem partnerschaftlichen Verhältnis verständlich. Von den Apostelchristen werden die Knanaya als arrogant bezeichnet, was diese lächelnd mit der Sicherheit des 'Wissens' um ihre göttliche Erwählung erklären.

---

<sup>23</sup> Hjalmar Sundén, *Die Religion und die Rollen*, Berlin, 1966, 9.

<sup>24</sup> Ebd., 14.

Zu jedem Statustyp gehören eine oder mehrere Rollen, die ein Mensch aus seiner Tradition erlernt. Zur Einsetzung des Status einer ganzen Gruppe, die den Beginn einer neuen Tradition markiert, gehören eine Reihe von Bezugspunkten, die den Rahmen stecken, in dem Status und Rolle erst Sinn ergeben. Die heilige Erzählung kann nicht nur von der Gruppe selbst handeln, sie muß diese in Relation zu ihrem sozialen und religiösen Kontext beschreiben. Der Mythos handelt von menschlichen Beziehungen. Dies beinhaltet Vorgaben, Rollenbeschreibungen zum Verhalten innerhalb der Gemeinschaft als auch eine Identifikationsmöglichkeit durch die Angabe der das Umfeld ausmachenden Bezugspunkte. Zum Rollenspiel gehören weitere mythische Figuren und Gruppen.

Das Land an der Malabarküste, so sagen Knanaya, sei den Vorvätern völlig fremd gewesen. Nur Knai Thoma, der Kaufmann, habe es durch seine Handelsreisen gekannt. Aus seinen Erzählungen hätten die Knanaya von den Christen dort und deren Leid erfahren. Diese Christen, so lautet die Überlieferung, hatte der Apostel Thomas während seiner Reise durch Indien im Jahr 52 n.Chr. zum Christentum bekehrt. Zweiunddreißig Priester-Familien, hochangesehene Brahmanen, die in Kerala den Namen *Nambuthiri* tragen, hätte er für seine Religion gewinnen können.<sup>25</sup> Bevor er sie verlassen habe, um nach China weiterzureisen, hätte er sie der Führung von Priestern und Diakonen unterstellt. Nach deren Tod jedoch, im Verlauf der folgenden Generationen, seien die christlichen Gemeinden zunehmend verfallen. Unermeßliches Leid sei über die Christen gekommen, die nun ohne geistige Führung durch Priester und Diakone hätten leben müssen. Die Hindu hätten sie ihrer Andersartigkeit wegen verfolgt und bedroht. Ein Magier namens *Manikkavachakar* habe sie schließlich mit 'Wundertaten der Magie' von ihrem Glauben abgelenkt, so daß von den bis dahin 160 christlichen Familien viele im Laufe der Jahre vom Christentum 'abgefallen' seien.<sup>26</sup> Das Lied "Have you forsaken us today, oh Lord" ist ein Gebet des kläglichen Restes der Gruppe indischer Christen um Hilfe:

"Have you forsaken us today, oh Lord?"

---

<sup>25</sup> Zur Geschichte des Apostels Thomas in Indien siehe Kap. 7.2.

<sup>26</sup> Der jakobitische Bischof Abraham Mar Clemis schreibt im vierten Kapitel seines unveröffentlichten Buchmanuskriptes: "A pagan magician called Manikkavachakar appeared and worked wonders by his magic seducing many Christians from the true faith." Vgl. Abraham Mar Clemis, unveröffentlichtes Buchmanuskript ohne Titel, n. pag. Manikka Vasagar ist der Name eines tamilischen Bhakti-Philosophen und Poeten des 9.Jh.s. Vgl. R.C. Zaehner, *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre*, Oxford, 1962, 93.

Today we have none behind to support us;  
 We have neither city nor language;  
 Our beauty will lie in our ornaments;  
 Your jurisdiction must be extended to our abode.  
 The Lord, on hearing this request,  
 Was filled with joy, and he answered:  
 As occasion demands, good abuns (=bishops)  
 I shall send you within twelve years.  
 ... ."27

Mit ihrer Bitte um Hilfe entsprechen die Apostelchristen dem göttlichen Plan. Ihr Leid und auch ihr Glaube sind konstitutiver Teil der Ursprungsgeschichte der Knanaya. Unter dem Vorzeichen dieser Situation der Christen Keralas tritt die Aufgabe, in die Knanaya sich gestellt sehen, in aller Deutlichkeit hervor. Leid und Glaube der Glaubensbrüder verpflichten sie, die schwierige Aufgabe und die Unsicherheiten der Reise auf sich zu nehmen. Die leidenden indischen Christen sind in dem mythisch festgeschriebenen Wirken die Empfänger göttlicher Gnade. Sie wird ihnen durch die in Glaube, Mut und Entschlußkraft herausragenden Diener Gottes zuteil.

Es gehört zur Rolle der empfangenden Gruppe, auf das Handeln der Knanaya zu reagieren. Daß sie es in der positivsten Form tut, erfüllt den Auftrag und bestätigt ihn für alle Zukunft. Die in der Überlieferung berichtete Mission will nicht ein einmaliges historisches Geschehen wiedergeben. Sie will für eine Haltung christlicher Frömmigkeit plädieren, die zu jeder Zeit in die Tat umgesetzt werden muß. Daher sehen sich Knanaya verpflichtet, die ihnen übertragene Gabe zu bewahren, denn in ihr liegt alle Stärke knanayischen Glaubens begründet.

Die Rolle der in Knan-Land Zurückbleibenden steht im Zeichen des Abschiedsschmerzes und der Trauer um den Verlust der nach Indien Migrierenden. Die Bindung der Knanaya an ihr Volk bleibt stark. Die Abschiedsszene an der Küste ist ein kraftvoller Ausdruck dieser Nähe.

"...

They went in a multitude some distance with umbrellas  
 Then, when they reached the sea-shore to go on board

---

<sup>27</sup> Anon., "Ancient Songs", *Symposium on Knanites. Conducted in Connection with the Platinum Jubilee Celebrations of the Diocese of Kottayam*, ed. J. Vellian, Kottayam, 1986, n. pag.

Friends, masters, and relatives all  
 Embrace one another kindly  
 Tears are on the chest, and it is wet  
 None is witness but God.

..."<sup>28</sup>

Der Abschied wird als eine Trennung von Familienangehörigen vorgetragen. Es ist eine natürliche Bindung, die hier auf göttlichen Befehl hin gelöst wird. Wie lebendig diese Verbindung geblieben ist, zeigt ein Interview mit jakobitischen Theologiestudenten im Seminar in Chingavanam:

"We have not changed our traditions and the blood-purity. We accepted some Hindu customs but these did not harm our practice of endogamy. We are accepting that because we are in India, we can avoid all this in case we go back to Syria. We can marry people from Syria. We have close relationship to the people from there because of our history."<sup>29</sup>

Die Vorstellung, 'Syrer' heiraten zu können - und eine Eheschließung ist der Ausdruck familiärer, verwandtschaftlicher Beziehung schlechthin - betont ebenso wie die Idee, sich heute mit dem jüdischen Volk verbinden zu können, die Überzeugung vom nicht-indischen Hintergrund. Die Zurückbleibenden verkörpern letztenendes die Tradition, den Ursprung der Knanaya in seiner apostolischen Reinheit christlicher Religionszugehörigkeit. Knanaya müssen Sicherheit und Nähe des 'heilen' Ortes aufgeben, die Dichte der im Ursprung konzentrierten religiösen Lebensqualität verlassen und in eine zu ihrer Lage extrem konträren Situation wechseln: das Land und seine Lebensbedingungen sind fremd, die Menschen glauben unbekanntem Göttern und der Zustand der zu erwartenden Christengemeinschaft ist ungewiß. Die Konzentration des Fluidums urchristlicher Reinheit wird sie nicht schützen. Alles ist unsicher und so wird die Schwere der Entscheidung betont. Dies aber kommt einer Verstärkung der Gewichtung der Tat gleich.

In der Knanaya-Überlieferung heißt es:

Der Bischof von Edessa hat einen Traum.<sup>30</sup> Knanaya kennen ihn als Uraha Mar Joseph. Im erscheint der Apostel Thomas und teilt ihm mit, daß die christliche

<sup>28</sup> Aus dem Lied: "Have you forsaken us, oh Lord", ebd., n. pag.

<sup>29</sup> Gespräch vom 12.10.1992.

<sup>30</sup> Die in der Überlieferung häufig erwähnte Stadt Edessa läßt den Schluß zu, daß durchaus mit einem syrischen Hintergrund der Knanaya gerechnet werden kann. Die syrische Tradition bindet

Kirche in Indien wie eine Herde Schafe ohne Hirte sei. Er fragt ihn, ob es ihm um diese Herde nicht leid täte, die er, der Apostel, aufgebaut habe und die nun dem Untergang geweiht sei.<sup>31</sup>

Gott spricht. Er teilt sich über seinen Apostel Thomas, der in Indien tätig war, mit. Dessen Eignung als Mittler ergibt sich durch seine Arbeit dort wie durch seinen Status als Heiliger. Die Vermittlung göttlicher Botschaft geschieht durch den Einsatz gläubiger Menschen, die nach Graden ihrer Heiligkeit eingestuft werden. Der Apostel offenbart Gottes Willen einem Bischof, der seinerseits in einer Glaubenshierarchie höher anzusehen ist als die Notablen und Kirchenvertreter, die er nach der Traumerfahrung um sich versammelt. Sie alle sind Instrumente göttlichen Willens. Der Traum ist dabei eine in der Religionsgeschichte reich bezeugte Kommunikationsform zwischen Transzendenz und Immanenz.<sup>32</sup>

Die Figur des Apostels erfüllt eine weitere, entscheidende Aufgabe. Sie schafft den Bezug des Knanaya-Mythos zur zentralen Mythologie der indischen Christenheit. Für die Beziehung der beiden Gruppen ist es bis heute ein entscheidendes Element der Knanaya-Rechtfertigung, auf den Apostel Thomas in ihrer Geschichte verweisen und die eigene Tradition auf diese Weise der indisch-christlichen Gesamttradition einordnen zu können.

In der Überlieferung heißt es weiter: Eine Versammlung wird einberufen, alle Kirchenvertreter, Reisenden und Händler dazu eingeladen. Knai Thoma, einer der Gäste, weiß den Traum sofort zu deuten, hat er doch während seiner Handelsreisen an die Malabarküste Menschen gesehen, die mit einem Kreuz auf der Stirn geschmückt waren. Der Bischof bittet ihn, eine weitere Reise nach Indien zu unternehmen und genauere Informationen einzuholen.

---

Thomas in den 'Thomasakten' eng an Edessa, wenn auch seine Missionstätigkeit in Indien legendarisch bleibt. Kirchen- wie profangeschichtliche Arbeiten rechnen mit Handelsbeziehungen zwischen Indien und dem syrisch-palästinensischen Raum schon für die Zeit vor unserer Zeitrechnung. Eine Auswanderungsbewegung aus Syrien nach Indien mit religiöser Motivation steht für das 9. oder 10. Jahrhundert unter Sapor und Prot auf gesichertem Boden. Vgl. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India, Vol. I.: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*, New Delhi, 1989, 103.

<sup>31</sup> A.K. Thomas, *The Christians of Kerala*, 34; Chummar Choondal, *Christian Folk Songs*, Thrissur, 1983, Appendix I., 65.

<sup>32</sup> Vgl. Benjamin Kilborne, "dreams", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 4, London, 1987, 482-492.



Alle Beteiligten agieren wie Schauspieler in einem Theaterstück. Sie haben Rollen im Heilsplan der göttlichen Ordnung übernommen und führen sie aus, gelenkt und selbstbestimmt zugleich.

"With the dream of the bishop they got the divine message. They choosed Knai Thommen to find out about Kerala. He had been here three or four times before. Then 72 families from Palestine were selected to go to Malabar."<sup>33</sup>

Nach seiner Erkundungsfahrt habe Knai Thoma den Traum des Bischofs bestätigen können. In Kerala angekommen habe er sich den Christen als jemand, der ihren Glauben teilt, zu erkennen gegeben und sei freudig empfangen worden. Die heilige Geschichte kennt menschliche Unsicherheiten und Zweifel nicht. Die indischen Akteure wissen, daß Knai Thoma auf ihr Gebet hin von Gott gesandt wurde, um Hilfe zu bringen.

Bischof Mar Joseph und der Händler Knai Thoma sind die Hauptfiguren der Erzählung. Die Tätigkeiten eines religiösen Führers und eines Kaufmannes verkörpern die Qualitäten der Knanaya. Es sind Eigenschaften, die die Welt im Horizont des Knanaya-Mythos benötigt. Dabei stimmen Bedarf und Gabe in funktionaler Wechselwirkung überein.

Der Bischof entschließt sich in der Geschichte, die Siedlergruppe, die er zusammengestellt hat, zu begleiten. Die göttliche Offenbarung wirkt wie ein Berufungserlebnis. Dabei steht nicht im Mittelpunkt, daß er seinem Leben eine neue Richtung gibt, vielmehr geht es dem Mythos um die Position des Bischofs. Nicht die Person ist hier von Interesse; in Indien angekommen, sagt die Überlieferung, sei er in seiner Würde akzeptiert worden, dann aber findet er keine Erwähnung mehr. Es geht vielmehr um Rolle und Status des Bischofs. Sein Titel birgt Autorität und Knanaya verbinden mit ihm eine ausgezeichnete religiöse Begabung. In diesem Zusammenhang sei auf Richard Swiderskis Beobachtung hingewiesen, daß die Zeichnung von 'mythischem' Bischof und Kaufmann in der Schrift "The Resurgent Knanaya Church" große Ähnlichkeit mit dem gegenwärtigen Bischof der jakobitischen Knanaya, Abraham Mar Clemis, und dem Patriarchen der syrisch-orthodoxen Kirche, Ignatius Zakka I., aufweise. Eine Photographie der beiden Männer ist auf der den Zeichnungen folgenden Seite abgedruckt. Swiderskis zynische Erklärung allerdings ist unwissenschaftlich.

---

<sup>33</sup> Frau Tharayil, die in ihrem Gespräch mit mir besonders die Rolle des Anführers Knai Thoma in den Vordergrund rückte, lebt mit ihrer Familie im katholischen Knanaya-Dorf Arunoottimangalam nahe Peruva.

Angesichts der charismatischen Ausstrahlung des gegenwärtigen Bischofs handelt es sich um eine offensichtliche Projektion des Charakters Mar Clemis' auf die mythische Bischofsfigur.<sup>34</sup>

Neben Knai Thoma tritt der Bischof in den Hintergrund. Knai Thoma ist der Anführer und nach der Vorgabe seines Namens bezeichnet sich die Gemeinschaft als Knanaya-*Samudayam*. Während der Bischof in den Liedern der Knanaya keine weitere Erwähnung findet, beschreibt das Lied "The Good Jerusalem" den Kaufmann in schillernden Bildern:

"...

And a prince who reigned like a peacock

Had the brightness of pure gold sovereign

The prince who roared like a chinese cannon

Was no less jealous in his practice of the preaching

... ."35

Der schöne und erfolg-reiche 'merchant-prince', dessen Macht und Kraft man im Bild des Donners einer chinesischen Kanone erfassen kann, erweist sich seiner Aufgabe gerecht, die in der religiösen Mission liegt. Auch die Qualitäten eines gottesfürchtigen und interessierten Christen nimmt der Idealtypus in sich auf. Abraham Mar Clemis beschreibt ihn in seinem für Laien konzipierten Buchmanuskript: "Thomas of Cana was also born as a Christian and brought up in all the Christian ways of life. Though Thomas took his career as a merchant he had all the qualities of a zealous missionary and led a pious saintly life. God in his great wisdom had chosen him and shaped him for the great missionary work in Malabar."<sup>36</sup>

Knai Thoma verkörpert keine Stifterfigur oder einen Kulturheros, gefragt ist gerade, daß die Knanaya bleiben, was sie sind. Knai Thoma ist der Prototyp des Knanaya schlechthin. Wie er soll jedes einzelne Mitglied der Gemeinschaft sein: erfolgreich im Handel, und das wird an erster Stelle genannt, aber auch gläubig, voller Gottvertrauen, mutig und prosperierend.

Die Gruppe der Siedler bleibt konturlos. Knanaya erzählen, die vierhundert Menschen, genau 72 Familien, ursprünglich in Bagdad, Ninive und Jerusalem

<sup>34</sup> Swiderski, *The Blood Weddings*, 58.

<sup>35</sup> Markose, "Story of the Great Migration ...", *The Resurgent*, n. pag.

<sup>36</sup> Mar Clemis, Buchmanuskript, Kap. 4.

ansässig gewesen, hätte sich freudig bereit erklärt, Reise und Mission auf sich zu nehmen. Diese Vorväter werden dafür hoch geachtet, ihr religiöser Auftrag und der daraus resultierende Mut macht sie, wie den Anführer, zu verehrungswürdigen 'Prinzenkindern':

"Unto Malabar  
Dared Thomas of Kana  
To migrate  
When princely children  
Of eight into nine families  
Together joined  
Started they,  
Four hundred  
In number  
Of noble births,  
Set sail they  
With the order of the Catholicos."<sup>37</sup>

Die Zahl 72 (8x9) hat Symbolwert. 72 Familien reisen nach Indien, so wie 72 Apostel das Evangelium Jesu Christi in die Welt getragen haben. Es sind Männer, Frauen und Kinder. Die Herkunft aus sieben verschiedenen Stämmen soll Erbfolgeschäden vermeiden.<sup>38</sup>

Als mitreisender Berufsstand werden lediglich Priester und Diakone genannt. Sie bestätigen noch einmal die Eignung der Knanaya zu dieser Mission und bewahren das Verbindungsglied zwischen den Reisenden und der Besonderheit ihres religiösen wie sozialen Ursprungs. Aber auch die Laien, die die Unsicherheiten der Migration auf sich nehmen, sind selbst herausragende Menschen. Nichts an der gesamten Migration und Kolonisation läßt sich nach Meinung der Knanaya nach rein menschlichem Ermessen erklären.

"It was not like the Portuguese or English people coming to Kerala. A part of the Knanaya community was transplanted. Whole families cannot come for trade alone",

---

<sup>37</sup> Markose, "Story of the Great Migration ...", *The Resurgent*, n. pag.

<sup>38</sup> Ein jakobitisches Geschichtswerk aus dem Jahr 1907 nennt die Stammesnamen: "The seven tribe names ... are Raji, Hadhai, Joja, Belkoth, Jujalik, Majamoth und Thejamuth." Der Autor des Buches kennt seinen Stammesnamen. Er schreibt: "I am a member of the Southist sect, and if the tradition of my family be correct, I have descended from the stock of Hadhai." Vgl. E. M. Philip, *The Indian Church of St. Thomas*, Kottayam, 1907, 74.

sagte Herr Mackil, ein katholischer Knanaya-Informant.<sup>39</sup> Mar Clemis nennt in seinem Buchmanuskript die Kolonisation ein 'result of divine intervention', eine 'replantation of the Church under the guidance of God Almighty'. Die Laien verankern die Geschichte ihres Kommens in ihrem Glauben. Ihre von Gott gewollte Mission im Jahr 345, so sagen sie, diene dem Ziel, die christliche Gemeinschaft in Kerala zu erneuern.

Das sind die Knanaya, Frauen und Männer, Kinder und Erwachsene, religiöse Führer und Laien, alle aus sieben Stämmen, aus Knan-Land. Es sind die Knanaya 345 genauso wie heute. Der Mythos nennt das Entscheidende; mehr über sie zu sagen ist nicht nötig.

Aufgabe und Leben der Vorfäter erinnern Knanaya heute mit Stolz. Sie sprechen von der 'missionary work' ihrer Vorfahren, von einer 'colonisation for evangelisation'. Herr Lukose aus Chingavanam, der mit mir als Vertreter der orthodoxen Kirchenpresse sprach, betonte:

"We brought the bible first. St. Thomas converted Hindus but up to the fourth century these Christians had no bible. There was a Christian community but nobody to guide them, no bishop, no bible, a delaborate Christian community. They said: leaders we need! So Knai Thommen who was on business relations with them asked the bishop Joseph, and he asked the Patriarch. Our forefathers who came to Malabar were very courageous because they came in a wooden boat. We lost everything, we lost the boat and our language. So, can you imagine now why we are proud?"<sup>40</sup>

Es sind die Knanaya, die die heilige Schrift nach Indien bringen. Ohne ihre Mission, so sagen sie, wäre das Christentum in Indien verloren gewesen. Sie bringen die Liturgie für den syrischen Ritus und den 'leaven', das ungesäuerte Brot für die heilige Kommunion. Nur mit ihrer Hilfe habe sich die christliche Gemeinde zu einer großen, lebendigen Kirche entwickelt.

---

<sup>39</sup> Aus Herrn Mackils Familie ging der erste katholische Knanaya-Bischof hervor. Sein Stolz auf die Familienchronik geht mit der Verpflichtung einher, die Entwicklung der Knanaya-Gemeinschaft genau zu beobachten und ihre Rechtgläubigkeit zu schützen. So strengte er 1990 einen Prozeß gegen angesehene Knanaya-Mitglieder an, da er befürchtete, deren Agieren könne den Volksgedanken der Knanaya-Gemeinschaft zersetzen. Vgl. Kap. 13.1.

Herr Mackil lebt mit seiner Frau in Kottayam; er ist ein pensionierter Rechtsanwalt. Ich traf ihn zweimal im September 1992.

<sup>40</sup> Am 9.10.1992 folgte ich einer Einladung, die syrisch-orthodoxe Kirchenpresse in Chingavanam, in der das Blatt "Knanaya Deepam" gedruckt wird, zu besichtigen. Ihr Leiter, der circa fünfzigjährige Herr Lukose, informierte mich über den rein technischen Ablauf des Druckvorgangs, gab aber auch ausführlich seine Einstellung zur Knanaya-Gemeinschaft wider.

### 3.3. Vom Umgang mit den Fremden

Knanaya erzählen, drei hölzerne Schiffe hätten sie nach Indien gebracht. In der Stadt Cranganore nahe dem heutigen Kodungallur im Distrikt Thrissur seien sie im Jahr 345 gelandet.

Ihrer göttlichen Erwählung und Führung entsprechend gestaltet sich der Empfang der neuen Siedler durch die ansässigen Christen als ein großes Freudenfest. Bereitschaft und Mut der Knanaya, ein neues Leben auf sich zu nehmen, werden in der Aufnahme durch die Einheimischen beantwortet. Diese hätten, so die Überlieferung, Bischof Joseph sofort als ihr religiöses Oberhaupt anerkannt, die Knanaya als Vorbilder in der Ausübung des christlichen Glaubens.

Knanaya sagen auch, zu ihrer Begrüßung an der Malabarküste seien nicht nur die dort lebenden Christen in freudiger Erwartung geströmt, auch Hindu seien gekommen. Sogar der Herrscher des Hindu-Königreiches, 'Cheraman Perumal', sei gerufen worden und herbeigeeilt.<sup>41</sup> Knanaya singen:

" ...

The foreigner who came entered Cranganore,  
He entered, and when he visited the Chera King, in plenty  
He presented gold and coral and pearls and obtained the country.  
He came, at an auspicious time endeavoured, and gained his end. - Verily.  
That his greatness may be manifest in all the world around ..."<sup>42</sup>

Größe und Bedeutung der Ankommenden werden auch vom König sofort erkannt. Sein Name hat für die meisten Knanaya-Laien Symbolcharakter. Eine Verifizierung der enthaltenen Informationen interessiert sie nicht. Die Ursprungsgeschichte gibt den Platz der Knanaya in der Kerala-Gesellschaft an. Sie

<sup>41</sup> Hinter dem Namen verbirgt sich eine Gestalt halbmythischer Qualität. Perumal ist ein Herrschertitel, in diesem Fall gehört er zu einem der Könige des Chera-Reiches. In einem Edikt des König Asokas 257 v.Chr. wird das Reich der Chera-Könige bereits als 'Keralaputra' erwähnt. Es hatte bis ins 11. Jh. Bestand, bevor es in eine große Anzahl kleiner Fürstentümer zerfiel. Vgl. K.V. Krishna Ayyer, *A Short History of Kerala*, Ernakulam, 1966, 17-65.

<sup>42</sup> Aus dem Lied "Unto Malabar", Übersetzung anon. "Ancient Songs", *Symposium*, n. pag.

ordnet sie ein. Ihre Position ist hoch, wenn sich sogar der König um sie bemüht. Der göttliche Heilsplan schließt also auch die Hindu ein. Die Geschichte zeigt die Knanaya als Botschafter des christlichen Glaubens. Zugleich sind die Menschen, mit denen sie in Berührung kommen, in ganz positiver Weise in diesen Plan eingebunden. Wie die indischen Christen während des ersten offiziellen Besuches Knai Thomas zeigen auch die Hindu keinerlei Resentiments gegenüber den 'Syrern'. Zu dem Empfangsfest seien Geschenke getauscht worden. Der Cheraman Perumal habe den neuen Siedlern ein Stück Land gegeben, abgemessen nach dem Längenmaß von Elefantenschritten, und die Erlaubnis erteilt, darauf eine Kirche zu bauen. Manche Knanaya sind überzeugt, er selbst habe sogar beim Bau geholfen. "Knai Thoma and his people built a town, a palace, and a church and 72 houses in Kodungalloor. The natives called the town 'Mahadevar Pattanam', which means the 'town of superiors'. Knai Thoma called it 'the kingdom of Cana'. The Emperor laid the foundation stone for the construction of the town."<sup>43</sup>

Ob die Städte Mahadevar Pattanam und Cranganore voneinander getrennt waren oder aber Mahadevar Pattanam als ein Stadtteil Cranganores vorzustellen ist, wissen Knanaya nicht. Es ist nicht von Bedeutung.

Daß die Siedlung der Vorväter in Verbindung mit den in Indien angetroffenen Christen gebracht wird und beide Gruppen immer als separat lebend dargestellt werden, ist wichtig. Die Knanaya hätten sich im Süden der Stadt niedergelassen oder südlich des Periyar-Flusses, so sagen sie, die einheimischen Christen siedelten im Norden. So sind die Migranten von 345 als die 'Südlichen' bekannt geworden, in der Literatur häufig 'Sudhisten' oder 'Southists' genannt, in Malayalam *'Thekkumbhagam'*. Die 'Nördlichen', 'Northists' oder *'Vadakkumbhagam'* ist die Bezeichnung für all jene bereits in Indien lebenden Christen.<sup>44</sup>

Platz und Position einer Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft, in der sie lebt, sind durch die Akzeptanz der anderen wie durch die Abgrenzung von ihnen

<sup>43</sup> A.K. Thomas, *The Christians of Kerala*, 35. Mahadevar Pattanam bedeutet wörtlich übersetzt: 'Ort oder Stadt des großen Gottes.'

<sup>44</sup> Die Gemeinschaft bevorzugt heute die Bezeichnung 'Knanaya'. Auch Kastengruppierungen wie etwa die Brahmanen in manchen Orten Keralas benutzen als Unterscheidungsprinzip die Zuordnung zu Himmelsrichtungen. Knanaya bestehen seit etwa der Mitte der neunziger Jahre auf dieser Bezeichnung, da sie in ihrem Namen den Charakter der Volksgemeinschaft zum Ausdruck bringen möchten. Zur besseren Unterscheidung und um dem von ihnen gewünschten formalen Unterschied gerecht zu werden, nenne ich sie 'Knanaya' und die 'Nördlichen' ihrem Ursprung entsprechend 'Apostelchristen'.

gekennzeichnet. Die heilige Geschichte spricht von der Annahme in den positivsten Bildern. Das entspricht der inneren Logik der Erzählung, die ein in sich kohärentes Modell der Gemeinschafts-Realität bietet: zur göttlichen Erwählung gehört ein königlicher Empfang. Daß er durch die zusätzlich im Glauben fremden Hindu gestaltet wird, verstärkt den positiven Eindruck. In der Begegnung mit ihnen sind die Grenzen der Annäherung klar gezogen. Die neu angekommenen Christen erhalten Land aus dem königlichen Besitz und dürfen es nach ihren Vorstellungen nutzen. Religionsfreiheit ist ein Indikator der Toleranz im Umgang miteinander.

Die Apostelchristen aber sind den Knanaya 'ähnlicher', wenn auch fremd, so doch gleich im Glauben an denselben christlichen Gott. Abgrenzungen muß der Mythos hier ausführlicher elaborieren. Er tut dies im Bild der geteilten Stadt. Örtlichkeit macht die von den Knanaya als nötig empfundene Trennung sichtbar. Knanaya und Apostelchristen sind zwei zu unterscheidende Gruppen. Die Spezifizierung des Ortes besagt, daß sie nicht miteinander identifiziert werden können und dürfen. Eine Auseinandersetzung mit den Inhalten der Mission, ihrer Umsetzung in die Praxis und der Rezeption durch jene, denen sie zuteil wird, fehlt dagegen geradezu ganz. Sie tritt völlig hinter die Darlegung der Grenzlinien zu den Apostelchristen zurück.

In bezug auf die Hindu ist der Überlieferung das Zusammenleben der Gruppen wichtig. Dies wird zum einen durch die sogenannten 72 Privilegien gekennzeichnet. In jedem Bericht über die Anfänge der Knanaya in Kerala stehen diese Privilegien, die der Perumal den Knanaya nebst Kirchenland und Christenstadt zugestanden habe, an prominenter Stelle. Sie ragen durch Diskussionen indischer und westlicher Kirchengeschichtler in den Bereich wissenschaftlich nachweisbarer Faktizität hinein und genießen durch das Interesse, das sie auslösen, einen hohen Stellenwert. Auf sogenannten *cheppedu*, Kupferplatten, eingraviert sollten sie bestehen, 'solange Sonne und Mond existieren'.<sup>45</sup> Diese Privilegien bestimmen die Stellung der Knanaya in der Kerala-Gesellschaft. Sie enthalten Rechte, die sie auf gleiche Stufe mit den *Nambuthiri*-Brahmanen stellten. Siebzehn Kasten seien ihnen unterstellt und zu Steuerabgaben

---

<sup>45</sup> "Raman Panan sagt, daß der Mond, Siva und der heilige Thomas Zeugen des Aufschreibens der Kupferplatten waren ..." Zitiert aus einem Interview, daß Jacob Vellian, katholischer Knanaya und Liturgiespezialist, mit dem Panan-Sänger Raman Panan im Dezember 1985 in Piravam machte. Es ist veröffentlicht in J. Vellian, "Knanaya Thoma in Panan Songs" (Malayalam), *Symposium*, n. pag. Zu den Kupferplatten als Quelle der von den Knanaya beanspruchten Privilegien siehe Kap. 7.2.

verpflichtet gewesen. Knanaya hätten das Recht gehabt, Menschen niederer Kasten zu töten, wenn sie sich bedroht fühlten. Sie hätten sich kleiden und Schirme gegen die Sonne benutzen dürfen wie die königliche Familie selbst, wohingegen Menschen anderer Kasten ihre Oberkörper nicht bedecken durften. Ihre Häuser seien reich geschmückt gewesen und zu Hochzeitsfeiern hätte der Perumal ihnen gestattet, auf Elefanten zu reiten, Musik zu machen und laut zu pfeifen; ein Privileg, das ansonsten nur den Frauen des Königs vorbehalten gewesen sei.

" ...

He gave him marks of honour: the walking-cloth, the day-light-lamp,  
The seven kinds of royal musical instruments, the three lingual cheers. -  
Verily.

Drums and lingual cheers and all good pomp  
The king with pleasure gave.

And all these did Thomman Kinan accept. - Verily.

He got also the copper-plate deed fittingly engraved.

The marks of honour which the Kings King gave

Last for all the days of the existence of the sun and the moon. - Verily.

For all the days of the existence of the sun and moon."<sup>46</sup>

In dem Lied "Unto Malabar" vergegenwärtigen Knanaya in den heute nurmehr symbolisch bedeutsamen Privilegien ihre hohe gesellschaftliche Position. Da die Kupferplatten nicht zur Verfügung stehen, übernimmt das Lied die Aufgabe des Beweises für deren Existenz. Die Tatsache, daß es die Platten heute nicht gibt, verleiht den Privilegien ein um so größeres Gewicht. Der Mythos ist flexibel und offen. Seiner individuellen Ausgestaltung sind keine Grenzen gesetzt. So wie die aus der alltäglichen Gebetspraxis gewonnenen Bibelkenntnisse Eingang in ihn finden, so auch Informationen aus der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsliteratur.

Auf eine Statusangabe allein beschränkt sich die heilige Geschichte in der Behandlung der Hindu-Nachbarn nicht. In der Überlieferung erhält Knai Thoma, wiederum durch ein Lied, auch eine politische Funktion in der Kerala-Gesellschaft. Für die siebzehn Kasten, die den Knanaya unterstellt werden, müssen diese Verantwortung übernehmen. Im Hochzeitsritual gewinnt die

---

<sup>46</sup> Aus dem Lied "Unto Malabar", anon., "Ancient Songs", *Symposium*, n. pag.



Aufgabe einen praktischen Gehalt, wenn Frisör, Goldschmied und Sänger bestimmte Rollen im Ablauf der Feier erhalten.

Die Sänger, aus der Kaste der *Panan*, singen ein Lied von der Flucht der *Naikuduparisha*, einer Sudra-Kastengruppierung, die auch die Schmiede und Frisöre einschließt, nach *Ezhathunadu*, das ist Sri Lanka. Der Flucht geht eine nicht standes- und damit rechtmässige Eheschließung voraus, so daß die *Naikuduparisha* eine Strafe des Königs erwarten müssen. Der Perumal kann aber ohne die Dienstleistungen seiner Diener nicht leben. Er bittet Knai Thoma, diese nach Kerala zurückzuholen, ist er doch eine Art Mentor und Schützer dieser Kasten. Knai Thoma schickt einen *Panan*, der zu seiner Identifizierung den Ring Knai Thomas trägt, um die Bitte an die *Naikuduparisha* zu übermitteln. Aufgrund der Aufforderung Knai Thomas entschließen sie sich zur sofortigen Rückkehr. "Obwohl die *Naikuduparisha* nicht gern zurückgingen, entschlossen sie sich dazu aufgrund des Wortes Knai Thomas und sandten ihm ein goldenes Haar. Sie kamen mit vier *Ezhava*, die der König nicht zurückschickte. Das goldene Haar der *Naikuduparisha* übergab Knai Thoma dem König. Der aber legte es auf Thomas' Kopf und sagte:

"...

Oh Thoma, dieses goldene Haar wird dir stehen.

Das Haar allein ist nicht genug,

Vielmehr mußt du erhalten

Eine Position nahe dem Thron.

..."<sup>47</sup>

Die Rahmenhandlung des Liedes ist um die Person des *Panan* gestaltet. Knai Thoma will ihn für seine Dienste entlohnen. Er schenkt ihm einen Elefanten. Der *Panan* bindet das Tier an seinem Haus fest und der Elefant reißt es nieder. Daraufhin gibt Thoma ihm ein Paar Ochsen, die der dumme Mann jedoch falsch in den Pflug einspannt, so daß sie ihn zerbrechen. Schließlich erhält er das Privileg, zu jeder Hochzeit, an einen der vier Pfosten des Hochzeitszeltes gelehnt, die guten Taten des Knai Thoma singend zu erzählen.

Das Lied versinnbildlicht Knai Thomas diplomatisches Geschick. Die aktive Teilhabe an den Regierungsgeschäften versetzt den *Knanaya*-Prototyp in die Lage eines aktiv und verantwortungsbewußt an den Geschicken des Landes

---

<sup>47</sup> Zitiert aus dem von Vellian aufgenommenen *Panan*-Lied. Das Wort '*Ezhava*' bezeichnet in Kerala all jene, die aus Sri Lanka kommen. Sie werden als kastenlos eingestuft. J. Vellian, "Knanaya Thoma in Panan Songs" (Malayalam), in: *Symposium*, n.pag.

Partizipierenden. Knanaya schildern Knai Thomas Arbeit als herausragend. Er sei ein religiöser Führer gewesen, in vielen Erzählungen wird der zum Bischof neben Bischof Joseph. Von seinen Handelsbeziehungen habe das ganze Land profitiert, die Märkte in Syrien und Arabien hätten sich durch ihn geöffnet. Auf Bitten des Perumal habe er seine Geschäftsinteressen nicht vernachlässigt und sei bald als *perumchetty*, der große Händler, bekannt geworden.

"He is a pioneer. His contribution lies in the development of the Christian community. He was close to Cheraman Perumal. That's why it was possible for him to get all the favours for the Christians, especially the Knanaya. The Christians were not considered high in the society until then, only as the 17th caste. Knai Thoma developed his community up to the high caste. He was leading a life without inculturation, without intermingling. Knai Thoma was the leader of merchants."<sup>48</sup>

Christen wie Hindu, so heißt es, seien durch die Arbeit der Knanaya reich geworden. Aber auch in politischen Fragen habe der König Knai Thoma um Rat gebeten. Schließlich sei ihm für seine diplomatischen Fähigkeiten eine Krone geschenkt worden. Seinen Namen hätte man in einem Atemzug mit dem des Königs genannt. Der Händler und Missionar ist nun auch Diplomat. Er erfüllt den Auftrag seiner Kirche, im fremden Indien wird er in seiner Mission bestätigt. Mit ihm sind alle Knanaya in ihrem Tun und damit auch in ihrem Gemeinschaftsverständnis bestätigt.

Das Leben der Vorväter sei zu Anfang nicht leicht gewesen. Nur schwer hätten sie sich an die neuen, völlig fremden Lebensbedingungen gewöhnen können. Die Hausfrau Mary Tharayil sagte:

"In the beginning they couldn't even accept the food. They made a special food of rice, sugar and coconut, soft food. Later they got accustomed.

Today, to remember the *palchore-food* in feast days we have this food first." Das Verständnis für die Vorfahren und die Zuneigung zu ihnen sind konkret. Frau Tharayil kann heute nachempfinden, was den Vätern widerfuhr. Ihre Beziehung zu den Menschen der Ursprungsüberlieferung ist lebendig. Die Knanaya damals sind die Knanaya heute. In der Betonung ihres Herkunftsortes und der Jahreszahl 345

---

<sup>48</sup> Joseph Mekara, von dem diese Aussage stammt, ist katholischer Gemeindepriester in Arunoottimangalam. Er gibt ein gutes Beispiel dafür, was der einzelne aus Informationen der Überlieferung macht. Aus Hoheit über 17 Kasten werden die Knanaya in seiner Erzählung zur letzten von 17 Kasten.

überwinden Knanaya Raum und Zeit. Sie sagen: "We came." Auch Knai Thoma hat als Anführerfigur seine Aktualität nicht verloren. Er verkörpert die Persönlichkeit eines gläubigen, selbstlosen, moralisch integren, tüchtigen und erfolgreichen Christen. Das heißt, die Werte, die ihm zugesprochen werden, sind variabel, austauschbar. Sie müssen es sein, um sich aktuellen Lebensumständen anpassen zu können. Ihre Kopplung an die Figur des Knai Thoma jedoch ist festgelegt. Die Eigenschaften, die Knanaya wertschätzen, werden zusammengezogen und im mythischen Ursprung verankert. Sie sind für moderne Knanaya ebenso gültig wie für die Vorväter, die die Reise nach Indien wagten. Zeit hat in der mythischen Erzählung eine andere Qualität als im alltäglichen Umgang damit. Man könnte meinen, der Mythos habe gar keine Zeit oder lebe jenseits unseres Zeitverständnisses. Nur eine qualitative Bestimmung ist möglich.

### 3.4. Die neue Ordnung

Zur Abschiedsszene an der Küste in Knan-Land gehören ein Segen des Patriarchen der Knanaya-Gemeinschaft, dessen Auftritt nun, da der Bischof seine Kirche verläßt, wichtig wird, und das Versprechen der Reisenden, drei Aufforderungen immer zu achten: die Verbindung zu den Zurückbleibenden nicht abbrechen zu lassen, die Achtung der zehn Gebote und der sieben Sakramente sowie die Einhaltung eines neuen Gebotes, das die Geschlossenheit der Knanaya-Gemeinschaft garantieren soll.

Die Gebote sind geeignet, die Verbindung zu den Verwandten in der mythischen Heimat festzuschreiben. In dieser Vorgabe wollen beide Konfessionsgruppen sie heute verstanden wissen. Der katholische Text der Liedübersetzung, die die drei Aufforderungen enthält, beginnt mit der Zeile:

" ...  
Remember us always,  
That relationship may not be sundered  
..."<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Aus dem Lied "Have you forsaken us today, oh Lord", anon., "Ancient Songs", *Symposium*, n. pag.

Die orthodoxe Quelle übersetzt:

"Not to break the relation."<sup>50</sup>

Ganz anders singen die katholischen Visitation-Sisters in Sacred Heart Mount nahe Kottayam:

"Whereever you go in India, go!

But always keep your identity,

The ten commandments and the seven sacraments."<sup>51</sup>

Ihre Version läßt sich leicht mit der Überlieferung der Knanaya-Geschichte, wie Laien sie erzählen, in Einklang bringen, wohingegen in den offiziellen Kirchenfassungen ein kirchenpolitisches Interesse mitschwingt, wie noch auszuführen sein wird. Das Programmatische der drei Aufforderungen ist der Rückverbindung mit dem Ursprung zumindest gleichwertig gegenüberzustellen. Die zehn Gebote enthalten wichtige Teile der christlichen Lehre und eine vollständige Sozialordnung. In den sieben Sakramenten wird die Ritualpraxis der Gemeinschaft entfaltet. Die zweite der Aufforderungen sichert also das christliche Leben der Gruppe unter den fremden Indern.

Die dritte Aufforderung enthält ein weiteres Gesetz der neuen Ordnung des Gemeinschaftslebens. Es verlangt den Erhalt der Reinhaltung des Knanaya-Blutes und ist heute das zentrale Charakteristikum des Gemeinschaftsselbstverständnisses geworden. Die Visitation-Sisters antworteten auf meine Frage, was 'keeping the identity' bedeute: "They should not mingle with others." Sehr viel vorsichtiger äußern sich die Spezialisten in der offiziellen und veröffentlichten Liedfassung. Hier heißt es:

" ... Do not turn away (from the faith). ..."<sup>52</sup>

Den Zusatz in Klammern übersehen die Laien, sie halten an ihrer eigenen Version fest, worin die Blutreinheit häufig als die einzige der drei Aufforderungen in der Erinnerung haften geblieben ist und sehr direkt ausgedrückt wird. Aber auch die jakobitischen Kirchenvertreter amüsieren sich in aller Öffentlichkeit über die Formulierung der katholischen Publikation. Ein Gefühl überlegener Sicherheit

---

<sup>50</sup>Anon., "Looking Back to History", *The Resurgent*, n. pag.

<sup>51</sup> Eigene Übersetzung

<sup>52</sup> Anon., "Ancient Songs", *Symposium*, n. pag.

kommt darin zum Tragen, ein Ausdruck stärkeren Zusammenhaltes durch ihre Möglichkeit, die Tradition freier zu gestalten. Ihr Text des dritten Gebotes lautet:

"Not to fall out of the herd, ie. to keep the homogeneity of the blood and faith."<sup>53</sup>

James Thodathil, ein orthodoxer Theologiestudent, bringt das Gebot schließlich in die Fassung, die mir in allen Gesprächen mit Knanaya begegnete. In einem für ein College-Seminar verfaßten Referat modernisiert er:

"You shall not do the intercaste-marriage with the gentiles."<sup>54</sup>

Die heilige Geschichte will erhalten und begrenzen. Mit dem Aufbruch von Knan-Land und in der Ansiedlung im fremden Indien werden die Knanaya zu einer Gemeinschaft. Hier erst entsteht sie, wobei der Mythos die Regeln dazu vorgeben will. Die Identität der Knanaya als einer homogenen Bluts- und Glaubensgemeinschaft wird hier etabliert. Die Abgrenzung von allen anderen ist dabei entscheidend. Unabhängig davon, welcher Geschichtsfassung sie folgen, unter 'gentiles' verstehen Knanaya die Inder. Inder sind aber nicht nur die Hindu und Gläubige anderer Religionen. Inder sind auch die Christen, die der Apostel Thomas bekehrt hatte und zu deren Stärkung die Knanaya glauben nach Indien gesandt worden zu sein. Eine Vermischung mit ihnen würde ein religiöses Gebot verletzen, das zu Anbeginn der Knanaya-Gemeinschaft eingesetzt wurde. Der Patriarch, der es aussprach, und die Väter, die es akzeptierten, waren damals religiöse Autoritäten und sind es heute gleichermaßen.

Die Knanaya sehen sich auch im Gebot der Blutreinheit ganz in Gottes Heilsplan gestellt. Blutreinheit steht in enger Beziehung zu ihrem Erwähltsein durch Gott. Parallel zur Volkwerdung Israels durch den Auszug aus Ägypten unter der Führung des Mose werden die Knanaya durch ihre Migration unter Knai Thoma zu einer exklusiven Gemeinschaft, dem *Samudayam*. Gleich den Israeliten, die vor ihrem Einzug nach Kanaan vor den dort ansässigen 'Heiden' gewarnt werden, so verstehen sich Knanaya durch das Endogamiegebot geschützt. Herr Andrews, der Bibellehrer aus Chingavanam, bestand darauf, sich während eines Gespräches zur Exklusivität der Knanaya zu äußern. Er bat mich, im Buch Deuteronomium die ersten drei Verse des siebten Kapitels zu lesen. Sie enthalten

---

<sup>53</sup> Anon., "Looking Back to History", *The Resurgent*, n. pag.

<sup>54</sup> Zitiert aus einem Referat des Studenten James Thodathil, gehalten im United Theological College in Bangalore im Juni 1990 unter dem Titel: "Evangelism of the Knanaya Samudayam in a Pluralistic Society".

Anweisungen Jahwes an das Volk Israel vor deren Einzug in das Land Kanaan. Herr Andrews kommentierte:

"Only the beloved sons were allowed to go to Kanaan, the others were sent amongst different tribes. And then it is said that they have to avoid intermarriage. 345 is parallel. It is the same group of people that started in 345 to India. Though all are sons of God, Knanaya are the beloved sons. In India, our forefathers was told, you will find tribals with whom you should not intermingle. You see, it is the same promise and the same rule; it is the repetition of the rule given to Moses for the Israelites. ... So, what keeps us separate is the promise we gave in Syria. Intermarriage would be against such promise."<sup>55</sup>

Knanaya haben keinen besonderen Bund mit ihrem Gott geschlossen. Ihre Existenz ruht auf einer Offenbarung, die in ihrer Forderung eine sinnvolle Fortführung der Knanaya-Geschichte von der Zeit der Erwählung des Jahres 345 bis heute bildet. Die Souveränität in der Ausführung und schließlich den Erfolg der Mission benennen die Knanaya mit Stolz. Erst durch sie sei die Bezeichnung 'syrische Christen' für alle indischen Christen der damaligen Zeit eingeführt worden. 'Syrisch' gibt einen Ursprung an, kennzeichnet eine Herkunft des Glaubens und damit eine Identität der Gemeinde. Knanaya kennen ferner die Benennung *Nazranee Maapilla*. Diesen Ehrentitel hätten alle Hindu den Christen gegenüber benutzt. Er bezeichnet die 'Nazarener' als 'Söhne des Königs'.

Die wirtschaftliche Prosperität des Landes ist ein gleichwertiges Argument für die erfolgreiche Ausführung des göttlichen Wunsches. Heute hat sich die Beweisführung vom öffentlichen Wohl auf den privaten Lebensstandard der Gruppenmitglieder verlagert. Nicht wenige reiche Knanaya-Geschäftsleute sehen in ihrem finanziellen Wohlergehen eine Bestätigung göttlicher Sanktion, auch wenn sie das nicht offen aussprechen.

Während der Zeit der ersten Gespräche mit Knanaya hörte ich immer wieder drei in kurzen Sätzen formulierte Selbstbeschreibungen heraus: "We are one. We are different. We are special." Sie bilden eine Art Code, der alles zusammenfaßt, was Knanaya heute über ihre Identität sagen. Sie sprechen im Plural. Geschichte, Riten, Werte und Vorstellungen, sogar persönliche Aussagen, was immer ein Informant sagt, ist getragen von der Einheit aller. Ein Student spricht für eine

---

<sup>55</sup> Gespräch vom 14.10.1992

ganze Gruppe, alle nicken zustimmend und identifizieren sich sofort mit dem, was er sagt. Knanaya sind ein 'Wir'. Die Gemeinschaft lebt und versteht sich als ein kollektives Ganzes. In diesem 'Wir' liegt die Botschaft des Mythos. Der alte Herr Tharayil in Kaipuzha faßt sie zusammen: "Our identity is community."<sup>56</sup> Die Einheit des 'Wir' überspringt die Jahrhunderte und läßt sich die Knanaya eins fühlen mit ihren Vorfahren. Eine Verpflichtung ihnen gegenüber ist gleichbedeutend mit der Verantwortung des einzelnen innerhalb des heutigen Samudayam. Das 'Wir' der Knanaya ist die Botschaft ihrer religiösen Überlieferung, das heißt, der einzelne findet in der Gemeinschaft mit anderen seinesgleichen sein Heil. "Die Religion, in welcher der einzelne Heil sucht, es ist die Gemeinschaft von Verwandten, von lebenden und gestorbenen, von Göttern und Naturwesen."<sup>57</sup> Der Knanaya-Samudayam erfüllt damit ein Hauptcharakteristikum einer von Hans-Jürgen Greschat charakterisierten ethnischen Religion. Sie ist hier eingebettet in den größeren Rahmen des Christentums. Der orthodoxe Theologiestudent James Thodathil schreibt in seinem Referat:

"We have been keeping the advices of the Patriarch. We will do it in our future life also. ... We would never deviate from the path of our forefathers. How much they suffered for the existence of this denomination in its early days. How could they do that? Everything was only through the continuous prayer and with the concrete faith in Jesus Christ. If they had not sufficient faith and prayer in Christ, today there may not be a Knanaya Samudayam. While we remember them, how can we evade from our main motive?"

Der Mythos begründet eine kleine, ethnische Gemeinschaft von Christen, zu deren Hauptcharakteristika es gehört, streng endogam zu leben. Dieses 'main motive' garantiert den Erhalt der Gruppe und damit auch des Mythos. Es ist in der heiligen Geschichte als Gesetz verankert.

---

<sup>56</sup> Die Familie Tharayil lernte ich zufällig während eines Besuches des Dorfes Kaipuzha kennen. Auch aus dieser Familie ging ein katholischer Knanaya-Bischof hervor. Ich wurde eingeladen und bewirtet, da enge Familienangehörige der Tharayils in Deutschland leben, was sofort eine herzliche Einstellung mir gegenüber schuf.

<sup>57</sup> Hans-Jürgen Greschat, *Wege der Väter*, unveröffentlichter Aufsatz, 8.

#### 4. Religiöse Praxis

Das Wesen des Ritus ist Bewegung. Im rituellen Akt begegnet der Mensch anderen Menschen, auch verstorbenen Verwandten. Er begegnet seinem Gott oder seinen Göttern und nicht zuletzt sich selbst.

Dabei kann der Ritus sehr verschiedene, geradezu widersprüchlich auftretende Inhalte haben. Einerseits mag er Position und Aufgabe eines Menschen in seinem sozialen Kontext bestätigen und damit seine Identität festigen. Andererseits kann er gerade eine Phase oder einen Zeitpunkt der Transformation bezeichnen und begleiten. Im Ritus vermag eine Person von ihrer gegebenen Identität in eine neue zu wechseln.

Der Ritus wird im Kollektiv einer religiösen Gemeinschaft ausgeführt. Er benötigt ein Umfeld, in dem er sinnvoll ist. Ist diese Bedingung erfüllt, schafft er mit der Wirkung seiner Integrationskraft eine eigene Welt, in der die Gemeinschaft lebt. Darin gleicht der Ritus seinem Zwilling, dem Mythos.<sup>58</sup> Mythos und Ritus enthalten die zentrale Botschaft einer religiösen Gemeinschaft. Sie haben die Kraft, die Mitglieder zu einer Einheit zu verbinden.

Die Ausdrucksform des Mythos ist die Sprache, das Wort, der Klang. Der Mythos wird erzählt oder gesungen. Ein Ritus lebt in der Bewegung der Teilnehmenden. Er ist Praxis, ein Handeln in symbolisch zu verstehenden Gesten.

So wie jede Geschichte mythische Geschichte werden kann, kann jedes Tun rituelles Tun werden. Wort und Tat sind elementare menschliche Ausdrucksformen. In ihnen teilen sich Menschen einander im Alltag mit und in ihnen begegnen sie dem Numinosen. Der Kontext und die Funktion ihrer Verwendung machen den Ton wie die Bewegung zu profanen oder heiligen Formen. In der Erfahrung göttlicher Präsenz werden sie zu einem Sprechen und Agieren vor Gott. Der Unterschied ist ein qualitativer. Er bezieht sich nicht auf den Inhalt; die Worte, die gesprochen werden, können in beiden Bereichen gleichermaßen bedeutungsvoll sein. Verschieden ist die Präsentation, ja schon das Erleben von Wort und Akt dessen, der den Mythos erzählt bzw. den Ritus ausführt oder erlebt. Diesen qualitativen Unterschied macht die Bewußtheit des an mythischer Erzählung und religiöser Praxis Partizipierenden aus. In der Realisation des göttlichen Einbruchs in die profane Welt wird der Mensch durch die bewußte Einsetzung seiner Sprache und seines Körpers geheiligt. In der

---

<sup>58</sup> Walter Brenneman, *The Seeing Eye*, London, 1982, 82.



Gottesbegegnung bedient sich der Mensch der Worte und Handlungen seines Alltagslebens. Es können nur diese sein, denn andere hat er nicht. Es müssen diese sein, weil jede andere Form unverständlich und damit bedeutungslos bliebe bzw. weil Transzendenz und Immanenz im und vom Austausch miteinander leben.

#### 4.1. Die Ordnung des Rituals

Knanaya kennen und zelebrieren alle Riten der christlichen Religionsgemeinschaft. Darunter nimmt die Feier der Hochzeit eine herausragende Stellung ein. In der Verheiratung zweier junger Menschen sehen die Knanaya das Wesen ihrer Gemeinschaftlichkeit zum Ausdruck gebracht.

Knanaya sagen, zwei Familien heiraten.<sup>59</sup> Ehen werden von älteren Familienmitgliedern arrangiert, nötigenfalls mit der Hilfe eines Heiratsvermittlers, eines 'match-maker'. Wichtig ist, daß die beiden Familien zusammenpassen, vor allen Dingen in wirtschaftlicher Hinsicht. Der Rechtsanwalt Herr Mackil sagte:

"Marriage alliances are the greatest thing because they are an alliance between two families. These two families have similarities before the marriage, educational, economical similarities, but it is strengthened by the marriage of their children."<sup>60</sup>

Die Ehe hat in erster Linie Vertragscharakter. Man könnte auch sagen, sie ist stärker eine soziale denn eine heilige Institution. So verheirateten Knanaya ihre Kinder - wie andere südindische Gemeinschaften ebenso - noch zu Beginn dieses Jahrhunderts im Alter von acht bis zwölf Jahren. Wichtig ist hier nicht das persönliche Glück des Paares; wichtig ist seine wirtschaftliche Absicherung. Außerdem geht es der Gemeinschaft darum, ihren Fortbestand zu garantieren. So war eine Ehe auflösbar im Falle der Kinderlosigkeit eines Paares. Weit gängigere

<sup>59</sup> Um die Bedeutung einer indischen Eheschließung zu erfassen, muß man sich von der westlich-individualistischen Betrachtungsweise lösen. Nicht die Person ist Ausgangspunkt und Bewertungsinstanz wahrgenommener Ereignisse, sondern ein soziales Kollektiv. Den einzelnen gibt es nicht. Jeder faßt sich als Teil einer größeren Einheit auf, für die er spricht und handelt. Auch wenn ihm eine bestimmte Rolle in der Gemeinschaft zufällt, so bedeutet das nicht, daß er sich als eigenständig auffaßt. Er handelt dann im Sinn des Kollektivs und es ist ein Fehler und Grund vieler Mißverständnisse, einem Inder zu begegnen, ohne seinen sozialen Hintergrund zu beachten.

<sup>60</sup> Gespräch vom 20.9.1992

und legitime Praxis allerdings war, daß ein Mann, blieb seine Ehe kinderlos, eine zweite Frau heiratete. Die Zweckgerichtetheit der Ehe dominierte das Verständnis, Wohl und Erhalt der Gemeinschaft, nicht der Person. Kinderehe und Polygamie haben die Kirchen verboten und in jahrhundertlangem Ringen abgeschafft. Das zugrundeliegende Verständnis ehelichen Zusammenlebens ist jedoch geblieben.<sup>61</sup>

Das Hochzeitsritual ist Ausdruck der Verbindung zweier Familien. Wie ein Bild beschreibt es den Prozess der Begegnung. Eine Phase der Annäherung führt in das innere wie äußere Bereitwerden für die Verbindung über. Der Abschluß dieser Zeit ist als Abschied von Altem und Überlebtem gestaltet. Nun kann die neue Beziehung eingesetzt und bemächtigt werden. Ihrer Besiegelung folgen Empfang und Aufnahme der in der Verbindung neu gewordenen Menschen in den größeren Kreis ihrer Gemeinschaft. Langsam bewegen sich sodann alle Partizipierenden aus der besonderen Situation zurück in den Alltag.

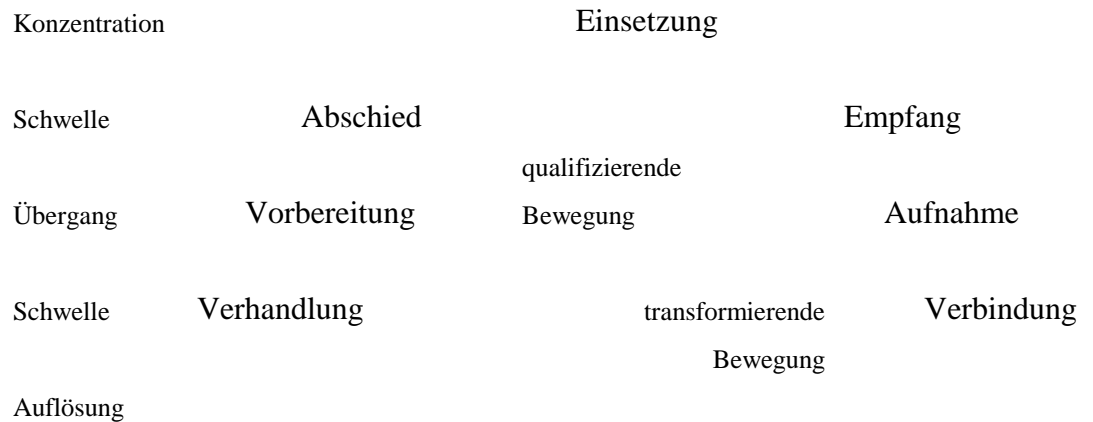
Die Ordnung der einzelnen Riten zu einem Gesamtritual gleicht einer Wellenbewegung. In den Handlungen der Teilnehmenden erhebt sich die Welt des Rituals zunächst langsam, schließlich kraftvoll aus dem Bereich profaner Alltäglichkeit. Die Phase der Einsetzung eines neuen Ehe-Bundes ist jedoch nur insofern ein Höhepunkt, als die Intensität göttlicher Gegenwart hier am stärksten empfunden wird. Es läßt sich daraus nicht auf eine hierarchische Stufenfolge des Ritualablaufes schließen. Alle Riten haben ihre je eigene Wertigkeit. Sie entziehen sich sowohl in ihren Funktionen als auch in den Botschaften, die sie vermitteln, einem Vergleich, der eine wertende Einstufung ermöglichte. Zudem machen sie nur in dem bestehenden Ablauf Sinn. Fällt etwa ein Ritus heraus, ist die Botschaft der gesamten Einheit gestört.

Graphisch dargestellt ergibt sich folgendes Bild:

---

<sup>61</sup> Der vorliegende Text ist aus Beobachtungen, aus der Literatur und aus Interviews zusammengetragen und -gesetzt. Er stellt den Versuch dar, Informationen in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, um das Bild eines traditionell ausgeführten Knanaya-Hochzeitsrituals jenseits kirchlicher Zugehörigkeiten zu entwickeln. Eine exakte Rekonstruktion der Vergangenheit als auch die gelebte Praxis der Gegenwart sind von der Dominanz der Kirchen geprägt, folgen also dem ostsyrischen (katholischen) bzw. westsyrischen Ritus.

## Ritualwelt



## Alltagswelt

Die Bewegung der Begegnung auf die Einsetzung des Bundes hin ist eine qualifizierende, weil sie die Teilnehmer aus ihrem Alltag herauslöst und auf die Verbindung, die den Kern der Botschaft darstellt, vorbereitet. Die zunehmende Entwicklung menschlichen Bewußtseins ist hier wichtig, denn das Medium des Ritus ist der menschliche Körper. Walter Brenneman, dessen Aufsatz die Vorstellung einer 'Welt' des Rituals entlehnt ist, schreibt über die Notwendigkeit der Bewußtheit im rituellen Akt: "One begins to become aware of one's movements and with this awareness movements become transformed into gestures and contain the possibility of symbolic meaning. For symbols point beyond themselves to some transcendent referent and, at the same time, participate in that to which they point. This is the situation at the center of the 'world' where ritual dwells."<sup>62</sup>

Im Akt der Verbindung ist alle Konzentration am höchsten. Die symbolische Bedeutung der Begegnung wird nun vollständig realisiert. Hier erhält die Bewegung ihre transformierende Kraft, die jedem Teilnehmenden hilft, seine neue Existenz in den Alltag einzustimmen.

Die rituelle Bewegung kann nun auch horizontal gelesen werden. 'Verhandlung' und 'Verbindung' bilden relativ lange, mehrere Wochen dauernde Schwellenphasen. Sie führen alle am Ritual Teilnehmenden in die heilige Zeit und

---

<sup>62</sup> Brenneman, *The Seing Eye*, 112.

den heiligen Raum der rituellen Welt ein bzw. wieder hinaus. Die beiden Zeiten des Übergangs, 'Vorbereitung' und 'Aufnahme', sind kritische Zeiten, in denen entscheidende Veränderungen der Teilnehmer geschehen. Zur Phase höchster Konzentration trennt sie nurmehr ein kleiner Schritt. Während des Übergangs wird das Brautpaar, das zugleich selbst aktiv die Riten vollzieht und passiv symbolischer 'Gegenstand' rituellen Handelns der anderen Teilnehmer ist, mit äußerster Vorsicht behandelt. Beide werden geführt, ja sogar getragen. Man füttert sie und achtet peinlichst auf ihre innere wie äußere Reinheit. So ist ein Spucknapf, *kolambi*, wichtiger Gegenstand der viertägigen Vorbereitungsphase. Nach jeder rituellen Essensaufnahme müssen Braut und Bräutigam ihren Mund ausspülen. Um die Reinheit der rituellen Zeit zu erhalten, darf das Paar erst am vierten Tag nach der kirchlichen Zeremonie der Eheschließung ein Bad nehmen. Ihr Zustand während dieser Phasen ist unklar. Sie sind nicht mehr, was sie waren, und zugleich noch nicht, wozu sie bestimmt sind. Sie leben in einer Zwischenwelt, in der sie nicht näher bestimmt und identifiziert werden können. So dürfen sie während dieser Zeit die Kirche nicht betreten.

Den verschiedenen Qualitäten der Zeitstufen der rituellen Welt entsprechen die Umgangsformen der Partizipierenden. Die Übergangsphase ist durch die Sprache des Alltags gekennzeichnet. Rede- und Ausdrucksweise allerdings thematisieren die Beziehungen der einzelnen und stilisieren sie zu herausragenden Ereignissen. So muß jeder, dem eine Aufgabe im Ritualablauf zufällt, die jüngeren Geschwister des Paares ebenso wie die Großeltern, alle Anwesenden vor dem Ausführen einer Handlung dreimal um Erlaubnis bitten. Während der Verhandlungsphase herrscht eine, der Geschäftswelt entlehnte, stark formalisierte Kommunikationsform vor. Ihr entspricht in transformierender Bewegung zur Zeit der Verbindungsriten ein familiärer, zunehmend herzlicher und im Alltag benutzter Umgangston. Der Akt kirchlicher Eheschließung hat kein Pendant wie Schwellen- und Übergangsphase. Er steht der Alltagswelt gegenüber, deren Profanität er durch die Heiligkeit der Riten aufs schärfste kontrastiert. Die während dieser Phase ausgeführten Handlungen sind nicht alltäglichem Leben entlehnt; sie sind besonders wie es die formelhafte Sprache der Priester ist.

Außer der eigentlichen Eheschließung, die in der Kirche stattfindet, weil sie eines Ortes der erweiterten Gemeinschaftsöffentlichkeit bedarf, gehören alle Riten

in den häuslichen Bereich der beiden zu verbindenden Familien.<sup>63</sup> Jede Partei errichtet vor ihrem Haus ein Zelt, den *pandal*. Ohne *pandal* ist die Durchführung der Hausriten nicht möglich. Er schafft besonderen Raum, heiligen Raum, der im Haus, auch wenn es neu gestrichen und dekoriert wird, nicht entstehen kann. Das Haus ist zu stark mit der Routine des alltäglichen Lebens behaftet.

Der *pandal* ist ein auf vier Pfosten gespanntes Zeltdach, früher einmal aus Seide, heute aus festem Segeltuch gearbeitet.<sup>64</sup> Es wird am ersten der vier Tage dauernden Vorbereitungszeit errichtet und erst nach Abschluß der Hochzeitsfeier wieder abgebaut.

Heiliger Raum entsteht durch *nilavalakku*, eine Öllampe.<sup>65</sup> Mit ihr tritt das Numinose selbst in die Immanenz menschlichen Lebens ein. Knanaya sagen, *nilavalakku* stehe für Jesus Christus, das Licht der Welt. Jeder der einzelnen Riten beginnt mit dem Anzünden der Lampe, in der eine Sakralisierung der Zeit wie des Raumes geschaffen wird. Sie leuchtet zum ersten Mal während der Übergabe der Mitgift, zu dem Zeitpunkt also, in dem das letzte denkbare Hindernis der Verbindung überwunden wird. Sie signalisiert, daß alles Handeln von nun an den Bereich des rein Menschlichen transzendiert. Ebenso wird es am Ende der Feiertage eine Zeremonie geben, in der die Familienmitglieder um die Lampe gehen oder tanzen, um zu vergegenwärtigen, daß sie den heiligen Raum wieder verlassen.

Das Ritual ist in drei Phasen gegliedert:

Die Bewegung der Begegnung beider Familien besteht aus sieben Riten. Sie heißen:

kaipidutham

Übergabe des *sthreedhanam*

*nilavana ozhikkal*

*antham charthal* (für den Bräutigam)

---

<sup>63</sup> Es kann nicht mit Gewißheit behauptet werden, daß Eheschließungen immer im kirchlichen Raum stattfanden. Aufgrund der Praxis anderer, auch christlicher Gemeinschaften ist vielmehr davon auszugehen, daß ein Paar die Riten der eigentlichen Verbindung im Haus des Bräutigams durchführte bzw. daß die Familien selbst entschieden, welchen Ort sie dafür bevorzugten; wichtig jedoch ist eine Prozession in der Öffentlichkeit.

<sup>64</sup> Die Konstruktion des Zeltes ist natürlich weitaus komplizierter, zumal das Dach in vielen Fällen Hunderte von Menschen fassen muß. Eine Bedeutung haben jedoch die vier Außenpfosten.

<sup>65</sup> Sie ist unterschiedlich groß und bis zu einem Meter hoch. Auf einen schlanken, verzierten Messingfuß ist am oberen Ende eine Schale gearbeitet, in die schweres Öl gegossen wird. Ein kleines zusammengerolltes Stück Baumwollstoff dient als Docht.

bzw. milanchi idal (für die Braut)  
 palchore uttu  
 guru vandanam  
 stuthi

Die Riten der Einsetzung des Bundes sind:

panigrahana  
 Segnen der Krone  
 talikettu  
 mantrakodi

Am umfangreichsten ist die dritte Phase gestaltet, die Feier der Blutsgemeinschaft, da sie die Aufnahme der beiden nunmehr vollwertigen Mitglieder in den *Samudayam* enthält. Sie umfaßt zwölf Riten mit den folgenden Bezeichnungen:

charamketty  
 nellum nerum  
 Einzug in den pandal  
 vazhu pidutham  
 palum pazhavum thazhukkal  
 adachuthura  
 nalamkuli  
 kacha tharukkal  
 vilukkuthoodeel (wahlweise margamkali)  
 polivu  
 illapanam

Vergleicht man das Ritual einer Theaterinszenierung, lassen sich für die unterschiedlichen Akte wechselnde Haupt- und Nebendarsteller benennen. Grundsätzlich gilt, daß alle Aufgaben öffentlichen Charakters, wie etwa die anfänglichen Besuche und Verhandlungen, auch das Aushandeln des Mitgiftbetrages, den männlichen Familienmitgliedern der Eltern- und Großelterngeneration zufällt. Der Ritus spiegelt Rollenverständnis und rollenbedingte Aufgabenteilung wider. Gehören Männer in den öffentlichen Bereich, so die Frauen zum Haus; besonders Empfang und Aufnahme des

neuvermählten Paares werden von den Müttern dominiert, den Garanten des Fortbestandes der Gemeinschaft.

Jede Hochzeitsfeier verbindet die Knanaya mit ihren Vorvätern. Im Verlauf des Rituals werden Lieder gesungen, die an die eigentliche Heimat der Knanaya erinnern, an Auftrag, Reise und die Anfänge der Gemeinschaft in Kerala. In der Vergegenwärtigung des Ursprungs erfassen Knanaya die Bedeutung ihrer Gemeinschaft, die untrennbar an den göttlichen Auftrag, die indische Christenheit zu retten, gebunden ist. Neben der Bedeutung gestalten sie den Status, den die Väter in der heiligen Geschichte erhielten, zu einem wichtigen Aspekt ihrer Hochzeitsfeiern. Der gesamte Stil der Feier läßt den hohen gesellschaftlichen Stand der Väter erkennen. Knanaya übertragen ihn für sich in die Gegenwart.

Lieder sind nicht nur Medium der Erinnerung und Vergegenwärtigung heiliger Geschichte. Eine weitere Gruppe von Liedtexten ist von ersteren zu unterscheiden.<sup>66</sup> Sie beschreiben einige der einzelnen Riten und erklären diese mit Hilfe biblischer Geschichten. Musik und auch Tanz passen gemäß der Tradition der Gemeinschaft besser zu biblischer und Knanaya-Geschichte als das einfach gesprochene Wort. Die jungen Frauen üben sich während der Vorbereitungsstage im Singen. Zur Feier der Gemeinschaft treten sie geradezu in einen Liedervortrag-Wettstreit.

Jedes Hochzeitsritual hat Doppelcharakter. Es markiert den Übergang zweier junger Menschen in eine neue Lebensphase. Das Ritual begleitet sie von der Kindheit zum Erwachsenenalter und zum Status vollwertiger Mitglieder der religiösen Gemeinschaft.

Im Ritual feiern alle Knanaya ihre Vereinigung in einer Blutsverbindung. Das Hochzeitspaar selbst wird darin zum Symbol der Zusammengehörigkeit. Alle an ihnen ausgeführten Handlungen sind darin Gesten der Verbindung aller.

#### **4.2. Die Begegnung der Familien**

Zwei Familien folgen mit der Verheiratung ihrer Kinder der Tradition ihrer Vorfahren. Hier liegen alle Regeln dazu wie in einem Naturgesetz festgelegt. Einer Ehe liegt keine romantische Vorstellung einer Liebesbeziehung zugrunde;

---

<sup>66</sup> Die Lieder werden ausführlich in Kap. 7.2. vorgestellt.

sie ist ein ökonomischer Faktor. Jede Eheschließung gleicht daher zunächst einmal einem Vertragsabschluß, von dem sich jede Partei Vorteile verspricht.

Repräsentanten beider Familien treffen sich abwechselnd im Haus der Bräutigams- und Brauteltern. In ihren Gesprächen verhandeln sie die Höhe des *sthreedhanam*, der Mitgift, die die Familie der Braut zu zahlen bereit ist. Die Mitgift besteht aus einem Geldbetrag als auch Schmuck und Gold. Sie stellt den Erbanteil einer jungen Frau am Besitz ihres Vaters dar und ist zu ihrer Absicherung im neuen Lebensabschnitt gedacht.<sup>67</sup> Einer der Besuche der Bräutigamsvertreter gilt der 'Begutachtung' der jungen Frau. Sie darf weder eine geistige noch körperliche Behinderung haben und sie muß sich richtig zu verhalten wissen. Sie bietet den Gästen Tee und Süßigkeiten an, so daß diese aufgrund ihres Auftretens einen Eindruck von ihrer Persönlichkeit gewinnen können.

Die Vertreter der beiden Familien sind männliche Verwandte der Elterngeneration, im Idealfall sind die je ältesten Brüder der beiden Väter die hauptverantwortlichen Wortführer. Die Väter selbst sind zu Beginn der Verhandlungsphase nicht anwesend. Die Annäherung der Familien entspricht dem Vertragscharakter des Geschehens. Alle Gespräche sind stark formalisiert, ein persönlicher Kontakt der Verhandlenden wird vermieden. Dies ist für den Fall wichtig, daß eine Einigung nicht zustandekommt, etwa weil die Familie des Bräutigams in der Zwischenzeit ein 'besseres' Angebot erhält.

Der Abschluß dieser Phase nach der Einigung über die Höhe der Mitgift ist durch eine Formel gekennzeichnet: "Warum kommen Sie hierher?", fragt das älteste Delegationsmitglied der Partei des Bräutigams.<sup>68</sup> "Ich komme, um die Ehe von (hier werden die Namen der beiden jungen Leute eingesetzt) zu beschließen", antwortet eine entsprechende Persönlichkeit der Gegenpartei.

Dem geschäftlichen Teil folgt die Beratung durch einen Astrologen. Er erstellt Horoskope für beide Ehepartner und liest aus ihnen, ob der Verbindung eine glückliche und erfolgreiche Zukunft beschieden sein wird. Auch auf den Einfluß einer günstigen Sternkonstellation für den Tag der Eheschließung ist zu achten. Der Besuch bei einem Astrologen ist konstitutiver Teil der Annäherungsphase.

---

<sup>67</sup> Heute hat die Mitgift diese Bedeutung weitgehend eingebüßt, sie ist zu einem Mittel der Bereicherung der Bräutigamsfamilie verkommen. Nach ritueller Übergabe geht sie in den Besitz der Familie des Bräutigams über. Dieses heute übliche Verständnis von Mitgift als 'Kaufpreis des Bräutigams' dominiert alle Gesellschaftsgruppen Indiens. Weil sich die Funktion der Mitgift dergestalt geändert hat und das Mitgift-System in seinem Mißbrauch weltweit bekannt und geächtet ist, ist es geradezu unmöglich geworden, Informationen darüber zu erhalten; auch Knanaya überhören jede in diese Richtung gehende Frage.

<sup>68</sup> Das ist nicht notwendigerweise der Wortführer. Der offizielle Charakter des Abschlusses dieser Phase hat stärker öffentlichen Charakter, findet in einem erweiterten Familienrahmen statt. Für diesen Bereich ist die Achtung der älteren Gemeinschaftsmitglieder entscheidend.



Zeigen die kosmischen Kräfte im Horoskop einen negativen Einfluß für den Fall einer Verbindung, so sehen die Familien von einer Heirat ab.

"*Ottu kalyanam*", Ehe-Vorschlag nach erzielter Übereinstimmung wird die Verlobung genannt. Sie beinhaltet einen dritten, unbedingt zu erfüllenden Anspruch der Zeit der Verhandlung, die aller Einstimmung auf eine Hochzeitsfeier vorausgeht.

In der Gemeindegkirche der Braut kommen die männlichen Mitglieder beider Familien zusammen. Ihre Sprecher treffen den Gemeindepriester vor dem Altar, auf dem eine Kerze brennt. Das Brautpaar ist nicht anwesend.

Nachdem der Priester ein Gebet für die beiden Männer gesprochen hat, geben sie einander die Hand und schwören einen Eid, in dem sie ihre Verantwortung für den Verlauf der Hochzeitsfeier und die zukünftige Ehe bekunden.

Als Autoritäten sind die Verhandlungsführer geeignet, die Interessen der Familien zu vertreten, als Familienmitglieder sind sie unbedingt vertrauenswürdig. Im Fall eines Streites während der Hochzeitsfeier werden sie zu schlichten versuchen. Die beiden jungen Menschen werden sie unterstützen, wenn nötig auch finanziell.

Der Wortlaut des Eides sei nicht von Bedeutung, versicherte man mir, das Ineinanderfügen der Hände beider Männer durch den Priester aber um so mehr. Daher nennen Knanaya die Verlobung auch "*kaipidutham*", Handschlag. Der Handschlag symbolisiere den Abschluß der vorhergehenden Phase, die Einigung der beiden Parteien und ihre Einwilligung in die Verbindung vor Gott.

Bedenkt man den Geschäftscharakter, der selbst in der Geste des Handschlags zum Ausdruck kommt, ergibt sich ein anderer Schwerpunkt für diesen Teil der Zeremonie. Die Verlobung bringt die Interessen der Kirche ins Spiel. Das Zusammentreffen der beiden Familienvertreter mit dem Gemeindepriester vor dem Altar schließt alle anderen Anwesenden aus. Die drei Männer achten darauf, daß sich niemand ihrem kleinen Kreis nähert. Die Höhe des Mitgiftbetrages wird genannt.

Die Kirche erhebt Anspruch auf *pasaram*, zehn Prozent des Mitgiftbetrages<sup>69</sup> sowie auf eine zusätzliche Gebühr oder Spende für die Priester und den Bischof<sup>70</sup>. Die Verlobung gilt zwar als bindend, d.h. das darin gegebene Eheversprechen

<sup>69</sup> Andrew Thazhat, *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church*, Kottayam, 1987, 55.

<sup>70</sup> Edgar Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, Vol. VI., Madras, 1909, 452.

kann nicht zurückgenommen werden, tatsächlich aber klärt sie die sehr entscheidende finanzielle Transaktion nicht. Zur Verlobung wird die Mitgift nicht übergeben, Höhe und Umfang werden lediglich genannt. Die Beziehung der Familien bleibt bis zur Mitgiftübergabe ungewiß, denn die Brauteltern könnten nicht den vollen Betrag auszahlen.

Als Zeichen ihrer fortschreitenden Annäherung treffen sich die Familien im Anschluß an den Verlobungsritus in der Kirche zu einer ersten gemeinsamen Mahlzeit.

Die Feier beginnt mit dem Essen einer besonderen Speise. Auf jedem Teller sind ein wenig in Milch gekochter Reis und ein Stückchen Melasse angerichtet. Weiße und braune Farbe symbolisieren Fleisch und Blut Jesu Christi. Die erste gemeinsame Mahlzeit beginnt mit einem Tischgebet des Priesters. Knanaya essen Reis und Zucker langsam und mit Bedacht.

Sie haben Anteil an ihrem Gott, sie handeln in seiner Gegenwart. In Anlehnung an die christliche Abendmahlsfeier wird das Heilige in Reis und Melasse gegenwärtig. Die Feiernden erfahren sich von und vor Gott zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen. Das gemeinsame Essen der symbolischen Speise gestaltet sich zu einem Bild für ihre Einheit.<sup>71</sup>

Die Feier handelt auch von den Umgangsformen, die für die Begegnung der Familien gelten sollen.

Der Verhandlungsführer der Bräutigamspartei wird mit besonderer Aufmerksamkeit geehrt. Sein Gegenpart aus der Gruppe der Brautfamilie serviert ihm persönlich 'das beste Stück Fleisch', einen Hühnerschenkel. Er bindet sich dazu ein Baumwolltuch als Turban um den Kopf, das Zeichen des Dienenden. Sein Handeln, mit der rechten Hand ausgeführt, wird dadurch betont, daß seine linke Hand den rechten Ellbogen stützt.

Die Geste bekundet Respekt. Die Arbeit im Bereich des Hauses, besonders das Kochen und Servieren der Mahlzeiten, fällt traditionellerweise in den Aufgabenbereich der Frau. Bedient ein Mann einen anderen, der nicht einmal aufgrund seines hohen Alters oder etwa seines Ansehens als Priester wegen verehrungswürdig ist, so muß die Bedeutung wiederum eine symbolische sein.

---

<sup>71</sup> Gemeinsam zu essen ist ein Zeichen von Vertrauen. Mit Fremden zu essen kann gefährlich sein. Wer ißt, macht sich verwundbar; andere könnten Neid empfinden und Böses wünschen. Während langer Reisen in südindischen Zügen meiden viele Passagiere den Blick anderer auf ihre Mahlzeit. Sie drehen sich zur Seite und sind ständig bemüht, ihren Teller oder das Palmblatt, von dem sie essen, verdeckt zu halten. Sie glauben, ein neidvoller und damit böser Blick könne ihnen Schaden zufügen.

Beide Männer gehen als Vertreter der beiden Familien miteinander um. Sie agieren nicht als Persönlichkeiten, sondern in Rollen, die im Referenzrahmen des *Samudayam* sinn- und bedeutungsvoll sind. Ihr Verhalten wird allen anderen ein Vorbild sein. Höflichkeit und Respekt ihrer Gesten sind Regeln des sozialen Umgangs für die beiden sich verbindenden Familien. In mündlicher Überlieferung werden die Gesten und mit ihnen die Regeln von Generation zu Generation weitergegeben. Jede Verlobungs- und Hochzeitsfeier belebt sie, da sie ihnen Raum bietet und ihre Funktion durch die Aufmerksamkeit der Anwesenden erneuert.

Die Repräsentanten der Familien bleiben bis zur Übergabe der Mitgift die Hauptdarsteller der rituellen Handlungen. Sie vertreten die Familien, die sich erst begegnen, wenn die äußeren Bedingungen geschaffen sind. Die Übergabe des Brauterbes schließt den Schwellenschritt ab und signalisiert den Beginn der aktiven Vorbereitungsphase aller. Erst jetzt, unter Umständen nach Wochen und Monaten, können sich die Familien auf ihre Verbindung einstimmen.

Heiliger Raum entsteht in einem leergeräumten Zimmer des Hauses der Bräutigamfamilie. Eine Strohmatte wird ausgebreitet, darauf die *nilavalakku*-Lampe plaziert und zu Beginn der Zeremonie das Licht in der Schale angezündet. Vor ihr niederkniend übergibt der Bruder des Brautvaters - er war für das Aushandeln der Mitgift verantwortlich - das Geld an sein Pendant aus der Familie des Bräutigams. Die während der Mitgiftübergabe Anwesenden sprechen am Ende ein Dankgebet über den Verlauf der Entwicklungen und bitten um eine glückliche Zukunft des Paares.

Die Mitgiftübergabe findet eine Woche vor der kirchlichen Trauung statt. Drei Tage lang dauert die aktive Vorbereitungsphase, der vierte ist der Tag der kirchlichen Zeremonie. Gäste werden während dieser Tage eingeladen - am besten persönlich als ein Zeichen ihrer Wertschätzung - und Vorbereitungen für die Feier getroffen.

Für den Aufbau des *Pandalz*eltes sind die je ältesten Brüder der Mütter von Braut und Bräutigam verantwortlich. Sie empfangen einander in den Häusern der Familien, die sie repräsentieren. Am Beginn der Arbeit steht eine Geste gegenseitiger Achtung. Die Männer reichen sich Schüsseln mit Wasser, so daß sich der jeweilige Gast, bevor die gemeinsame Arbeit beginnt, die Hände waschen kann.

Den *pandal* zu errichten ist ein Akt der Vorbereitung auf ein außergewöhnliches Geschehen. Das Haus wird gründlich sauber gemacht, eventuell neu gestrichen und mit Blumen geschmückt. Kokosnußblüten sind sowohl im Haus als auch unter dem *pandal* aufgestellt. Vor dem Eingang wie

unter dem *pandal* verschönern *kallam*, mit Reismehl auf den Fußboden gestreute Muster, den Raum. Haus und Umgebung sind nun aus dem Alltäglichen herausgehoben, abgegrenzt vom profanen Bereich der weiteren Umgebung, und bereiten Raum für eine andere Qualität menschlichen Zusammenseins. Das gewohnte Leben ist sozusagen ausgeklammert, die Knanaya bereiten sich für eine rituelle Feier ihrer Gemeinschaft vor.

Während die Männer vor dem Haus arbeiten, sind die Frauen drinnen vor allem mit dem Kochen beschäftigt. Es wird viel und besonders gut gekocht. Zur Vorbereitung der Speisen, die zum rituellen Ablauf gehören, machen die Frauen *kurava*, einen schrillen Pfeifton, der durch das Vibrieren der Zunge im halb geöffneten Mund entsteht.

In all den äußeren Vorbereitungen ereignet sich ein inneres Bereitwerden. Das sich verändernde Umfeld reflektiert und beeinflusst die innere Verfassung, Vorfriede und Hochstimmung entstehen. So läuft die Übergangsphase auf ihren Höhepunkt zu. Am letzten Tag wird der *tali*, das Symbol der ehelichen Verbindung, empfangen.<sup>72</sup> Ein Goldschmied hat ihn gefertigt und bringt ihn zum Haus der Familie des Bräutigams.

Die älteste Schwester des Bräutigams empfängt den Mann. In ihrer linken Hand hält sie eine Öllampe, die rechte trägt eine mit Reiskörnern gefüllte Schale. Auf diese Schale legt der Goldschmied den *tali* und geht.

Reis, Wasser und die Frucht als auch Blüte der Kokosnußpalme symbolisieren Reichtum, Reinheit und Fruchtbarkeit. Sie tauchen während des Hochzeitsrituals immer wieder auf - wie ein häufig wiederholter Wunsch für das junge Paar.

Vor dem kirchlichen Akt der Eheschließung ziehen sich beide Familien mit ihren Kindern zurück. Am Abend vor der Trauung nehmen sie in spezifischen Riten von ihrer Tochter bzw. ihrem Sohn Abschied und bereiten sie und ihn auf die neue, den beiden noch unbekanntere Lebensphase vor. Riten begleiten den Übergang.

Um das den ganzen Abend dauernde Ritual angemessen durchführen zu können, wird unter dem *pandal* neben der *nilavalakku*-Lampe ein mit weißem Leinen überzogener Hocker, der *pedam*, aufgestellt. Um den *pedam* herum werden mit Reismehl Ornamente gestreut. Die Braut, von ihrer

---

<sup>72</sup> Der *tali* ist ein kleiner Goldanhänger, den verheiratete Frauen jeder Religionszugehörigkeit an einer Halskette tragen. Er entspricht dem Ehering der westlichen Tradition. Siehe auch Kap. 4.3.

ältesten Schwester zum *pandal* begleitet, nimmt auf dem *pedam* Platz und bleibt von nun an völlig passiv. Ebenso hat der Bräutigam im Haus seiner Eltern die Rolle eines stummen, passiven Teilnehmenden. Beide werden geführt, besungen und gefeiert. An ihnen werden Riten vollzogen.

Die gesamte Familie einschließlich naher Verwandter sind anwesend und am Ritus beteiligt. Die Familie handelt. Jeder hat eine Rolle und damit Position und Bedeutung im ganzen des Gemeinschaftsgefüges. Das Ritual strukturiert ihre Welt, seine Beziehungsvorgaben verdeutlichen dies. Es enthält eine Ordnung mit festen Regeln, auf deren Einhaltung die Familienvertreter als Zeremonienmeister achten.

Jede Generation ist im Hochzeitsritual vertreten. Alle stehen sinnbildhaft in ihren Rollen für unterschiedliche, ihrer Generation und ihrem Geschlecht spezifische Werte. Die Großeltern sind in ihrer bloßen Anwesenheit Autoritäten, denn sie vergegenwärtigen den Generationszyklus. Ihre rituelle Geste ist zukunftsweisend, sie segnen das zukünftige Ehepaar. Den Männern kommt in dem patriarchalen Gesellschaftssystem als öffentlichen Persönlichkeiten die Aufgabe des Organisierens und Verhandelns zu während die Mütter und alle weiblichen Familien- bzw. Sippenmitglieder ihrer Generation die Hauptakteurinnen des stärker emotionalen Ritualteiles sind. Die Mütter segnen. Die Frauen singen. Sie bringen Kinder zur Welt und ziehen sie auf. Der Priester segnet die verheirateten Frauen im Verlauf des kirchlichen Trauungsgottesdienstes und reicht ihnen einen Teller mit Brot.<sup>73</sup> Frauen übernehmen die Riten des Hauses; das Haus ist ihre Domäne. Durch ihren Gesang garantieren sie das Erinnern der ruhmreichen Taten der Väter und erweitern dadurch den Generationszyklus über die Lebenden hinaus in den Bereich der Ahnen. Die Jungen stehen für das Leben, für Lebendigkeit und die Zukunft. Ihre Aufgabe ist es, fröhlich zu sein und Spaß zu verbreiten. Die jungen Mitglieder der Kernfamilie helfen während der Hochzeitsvorbereitungen. Sie übernehmen Handreichungen und Hilfestellungen, sie assistieren. Ihrem Alter und Rang entsprechend werden ihnen weniger wichtige Aufgaben im Ritus übertragen wie die Entgegennahme des *tali* oder das Halten einer kleinen Öllampe, wenn die Bräutigamsmutter später das verheiratete Paar in ihrem Haus empfängt. Ihre Funktion bleibt solange begrenzt, bis sie selbst verheiratet sind. Die Ehe macht Knanaya zu vollwertigen Gemeinschaftsmitgliedern. Eine Frau muß darüberhinaus Kinder zur Welt bringen, erst dann füllt sie ihre Rolle aus. Eine

---

<sup>73</sup> Choondal, *Christian Folk Songs*, 40.

kinderlose Frau wird von den Riten ferngehalten. Ihre Anwesenheit, so fürchten Knanaya, könne einen ungünstigen Einfluß auf das Paar ausüben.

Die Braut wird dem Ritus des "*milanchi idal*" unterzogen:

Sie kommt zum *pandal*, geführt, nachdem sie ein Bad genommen hat. Sobald sie auf dem *pedam* Platz genommen hat, nähert sich ihr die älteste weibliche Anwesende, im Idealfall die Großmutter väterlicherseits der jungen Frau. Sie setzt sich vor sie auf den Boden und bestreicht Hand- und Fußinnenflächen der Braut mit einer Pflanzenpaste, dem *milanchi*, die die Haut orangerot färbt.<sup>74</sup>

Alle anwesenden Frauen begleiten den rituellen Akt mit dem "milanchi-Lied":

"The Lord searched for Adam and Eve in the garden of Eden which was brightly shining with precious stones, pearls and emeralds. The Lord found her movements like those of a handsome peacock. He saw them naked underneath a tree. He clothed them with green leaves of mylanchi. From that time, it was ordained that girls to enjoy a happy married life, must paint themselves red with Henna leaves. The palms of the hand are dyed red, because of the sin committed by the hand of Eve that plucked the fruit. Their feet and nails must be painted red because of the sin committed by her in walking to pluck the fruit. As the bones were originally covered with earth, so on that account are the palms dyed red. The absence of milanchi was the cause of the mistake or sin, and it can be removed only by the leaves."<sup>75</sup>

Das "Milanchi-Lied" stellt den einzigen Liedtext dar, der, abgesehen von den Liedern über den Apostel Thomas, zeitlich über das Jahr 345 zurückweist. Es erzählt von der Erschaffung Adams und Evas und ihrer Vertreibung aus dem Paradies. Knanaya sind mit dem ersten Menschenpaar des jüdisch-christlichen Schöpfungsberichtes verbunden, wenn sie heute Verantwortung für das Tun der Ureltern übernehmen. *Milanchi* befreit die junge Frau auf der Schwelle zum Erwachsenenleben von der 'Sünde', die Eva beging, die erste Frau, als sie eine Frucht vom Baum der Erkenntnis nahm, und öffnet ihr den Weg zur Ehe und vollen Mitgliedschaft im *Samudayam*.

<sup>74</sup> *Milanchi* wird aus den kleinen Blättern des Hennastrauches gewonnen. Sie werden zerstoßen und zu einer Paste verarbeitet. Sobald diese Paste auf der Haut zu trocknen beginnt, hinterläßt sie eine tief orangerote Färbung.

<sup>75</sup> Zusammenfassung des milanchi-Liedes, vgl. Choondal, *Christian Folk Songs*, 36.

Das Hochzeitsritual kennt sonst keine weiteren direkten Hinweise auf die Bibel, wohl aber die Sekundärliteratur.<sup>76</sup> Die Autoren verweisen auf Genesis 24, die Geschichte Rebekkas, die Isaaks Frau wird. Mit der Aufgabe Eliezers, Abrahams Knecht, der für Isaak um Rebekka wirbt, vergleichen Knanaya ihre Praxis der Stiftung einer Ehe. Die Funktion der Bibel ist hier ebenso gegeben wie in der Knanaya-Ursprungsgeschichte mit der Bibelstelle über den Einzug des Volkes Israel in das Land Kanaan. Der Vergleich mit den biblischen Geschichten rechtfertigt nicht nur ihre eigene Praxis, er bindet die Knanaya in die Gemeinschaft des alttestamentlichen Gottesvolkes. Er erklärt ihr Tun im Verweis auf das, was früher war und was in der Autorität der Bibel geglaubt wird.

Zur gleichen Zeit, da sich die Braut dem *milanchi idal* unterzieht, erlebt der Bräutigam seine erste Rasur. Der Ritus heißt "*chanthamcharthukka*", 'die erste Rasur vornehmen'.

Auch er wird auf den *pedam* gesetzt, die Öllampe brennt, alle Verwandten und auch Freunde sind anwesend. Der Dorfbarbier erscheint, er bittet dreimal um Erlaubnis, den Bräutigam rasieren zu dürfen. Schließlich willigen die Anwesenden ein. Der Barbier rasiert und ölt ihn, hilft, seine Zähne zu putzen, und bringt ihn zum Bad.

Das Bad des Bräutigams findet in der Öffentlichkeit der männlichen Ritusteilnehmer statt, was der zukünftigen Rolle des jungen Mannes entspricht.

Während des Bades und im Moment der Rückkehr des gebadeten und in neue Kleidung gehüllten Mannes werden Knallkörper entzündet, deren Lärm böse Geister abhalten als auch die Freude der Anwesenden ausdrücken soll.

Die Frauen singen Lieder, die jedoch kein Äquivalent zum "Milanchi-Lied" für die Braut darstellen. Sie beschreiben den Verlauf der Hochzeitsfeier, geben aber keinerlei Erklärung des vollzogenen Ritus.

Der Junge wird durch die erste Rasur zum Mann. Nicht die Person des Jungen, an der der Ritus vor dem Eintritt in die Pubertät vollzogen wird, aber die Rolle, die die Gemeinschaft ihm zuweist, ist entscheidend. Der Ritus schafft seine eigene Welt, in der biologische Gesetzmäßigkeiten außer Kraft gesetzt sind. Später einmal wird der junge Mann die Rolle, in die er initiiert wird, auch ausfüllen. Der Ritus nimmt sie vorweg. In der Rollenzuweisung entscheidet die Gruppe mit der Autorität der Tradition über das Leben des einzelnen, nicht dieser selbst.

---

<sup>76</sup> P.M. John Pullapally, "The Social Observances of the Cnanites (Malayalam)", *Symposium*, n. pag.

Die Betonung der Vorabendriten liegt nicht nur auf dem Abschluß und der Verabschiedung aus einer Lebensphase, sondern auch auf dem Neubeginn. In der rituellen Reinigung bereiten die Alten ihre Kinder vor, sie eröffnen und ermöglichen ihnen etwas Neues: Freud und Leid eines Lebens in Ehe und eigener Familie als auch Verantwortung in der vollen Mitgliedschaft des *Samudayam*. Laut preisen sie ihre Kinder an - die Mutter besingt die Schönheit ihrer Tochter - und signalisieren damit deren Bereitschaft, das neue Leben beginnen zu können. Sie haben die Kinder großgezogen, nun nehmen sie Abschied und geben sie fort. Ein letztes Mal füttern sie sie, symbolisch, mit süßem Reispudding. Die Speise ist zukunftsweisend: 'Möge die Zukunft süß sein.'

Eine ältere Schwester bringt den Pudding herein, nachdem sie dreimal um Erlaubnis gebeten hat, den *pandal* betreten zu dürfen. Die Großväter väterlicherseits beginnen mit dem Füttern, jedoch nicht, ohne ihrerseits vorher dreimal um Erlaubnis gefragt zu haben. Ihnen folgen nach Rang und Alter alle anderen Anwesenden.

Im Ritus der Vorbereitung während des Vorabends vollzieht sich eine Distanzierung zwischen Eltern und Großeltern und den zu verheiratenden Kindern. Braut und Bräutigam werden zunehmend zu vollwertigen Gemeinschaftsmitgliedern. Sie sind nun in einer Zwischenstufe; die Trauung wird den vollen Eintritt besiegeln. Zum abschließenden Füttern müssen selbst die Großeltern alle Anwesenden um Erlaubnis bitten. Die Respektbekundung in der Bitte, eine Handlung ausführen zu dürfen, steht in ihrem streng formalen Charakter im Gegensatz zur sehr sinnlichen Geste des Fütterns. Der Ritus lebt in der inneren Spannung von Distanz und Nähe. Die Emotionalität des Abschieds in der im Ritus unmittelbar erfahrenen Beziehung vor allem von Mutter und Kind kontrastiert zu der übertragenen Bedeutung des Paares in den von der Gemeinschaft vorgegebenen Rollen. Darin werden sie in ihrer Verheiratung zum heiligen Symbol des Gemeinschaftsempfindens selbst und 'verdienen', mit allem Respekt der Beteiligten behandelt zu werden.

Die Eltern nehmen Abschied im Kreis der größeren Familie. So werden sie das Paar nach der Trauung empfangen, dann beide Familien gemeinsam. Sie wünschen das Beste, eine 'süße' Zukunft. Ihre Aufgabe ist, der Überlieferung folgend, nun erfüllt. Die Mutter der Braut singt im "Mar-Thoma-Lied" am Vorabend:

"By the blessing of Mar Thomas the ceremony is begun.  
May it be well-performed.



May the noble Lord Jesus come and attend it.  
 May the Holy Lord enter the tastefully decorated pandal.  
 With folded hands I make a vow.  
 I begot the virgin with body well and handsomely developed;  
 And my mind is disturbed till you are married.  
 Thou hast the blessings of the elders.  
 With rice and water placed before thee, my mind is at ease."<sup>77</sup>

Sie taucht ihre rechte Hand in eine Schale mit Wasser und Reiskörnern und macht dreimal das Kreuzeszeichen auf der Stirn ihrer Tochter. Im Segen bitten die Mütter - auch die Mutter des Bräutigams segnet ihren Sohn - Gott um ein fruchtbares und erfülltes Leben.

Der Morgen der kirchlichen Trauung markiert in den Riten "*guru vandanam*" und "*stuthi*" den endgültigen Abschied der Braut und des Bräutigams von der Kindheit. Vor dem Gang zur Kirche segnen die Lehrer ihre ehemaligen Schüler, indem sie ihre Hände auf deren Köpfe legen. Der Segen der Lehrer ist wichtig, da ihre Rolle im Leben des Kindes wichtig war. Der Lehrer hat durch seinen Unterricht einen Beitrag zur Reife des jungen Menschen geleistet. Nun bestätigt er den Schritt aus der Kindheit heraus und segnet den Eintritt ins Erwachsenenalter. Nach ihm berühren alle älteren Anwesenden die Stirn der jungen Menschen zum Segen, einander nach Alter und Rang folgend. "Braut und Bräutigam verehren die Lehrer und Älteren ihrer Familie. In den göttlichen und lebenswichtigen Momenten des Lebens erbitten sie ihren Segen. Um die Verantwortung der Ehe tragen zu können, suchen sie Gottes Segen und auch den der Älteren. In diesem Prozeß erfahren sie moralische Stärke und inneren Frieden. Dieser Segen geht auf den Segen für Sara im Buch Genesis, Kap. 24,60 zurück."<sup>78</sup>

In *guru vandanam* und auch in der darauffolgenden Verabschiedung von den Eltern werden Braut und Bräutigam aktiv. Mit der Erlangung dieser Schwelle haben sie sich von ihrer Kindheit gelöst.

Die Lehrer erhalten Geschenke. Das Grußwort an die Eltern und Großeltern, Tanten und Onkel folgt zwar nicht einem festen Formular, zeugt aber von einer

<sup>77</sup> Vg. Choondal, *Christian Folk Songs*, 34f.

<sup>78</sup> Pullapally, op. cit., eigene Übersetzung, n. pag.

gewissen Entfremdung, in der die Eltern die Loslösung ihrer Kinder wahrnehmen und akzeptieren müssen.

### 4.3. Der Bund

Die Eheschließung in der Kirche besiegelt die Verbindung des Paares. Die Begegnung erfährt ihre Erfüllung. In Braut und Bräutigam werden die Familien verbunden, in ihnen wiederum die gesamte Gemeinschaft.

Die kirchliche Zeremonie ist ein öffentlicher Akt. In farbenprächtigen Prozessionszügen, begleitet von Musikkapellen, bewegen sich die feiernden Familien zur Kirche. Die Braut wird in einer Sänfte getragen, der Bräutigam reitet auf einem Elefanten. Alle Gäste sind in kostbare Stoffe gekleidet und tragen allen Goldschmuck, den sie besitzen. Bunte Schirme schützen vor der Sonne, Jubelschreie werden ausgestoßen.<sup>79</sup> Am herausragendsten ist das Brautpaar gekleidet. Vor allem der Schmuck, Ketten, Ohrringe und Gürtel, zeugen vom hohen gesellschaftlichen Status der Familien. Der öffentliche Auftritt dient der Demonstration von Rang und Reichtum, den die Knanaya in der Gesellschaft innehaben.

Zugleich erhalten alle Mitglieder einer Dorf- oder Stadtgemeinde Gelegenheit, am Geschehen der Hochzeit teilzunehmen. Auch die Kirche ist öffentlicher Raum. Alle Anwesenden bezeugen den eigentlichen Trauungsakt. Ihr Zeugnis ist von Bedeutung, denn Eheschließung wie auch das Leben in der Ehe sind soziale Ereignisse.<sup>80</sup>

Die Prozessionsszüge, auch der gemeinsame nach dem Gottesdienst mit Braut und Bräutigam auf einem Elefanten reitend, spiegeln den gesellschaftlichen Status der Knanaya wider. Sie demonstrieren die Einzigartigkeit und den privilegierten Stand des *Samudayam* anderen Gesellschaftsgruppen gegenüber. Knanaya berufen

---

<sup>79</sup> Mariamma Joseph, *Marriage among Indian Christians*, Jaipur, 1994, 91.

<sup>80</sup> Die Kirchen sind während einer Trauungszeremonie brechend voll. Das Brautpaar steht nicht allein, von der Gemeinde gelöst, vor dem Altar. Eine Musikkapelle, heute ein Kameramann mit zwei oder drei Helfern, die riesige Scheinwerfer tragen, neugierige Kinder, alle sind um das Paar und die Priester herum in Bewegung. Die Situation ist völlig unübersichtlich. Ich fand mich während meines ersten Besuches einer Hochzeit unmittelbar neben der Braut wieder, da ich um einen Platz gebeten hatte, von dem aus ich etwas sehen könne. Obwohl ich eine Fremde war, nahm niemand daran Anstoß.

sich dafür auf die Tradition ihrer Vorfahren: "... der Bräutigam trug venthermudi, eine königliche Goldkrone, was eines der Privilegien der Thomas-Christen war. Venthermudi war Kanai Thoma von König Cheraman Perumal geschenkt worden."<sup>81</sup>

Während der Prozession erinnern Knanaya an die Rechte und Privilegien, die den Vätern zugestanden wurden. In der Öffentlichkeit des Knanaya-*Samudayam* bzw. darüber hinaus erleben sie ihre Verbindung mit den Ursprüngen am stärksten. Sie wird, soweit das gesellschaftliche Auftreten betroffen ist, in der öffentlichen Darstellung gelebt, sie bedarf des Publikums, dessen Funktion in der Anerkennung des Geschehnisses liegt.

Die den Weg säumenden Menschenmengen sollen staunen, die Vorbeiziehenden bewundern, ganz wie es dem Stand Untergeordneter entspricht. Ihr Verhältnis zu den Knanaya ist in der Überlieferung festgelegt und wird mit jeder Hochzeitsfeier aufs Neue bestätigt. Sie dienen; entsprechend der Position und Reinheit ihrer Kaste helfen sie bei den Vorbereitungen zur Hochzeitsfeier. Kastenlose *Pulaya* werden für grobe Arbeiten wie Feuerholzsammeln und das Tragen schwerer Bananenstauden eingesetzt. Die mit den Thomaschristen gesellschaftlich gleichgestuften *Nayar* sind zu Handreichungen im Haus eingeteilt. *Panan*, Frisör und Goldschmied haben ihre festen Plätze im Ritual. Sie alle gehören zu jenen Gruppen, für deren Wohlergehen Knanaya glauben verantwortlich zu sein. Die Knanaya selbst sind durch die königlichen Privilegien auf eine Stufe mit den *Nambuthiri*-Brahmanen gestellt. Nur die Königsfamilie selbst und die *Nambuthiri* durften ihre Hochzeitsfeiern derart reich gestalten, Elefanten und Musikkapellen einsetzen, *kurava*-Schreie ausstoßen und sich in farbenprächtige, kostbare Seide kleiden.

Die Riten der kirchlichen Zeremonie sind aus unterschiedlichen Traditionen zusammengesetzt. Hindubrauchtum verschiedener Kasten prägt gemeinsam mit einem aus diversen Zweigen der orientalischen Kirche bekannten Ritus die kirchliche Einsetzung der Ehe.<sup>82</sup> Die Konsolidierung dieser Form über Jahrhunderte hinweg und ihre Resistenz gegenüber Reformversuchen seitens der

---

<sup>81</sup> P.J. Thomas, *Malayala Sahityavum Christianikalum* (Malayalam), Kottayam, 1935, rev. ed. 1961.

<sup>82</sup> Vgl. Dazu das Buch von Jacob Vellian: "Crown, Veil, Cross. Marriage Rites", in: *Syrian Church Series*, Vol. XV., Poona, 1990. Siehe auch: Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London, 1968, 384ff.

portugiesischen Missionare zeugen von der tiefen Verwurzelung des christlichen Traditions- und Gedankengutes im hinduistisch geprägten Kontext. Knanaya haben im ehelichen Bundesschluß zusammengestellt, was sie kennen. Sie interpretieren das Thema nach Vorgaben, die ihnen bekannt und vertraut sind. Auf diese Weise entsteht eine Aneinanderreihung von Variationen ritueller Gestik, die im Grunde genommen immer dieselbe Botschaft wiederholt.

Zu Beginn steht "*panigrahana*":

Der die Hochzeitszeremonie leitende Priester fragt Braut und Bräutigam, ob sie einander als Lebenspartner akzeptieren. Er fügt sodann die Hände beider zusammen und schlägt sie in die Enden seiner Stola ein. Mit dem Versprengen heiligen Wassers und dem Sprechen eines Gebetes besiegelt er die Verbindung.

Das Ineinanderfügen der Hände ist ein universales Symbol der Verbindung zweier Menschen. Knanaya sprechen von *panigrahana*, haben die Geste somit aller Wahrscheinlichkeit nach von ihren hochkastigen Hindunachbarn übernommen, zu deren Eheschließung dasselbe Symbol gehört.

In der Vermischung verschiedener Traditionen ergibt sich ein Ineinanderfließen verschiedener Bedeutungen. Zu dem Ritus *panigrahana* gehören "*talikettu*" und das "Umhängen des *mantrakodi*". Knanaya haben das "Segnen der Krone" dazwischengeschaltet. Es handelt sich um ein Symbol der Eheschließung, das in den östlichen, vornehmlich der syro-malabarischen Kirche beheimatet ist.<sup>83</sup>

Je eine Goldkette mit einem Kreuzessymbol liegen für Braut und Bräutigam auf dem Altar bereit. Sie übernehmen die Bedeutung der Kronen. Der Priester segnet zunächst die Kronenkette für den Bräutigam. Dann nimmt er sie, deutet ein Kreuzeszeichen über dem Kopf des Mannes an, kreist dreimal über seinem Kopf und hängt ihm die Kette schließlich um. Dieselbe Geste folgt nun für die Braut.

Dem Segnen der Krone liegt die Vorstellung des Brautpaares als Königspaar zugrunde. Sie sind Königin und König eines neu eingesetzten Heimes. Zugleich wird das gesamte Geschehen in eine sakramentale Dimension erhoben, die Braut und Bräutigam als Personen transzendiert. Der Christus ist König, ein Bräutigam für seine königlich geschmückte Braut, die Kirche. Die enge Bezogenheit des Bräutigams auf die Christusfigur wird ebenso in der Lampe verdeutlicht, die den jungen Mann auf seinem Weg vom Haus der Eltern zur Kirche begleitet.

---

<sup>83</sup> Jacob Vellian, *Crown, Veil, Cross. Marriage Rites*, Syrian Church Series, Vol. XV., Poona, 1990, 8-11.

Dieser christliche Ritus nimmt die zentrale Stelle im kirchlichen Ritualteil ein. Aber obwohl an entscheidender Position ausgeführt, ist er doch nicht der Hauptbedeutungsträger für die Verbindung. *Talikettu* sei der eigentliche Akt der Verbindung, sagen Knanaya und stimmen darin mit allen religiösen Gruppierungen Keralas überein.

Der *tali* ist ein fingernagelgroßes, rautenförmiges Goldplättchen, auf das ein Kreuzessymbol gearbeitet ist. Im Falle der Knanaya hat es eine sehr schmale Form. Es hängt an einer Kordel, die aus einundzwanzig Fäden des Schleiers der Braut, *mantrakodi*, gearbeitet ist.

Für das Binden des *tali*, *talikettu*, empfängt der Bräutigam die Kordel mit dem Symbol aus der Hand des Priesters. Auch der *tali* liegt auf dem Altar. Er tritt hinter die Braut, legt ihr den *tali* um und schließt ihn mit einem Knoten.

Sie wird den *tali* erst abnehmen, wenn ihr Ehemann stirbt. Stirbt sie vor ihm, geht er in den Besitz der Kirche über. Verliert sie ihn, so wird dies als ungünstiges Zeichen gedeutet.

Die Priester sind während dieses als auch des folgenden Ritus passiv.

Der Brautschleier, *mantrakodi*, wird von einem Priester gesegnet und dem Bräutigam übergeben. Er übernimmt ihn und bedeckt damit den Kopf seiner ihm nun anvertrauten Frau.

Ihre Rolle als religiöse Spezialisten der christlich institutionalisierten Religion greift im Kontext hinduistischer Riten auch heute nicht vollständig. Der Bräutigam selbst wird aktiv. Er bindet eine Frau an sich und ordnet sie sich unter, indem er ihr den *tali* um den Hals knotet und den *mantrakodi* umhängt. Der Akt der Eheschließung erhält seine Interpretation aus dem gesellschaftlichen Kontext.<sup>84</sup> Es ist, wenngleich viele Knanaya-Historiker sich gegen diese Möglichkeit aussprechen, durchaus denkbar, daß Knanaya wie andere Christen auch vor dem Einfluß westlicher Mission weder die Kirche noch die Vermittlung von Priestern zur Hochzeitsfeier benötigten. Ähnlich anderen Kastenhindu könnten sie das Ritual genausogut im Elternhaus von Braut oder Bräutigam vollzogen haben.<sup>85</sup> Ein den Hindu verwandtes Ritualverhalten entspricht viel stärker

<sup>84</sup> Vgl. Klaus K. Klostermeier, *A Survey of Hinduism*, New York, 1994, 93.

<sup>85</sup> Als Decree XII der Synode von Diamper erwähnt Mariamma Joseph das Verbot, ohne Priester zu heiraten, d.h. einfach durch Binden des *tali*. Dies entspräche dem Heiratsbrauchtum der Kaste der den syrischen Christen nahestehenden Nair. Für sie hatte eine Eheschließung keinen sakramentalen Charakter. Vgl. Mariamma Joseph, *Marriage among Indian Christians*, Jaipur, 1994, 51ff, 66.

dem verwandtschaftsreligiösen Charakter der Knanaya-Gemeinschaft. Alle Vorabendriten als auch die Riten der anschließenden gemeinsamen Feier werden von Laien ausgeführt. Sie sind nicht minder bedeutsam als der kirchliche Teil der Trauung. Aber selbst in der Kirche wird die Rolle der Priester als Spezialisten beschnitten. Den als eigentliche Eheschließung angesehenen Akt vollzieht der Bräutigam allein. Das aber bedeutet eine Relativierung des Priesteramtes für die Hochzeit zugunsten der des Knanaya-*Samudayam* als einer verwandtschaftsreligiösen Gemeinschaft.<sup>86</sup> Die Autorität der Laien als Mitglieder der Gemeinschaft, in ihren Rollen fixiert, ist stark. Die Verantwortung im religiösen Vollzug muß nicht an die Priester abgegeben werden. Jedes Mitglied ist auch Mitglied der religiösen Gemeinschaft der Knanaya.

Die Priester verstehen sich neben ihrer Rolle als Kirchenvertreter auch als Repräsentanten der Gemeindefamilie, so etwa, wenn sie das Paar im Anschluß an den Gottesdienst wie die nahen Verwandten am Vorabend mit Süßigkeiten füttern. Süßigkeiten werden auch an die anwesenden Frauen verteilt.

Als Zeichen des Dankes geben Braut und Bräutigam am Ende des Gottesdienstes Münzen als Spende für die Kirche.

Die katholischen Knanaya beenden den Gottesdienst mit einem gesungenen Segen, der die Geschichte der Hochzeit zu Cana aufgreift.

Der Bund verbindet zwei Menschen und zwei Familien. Er verbindet die Vergangenheit mit der Zukunft und das Heilige mit dem Profanen. Knanaya feiern ihn als ein Symbol ihres Gemeinschaftsempfindens im Anschluß an kirchlichen Gottesdienst und Prozession durch die Öffentlichkeit zum Haus der Eltern des Bräutigams.

---

<sup>86</sup> Zwar spenden auch etwa entsprechend der römisch-katholischen Sakramentenlehre die Brautleute einander die Ehe und nicht ein Priester, in aller Komplexität der übernommenen Traditionen und ihrer Interpretation für die Interessen des *Samudayam* bleibt im Falle der Knanaya jedoch die Autorität eines jeden Mitgliedes zu betonen, was aus den im Hochzeitsritual gegebenen Rollen offensichtlich ist

#### 4.4. Die Feier der Blutgemeinschaft

Auf Annäherungsphase und Schließung des Ehebundes folgt eine viertägige Feier. So wie die Vorbereitung auf die Verbindung vier Tage benötigt, bedarf es nun einer ebenso langen Zeit für die Einsetzung der im kirchlichen Ritus erzielten Lebensveränderung in den Alltag der Gemeinschaft. Dazu gehören das Kennenlernen der neuen Familienmitglieder sowie die Rollenzuweisung der beiden neu Initiierten. Wieder werden Riten an ihnen vollzogen, bis sie am vierten Tag durch ein rituelles Bad den Bereich einer ungewissen Zwischenstufe verlassen und nun als vollwertige Mitglieder - in neuen Rollen - agieren. Am vierten Tag findet die Feier ihren Abschluß mit einer langsam und bewußt vollzogenen Lösung aus dem Bereich heiliger Zeit und heiligen Raumes zurück in den Alltag.

Für die Riten der Blutgemeinschaftsfeier verläßt die nun erweiterte Familie die Öffentlichkeit wieder und zieht sich in den halb-häuslichen Bereich des *pandal* der Bräutigamsfamilie zurück.

Der vorhergehende Auftritt in der Gemeinde ist grandios. Das Brautpaar wird von einer mit Schwertern bewaffneten Garde bewacht. Die ältesten Brüder der Mütter gehen dem Zug voraus, laut "nada, nada" - "macht den Weg frei" - rufend.<sup>87</sup>

Vor dem Eintritt in ihr neues Heim erinnert die Braut an die Vorväter. Knanaya sind *charamketty*, Ascheträger.<sup>88</sup> Asche stehe symbolisch, so sagen manche, für ihre syrische Heimaterde, von der die Väter ein bißchen mitgenommen hätten. Andere fühlen sich an die erste Knanaya-Stadt Mahadevarpatanam erinnert. Knanaya sagen, sie mußten sie nach einem Einfall der Muslime im 13. Jahrhundert verlassen und hätten sich erst dann, nach Süden wandernd, über Zentralkerala verteilt.

Bevor die Braut das Haus ihres Ehemannes betritt, streut sie ein wenig Asche über die Schwelle, um diese dann - mit dem rechten Fuß zuerst - zu überschreiten.

---

<sup>87</sup> Dahinter verbirgt sich das Privileg hochkastiger Malayali, Angehörige niederer Kasten von der Straße zu verweisen und Abstand zu halten, sobald sie sich näherten. 'Distance pollution' ist eine besonders in Kerala bis in die dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts gelebte Form der Reinheitsvorschriften zwischen verschiedenen Kasten. Vgl. 76.

<sup>88</sup> Knanaya erzählen, sie hätten früher Asche, in einen Zipfel ihres Gewandes genäht, mit sich getragen. Das Symbol der Asche ist häufig Anlaß sarkastischer Bemerkungen der Apostelchristen, die sich durch die Asche an die Kaste der Wäscher erinnert fühlen und daraus ableiten, Knanaya stammten von einer Wäscherin ab.

So wie sie ihr Elternhaus verläßt, um mit einem Mann ein neues Leben in einer ihr fremden Umgebung zu beginnen, so hatten auch die Ahnen ihr Leben aufgegeben und ein neues begonnen.

Der Beginn der Feier ist mit dem Einzug in den *pandal* von Worten und Gesten des Segnens gerahmt. Beide Mütter segnen das Paar. Sie hatten den Abschluß des 'alten' Lebens, der Kinderzeit, gesegnet, sie empfangen das Paar, das nun in die neue, für den *Samudayam* entscheidende Lebensphase eingetreten ist. Wieder stehen also die Frauen im Mittelpunkt. Hier, im Haus, hat die Mutter die Macht, wirkungsvolle Segensworte zu sprechen. Der Segen enthält Bitte und Wunsch, seine Kraft entfaltet sich dadurch, daß er im Namen Gottes ausgesprochen wird.

Am Palmsonntag des Jahres der Hochzeit hat die Mutter des Bräutigams einen geweihten Palmzweig aus der Kirche mitgenommen und aufbewahrt. In einer Schüssel hält eine Schwester des Bräutigams geweihtes Wasser mit Reiskörnern darin bereit. Die Mutter taucht den Zweig in das Wasser und zeichnet dreimal ein Kreuz auf die Stirn der nun Verheirateten.

Die Wiederholung der Geste kommt einer Verstärkung der Wirkung des Segens gleich. Alle Mittel, die den Segen zum Ausdruck bringen, Wasser und Reis, der Palmzweig, sind den Anwesenden aus dem Alltag vertraut, aber auch im rituellen Gebrauch bekannt. Ihre Symbolik wird verstanden.

Während die Mutter der Braut im Anschluß ihren Segen spricht, kreuzt sie ihre Hände und berührt mit der linken Hand die Stirn der Braut, mit der rechten die des Bräutigams.

Ein fest vorgeschriebenes Formular gibt es für die Segenssprüche nicht. Die Atmosphäre der Vertrautheit und Nähe aller Beteiligten läßt eine freie, persönliche Formulierung zu. Das "Vazhu-Lied" gibt eine Textmöglichkeit vor:

"Mayest thou live a long happy married life with thy husband and children.  
Mayest thou be blessed with land, yielding abundance of crops for the support of thy family.  
Mayest thou grow rich with many servants in attendance.  
Mayest thou be well-dressed and adorned on auspicious days.  
Through the prayers of the Patriarch, may God bless thee and thy husband with a long happy life."<sup>89</sup>

Das Thema 'Segen' durchzieht das gesamte Hochzeitsritual. Worte und Gesten des Segenswunsches sind von Beginn bis Ende der gesamten Feier in den Ablauf

---

<sup>89</sup> Choondal, *Christian Folk Songs*, 40f.



eingeschaltet. Nur ältere Menschen segnen das Brautpaar, nie jemand der zur selben Generation gehört oder gar jünger ist. Segnen ist Sprechen und Handeln, das der Autorität der ausführenden Person bedarf.

In "*nellum nerum*", dem Segen unter Zuhilfenahme des geweihten Palmzweiges und Wassers und in "*vazhu pidutham*", dem Segen mit gekreuzten Armen, verbinden die segnenden Mütter Wort und Geste. Der Segen wird zugleich gesprochen und ausgeführt, in ihm sind Ton und Bewegung, die beiden Weisen der Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen, zusammengefügt. Das Wort allein käme einem Wunsch gleich oder einem Gebet, wenn der Wunsch im Namen Gottes ausgesprochen oder überhaupt an Gott gerichtet wird. Die bloße Geste böte nichts als ein Bild. Wenn die beiden Mütter das Paar etwa auch nach der Trauung mit süßem Reisbrei füttern - im "*paalum pazhavum kodukkal-Ritus*" - , zeigen sie damit zum einen, daß sie 'ihre Kinder' auch weiterhin gern als Kinder behandeln möchten, und zugleich, daß das neue Leben süß beginnen solle. Zukunftsweisenden Charakter von der Kraft eines ausgesprochenen Wunsches hat diese bloße Geste nicht. Zusammen mit dem Segensspruch aber unterstützt und verstärkt die Handlung nicht direkt den Inhalt der Worte, wohl aber ihre Aussagekraft. Wie die rituelle Geste schafft die segnende eine anders qualifizierte Zeit und einen anders qualifizierten Raum und hebt darin die Handlung und ihren Inhalt aus dem Bereich des Profanen, der Alltagswelt, heraus. Die andere, in der Geste des Segnens geschaffene Qualität, ermöglicht eine Verbindung zwischen immanentem und transzendtem Raum und gibt so dem Segen, wie dem Ritus, seine Wirkkraft.

Segnendes Wort und Tun sind eigenständiges menschliches Handeln, dem göttliche Autorität eignet. Seine Affirmation erhält der Segnende durch die Berufung auf Gott, an den der Wunsch für die zu Segnenden gerichtet wird. Die symbolische Geste der ein Kreuz bildenden Arme als auch die Wirkkraft des geweihten Zweiges im geweihten Wasser unterstreichen diese Autorität, drücken jene höhere Kraft in einer Bewegung aus. Im Segen der Eltern- und Großelterngeneration wird göttliche Macht immanent. Sie soll Sicherheit und Schutz in der Situation des Neubeginns wie zukünftiges Heil gewährleisten.

Das Brautpaar wird von den anwesenden Gästen in seiner neuen Position empfangen. Während der Feier wird diese Position herausgestellt, zum Gegenstand gemacht, so daß jeder Anwesende sie wahrnehmen und akzeptieren

muß. Dazu gehört, die eigene Beziehung zu dem Paar, zu einer verheirateten Frau und zu einem verheirateten Mann, neu zu bestimmen. Beide erhalten einen gemeinsamen erhöhten, reich mit Blumen dekorierten Sitz unter dem *pandal*, den *manerkolam*, den Jacob Vellian mit dem jüdischen 'Huppah' vergleicht.<sup>90</sup> Neben ihnen brennt die *nilavalakku*-Lampe. Die Sitze sind mit Schafwolle und weißem Leinen überzogen. Schafwolle steht für die Unannehmlichkeiten, die rauhen Zeiten, glattes weißes Leinen für die angenehmen, gesegneten Zeiten des gemeinsamen Lebens, sagen Knanaya. Symbolisch verkörperten sie alles, was im Eheleben als auch im Leben innerhalb des *Samudayam* erfahren werden wird.

Alle Beteiligten erleben sich im Wechsel von Ritus und Fest zwischen feierlich religiös Handelnden und als Personen des sozialen Umgangs. Es ist, als lockere die Feier den Ritus auf, der ja doch, indem er ein heiliges Handeln ist, eine Ausnahmesituation schafft. Das Springen zwischen rite-Handlung<sup>91</sup> und vermeintlich profanem Agieren etwa des Bedienens oder Singens mag nötig sein, um allen Beteiligten zu vermitteln, daß eine Gemeinschaft nicht nur während einer außergewöhnlichen Zeit, einer Festzeit, eine Einheit bildet, sondern es auch in der 'gewöhnlichen' sein soll. Die Hochzeit stellt eine Verbindung zwischen ritueller und alltäglich-sozialer Dimension her. Die Form des zukünftigen Zusammenlebens beider Familien ist - sofern sie sich der Überlieferung unterwirft - rituell festgelegt und geregelt. Das Ritual ordnet dann die sozialen Beziehungen; es strukturiert die Welt der Knanaya.

Wieder ist es die Beziehung von Mutter und Kind, diesmal von Brautmutter und Braut, die im "*adachuthura- Ritus*" herausgegriffen wird, wohl weil sie als die engste aufgefaßt wird.

Das Paar bleibt während der Festtage nicht zusammen. Der Bräutigam und sein Trauzeuge bewohnen das Brautzimmer für drei Tage und Nächte; die Braut ist in einem anderen Zimmer untergebracht. Jeden Morgen werden beide zum *pandal* gebracht und den Tag über von den anwesenden Gästen gefeiert. Am Abend des dritten Tages schließen sich Braut, Bräutigam, dessen Verwandte und Freunde im Brautzimmer ein. Die Mutter der Braut bittet um Öffnung der Tür. Sie bietet Geschenke aller Art, Süßigkeiten, Küchengerät, schließlich eine Kuh und ein Kalb. Nun erst wird die Tür geöffnet und die Frau eingelassen.

<sup>90</sup> Vgl. Vellian, "A 'Jewish-Christian' Community", *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, ed. George Menacherry, Vol. II, 1973, 73f.

<sup>91</sup> Es ist bemerkenswert, daß die deutsche Sprache kein Verb zur Verfügung stellt, das den aktivischen Charakter der Ausführung eines Ritus fassen kann.

Die junge Frau gehört nun zu einer neuen Familie. Im Ritus wird sie, in neuer Rolle und neuer Beziehung zu ihrer alten Familie in diese 'zurückgeführt'. Sollten Knanaya- und jüdischem Ritus um das Brautzimmer dieselben Wurzeln zugrundeliegen, wie Jacob Vellian im Interview versichert, so haben die Knanaya den Sinn des Ritus uminterpretiert. Thema des jüdischen Zeremoniells ist die Entjungferung der Braut, die den Beginn des Ehelebens markiert. Hier aber steht im Mittelpunkt, daß eine ganze Familie das Kind einer anderen übernimmt. Die Braut wechselt vom Kollektiv ihrer Familie und ihres Clans in ein anderes. Die neue Gruppe signalisiert: *Wir* haben sie geheiratet. Sie gehört nun zu uns.

Im Ritus versichert sich die Mutter der Braut einer neuen, weiterhin legalen Beziehung zu ihrer Tochter. Vorher verband beide Frauen die natürliche Beziehung von Mutter und Kind; sie ist mit der Heirat zu Ende gegangen. Aber die Mutter, die auch weiterhin an einem Kontakt zu ihrer Tochter interessiert ist, vollzieht im Ritus eine neue Form der Annäherung. Gewissermaßen kauft sie sich in den weiteren Kontakt zu ihrer Tochter hinein.

Neben der Feier des neu vermählten Paares und der rituell festgelegten neuen Beziehung zu ihm geht es immer auch um die beiden sich verbindenden Familien. Ihr Umgang miteinander wird nun herzlicher. Der zweite Tag der Feier steht ganz unter diesem Vorzeichen. Einzige Zeremonie dieses Tages ist der rituelle Zusammenschluß der Familien in "*manavalan thazhukal*", der Umarmung.

Alle männlichen Familienmitglieder der Braut versammeln sich im *pandal*, wo der Bräutigam sie erwartet. Vom ältesten bis zum jüngsten, in streng eingehaltener Reihenfolge, umarmen alle den jungen Mann. Ebenso wird die Braut im Haus von allen weiblichen Angehörigen ihres Ehemannes umarmt.

Vier Tage gemeinsamer Feier bündeln eine Vielzahl an Möglichkeiten des Kennenlernens und der Versicherung gegenseitiger Verbundenheit. Gemeinsame Mahlzeiten und Liedervorträge, etwa durch den *Panan*, lockern den intensiven Austausch auf.

Das morgenliche Bad von Braut und Bräutigam am vierten Tag beendet die Zeit des Übergangs und der zeremoniellen Festigung der neu eingesetzten Rollen für das junge Paar.

Braut und Bräutigam werden von ihren nächsten Verwandten gleichen Geschlechts geölt und gebadet. Sie erhalten neue Kleider und werden in den *pandal* begleitet, wo sie an den letzten Riten der Familienverbindung aktiv partizipieren.

Dem Bad folgt "*kacha tharukkal*":

*Kacha tharukkal* ist ein umfangreicher Geschenketausch. Der Bräutigam beginnt, die beiden am Hochzeitsablauf beteiligten Onkel der Braut zu beschenken. Sodann erhalten Mutter und Großmutter der Braut einen Sari.

Der junge Mann bekommt dafür von den Eltern der Braut einen goldenen Ring geschenkt.

Im Anschluß an die rituelle Geschenkübergabe können sich alle Familienmitglieder gegenseitig beschenken. Keine Gabe wird jedoch ausgetauscht, ohne vorher dreimal um Erlaubnis gefragt und sich umarmt zu haben.

Eine Ehe verbindet zwei Familien des *Samudayam* zu einer. In der Eheschließung bezeugt die Gemeinschaft ihre Verbundenheit in einem religiösen Akt. Dieser und die Feier gehören untrennbar zusammen, denn auch die Feier ist Ritus, wenn die Botschaft des Ritus 'Gemeinschaft' lautet.

Knanaya feiern sich. Sie feiern die Gemeinschaft in ihrer Exklusivität. Insofern ist eine Hochzeit von der Verlobung bis zum Abschluß der Feier im Gemeindegottesdienst des folgenden Sonntages, ja, einschließlich der wochenlangen Besuche, die das Brautpaar nun bei allen Verwandten absolvieren muß, ein einziger Ritus der Blutreinheit. Die Botschaft der Gemeinschaftsriten wiederholt sich. Ihr Inhalt ist die Einheit des *Samudayam*. Sie bemüht die Autorität der Väter, die in die Verbundenheit einbezogen werden. Jede Hochzeit der Knanaya bietet die vornehmste Gelegenheit, Ursprungsgeschichte zu erinnern und im Singen und Zuhören der Lieder aktiv zu vergegenwärtigen.

Mit der Trauung feiern Knanaya ihre Blutsverbindung. Der Ritus ist die Feier der Gemeinschaft, die ihr Blut nach göttlicher Anweisung seit 345 reingehalten hat und in der Eheschließung zweier Menschen des *Samudayam* bekundet, dies auch weiterhin zu tun.

Mit jeder Hochzeitsfeier erhebt sich die Gemeinschaft aus dem Profanen und zeigt sich und der Welt ihren heiligen Charakter. Am Ende des letzten Mahles tanzen die Männer beider Familien unter dem *pandal*. Sie bewegen sich um die in der Mitte aufgestellte *nilavalakku*-Lampe herum, berühren die Flamme gelegentlich und bekreuzigen sich. In der Gegenwart der Gottheit beenden Knanaya die Hochzeitsfeier und verlassen den heiligen Raum. "*Vilakkuthoodeel*" bedeutet manchen Knanaya ein bloßes Umschreiten der Lampe.

Schließlich erhält das Brautpaar Geschenke, "*polivu*".

Der Onkel der Braut väterlicherseits berührt die Hüften der Braut und des Bräutigams, so wie Eliezer Abrahams Hüfte berührt hatte, um seine Rechtschaffenheit und die Ernsthaftigkeit seiner Bemühungen auf der Suche nach einer Braut für Isaak zu bezeugen.<sup>92</sup> Knanaya sagen, die Geste zeige dem Paar, daß die Elterngeneration ihnen immer nahe und jederzeit zu Hilfe bereit sei.

Am Ende der Feier steht eine Geste, die alle eventuellen Unstimmigkeiten zwischen beiden Familien, die während der Verbindungszeremonien entstanden sein könnten, zu bereinigen. Jede Zwitracht zwischen ihnen soll ausgeräumt werden.

Die Eltern des Bräutigams übergeben "*illapanam*", einen ideellen Geldbetrag, an die Eltern der Braut, diese wiederum an ihre Tochter.

Das Ritual offenbart, was Knanaya als ihren Existenzgrund ansehen. Es ist die Gemeinschaft, in der sie leben. Der Ritus setzt dieses Gemeinschaftsleben in seiner Idealform in Bewegung. Er demonstriert den Knanaya und ihrer Umwelt das Wesentliche ihres Zusammenseins. Er verkörpert die Überzeugung, daß ein Handeln, das Leben erhält, indem zwei Menschen heiraten und Nachkommen zeugen, zugleich ein Handeln ist, daß die Gemeinschaft erhält.

---

<sup>92</sup> Gen. 24:2.

## Zweiter Teil: Der Zusammenstoß

### 5. Thomaschristen und westliche Mission

Im Mai 1498 erreichte Vasco da Gama im Auftrag des portugiesischen Königs Manuel I. die Küste Keralas. Die Portugiesen waren an Handelsbeziehungen interessiert. Indische Güter, vor allem Gewürze, die durch arabische Händler in den Westen gelangten, waren ihnen bekannt. Über das Mittelmeer kamen die Waren in die damals bedeutendsten westlichen Handelsstädte Genua und Venedig, um von dort weitergeleitet zu werden. Der gesamte östliche Mittelmeerraum und damit auch das Handelsmonopol aber lag in den Händen der Araber. Hier wollten die Portugiesen einbrechen, eine christliche Schneise in den islamisch dominierten Osten schlagen und auf diesem Wege zugleich ihre eigenen Handelsinteressen bekräftigen und ausbauen. Wie genau da Gamas Auftrag lautete, ist nicht mehr zu erschließen, offensichtlich aber war das Ziel der Reise, friedliche, freundschaftliche Kontakte zur einheimischen Bevölkerung aufzunehmen. Zum einen, um den Handel zu fördern, zum anderen, um Stellungen zu suchen und zu festigen, die der Abwehr und dem Kampf der muslimischen Araber dienen konnten.

Auf dem Weg nach Indien erfuhren da Gama und seine Gefährten von den in Indien lebenden Christen. So begaben sie sich, als sie die Küste Keralas erreichten, auf die Suche nach 'den Christen und dem Pfeffer'.<sup>93</sup>

Lange vor Ankunft der Portugiesen hat es in Kerala Christen gegeben. Der mündlichen Überlieferung der Thomas-Christen entsprechend gründete der Apostel Thomas sieben Gemeinden an der Südwestküste Indiens um die Mitte des ersten Jahrhunderts.<sup>94</sup> Als erste Quelle mit einem Hinweis auf Christen in Indien darf die aus dem 3. Jahrhundert stammende Chronik von Seert aufgefaßt werden. Im frühen 6. Jahrhundert erwähnt der Reisebericht eines alexandrinischen Kaufmannes namens Kosmas Indicopleustes ihre Existenz. Später kommen

---

<sup>93</sup> Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I, 245. Als da Gama Kerala im folgenden Jahr wieder verließ, war er der Überzeugung, dort Christen angetroffen zu haben, mehr noch, ganz Indien sei christlich, so glaubte er erfahren zu haben. Der portugiesische König, hocheifrig über diesen vermeintlichen Vorteil, hoffte auf die Solidarität dieser Christen im Kampf gegen den Islam.

<sup>94</sup> Ob die Anfänge christlicher Religion in Indien dem Apostel zuzuschreiben sind, wird von Kirchenhistorikern in aller Welt diskutiert. Einen umfassenden Überblick bietet das Werk von M. Mundadan.

weitere Zeugnisse berühmter Reisender wie Marco Polo Ende des 13. Jahrhunderts hinzu.<sup>95</sup>

Die Herrscher Keralas, zu Beginn unserer Zeitrechnung die Dynastie der *Cheralmakan*, zeigten sich allen Fremden gegenüber tolerant und wohlwollend. Die Bevölkerung des indischen Südens war durch die Kontakte zu seefahrenden Völkern und Händlern aus dem Westen wie aus dem Osten sehr aufgeschlossen. Das Land profitierte von den Erträgen des Handelsgeschäftes. Zudem unterstand das Land, das heute Kerala, Tamil Nadu und Karnataka ausmacht, nicht der alles umfassenden Regierung eines alleinigen Herrschers, sondern war in drei Königtümer geteilt, die keinen universalen politischen Machtanspruch erhoben und dies etwa mit der Etablierung eines einheitlichen Glaubens aller Untertanen zu erzielen suchten. Auch nachdem das Cherareich im 12. Jahrhundert endgültig in bis zu fünfzig kleine, unabhängige Fürstentümer zerfallen war, änderte sich an der Politik gegenüber den Nicht-Hindu, den *parangi* oder *mlecha*, die über das schwarze Meer gekommen waren, nichts. Kerala blieb ein Schmelztiegel von Menschen unterschiedlichster Herkunft, Kultur und Religion. Ausgeprägte Handelsbeziehungen zwischen Nord- und Südindien brachten Buddhisten und Jains ins Land.

Die arische Einwanderungswelle erreichte den gesamten Süden erst spät, ab dem 8. Jahrhundert, und nicht mehr mit der Wucht, mit der sie den Norden Indiens überrannt hatte. Der Süden erlebte eine langsame, friedliche Auseinandersetzung mit den Invasoren. Sie entsprach eher einer Infiltration, die das Vorgefundene nicht vollständig und radikal ausmerzte, sondern sich damit verband und es sich langsam einverleibte.

Schon sehr früh wurde Kerala über den Seeweg von Westen her besucht. Manche Wissenschaftler sprechen von der Zeit um 3000 v.Chr., andere sehen den Beginn mit den Kundschaftern König Salomos um 1000 v.Chr. Salomo sei an den Bodenschätzen, Edelhölzern und Gewürzen des Landes interessiert gewesen und habe rege Handelsbeziehungen unterhalten.<sup>96</sup>

Die Anfänge jüdischen Lebens in Kerala liegen im Dunkel. Heute in Cochin lebende Juden äußern die Überzeugung, daß nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels eine jüdische Siedlung in Indien entstanden sei. Der Apostel Thomas habe nach seiner Ankunft in Kerala aus der Gemeinschaft der Juden seine ersten

<sup>95</sup> Vgl. A. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, 360f. Siehe auch: M. Mundadan, *History of Christianity*, Vol. I., 99.

<sup>96</sup> L.A. Krishna Iyer, *Social History of Kerala*, Vol. I., Madras, 1968, 2.

Konversionserfolge erzielt.<sup>97</sup> Tatsächlich sind die Orte christlicher Siedlungen zum großen Teil mit denen der jüdischen Gemeinschaften identisch oder liegen ganz in der Nähe.

Der Islam wurde, einer Inschrift der Moschee in Kasargod zufolge, im 7. Jahrhundert durch Malik Bin Dinar nach Kerala gebracht.<sup>98</sup> Auch die Araber kamen zunächst nicht als aggressive Invasoren sondern lebten mit Hindu, Juden und Christen in Eintracht.<sup>99</sup>

In einem Zeitraum von vier Jahrhunderten integrierten die Arier ihr Gesellschaftssystem und die religiösen Vorstellungen, die wir heute 'Hinduismus' nennen, in die in Kerala vorgefundenen Herrschaftsstrukturen und bauten sie zu dominanten Formen aus. Im Gegensatz zu ihren Nachbarn im Osten, die den Invasoren trotzten, ließen sich die Menschen der Malabarküste ohne Widerstand auf die arische Bewegung ein. Bald war ihre Sprache derart mit Sanskrit-Worten angereichert, daß sie sich aus dem im Süden allen gemeinsamen *Tamil* herauslöste und zu völliger Eigenständigkeit in Schrift und Aussprache entwickelte.<sup>100</sup>

In der von den arischen Invasoren eingeführten Klassifizierung der Gesellschaft in vier *varna* übernahmen diese selbst die höchste und reinste Position, den Priesterstand, in Kerala tragen sie den Namen '*Nambuthiri*'.<sup>101</sup> Mit der Übernahme ihrer gesellschaftlichen Funktion fiel ihnen die Verwaltung der Tempel und der dazugehörenden Ländereien zu. Außerdem hatten sie die Aufgabe, die Königs- und Fürstenhäuser zu beraten. Die *Chera* sowie später die kleineren Fürsten entwickelten sich unter diesem Einfluß zur *Ksathriya-varna*, der 'Oberkaste' der Krieger. Die Stufe der *Sudra*-Gruppen wurde eingeführt, sie heißen in Kerala *Nayar* und genießen ungleich *Sudra* in anderen Teilen Indiens ein recht hohes gesellschaftliches Ansehen. *Vaisya*, die Händler-*varna*, fehlt in Kerala. In

<sup>97</sup> Vgl. Thomas Puthiakunnel, "Jewish colonies of India paved the way for St. Thomas", *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, ed. George Menachery, Vol. II., Trichur, 1973, 26f.

<sup>98</sup> K.V. Krishna Ayyer, *A Short History of Kerala*, Ernakulam, 1966, 64.

<sup>99</sup> Vgl. die sehr gute, auf der Grundlage der 'oral history' oder 'people's history' erarbeitete historische Studie von Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, 1. Indian Edition, New Delhi 1992 (Cambridge 1989).

<sup>100</sup> Zur sprachgeschichtlichen Entwicklung vgl. K.V. Krishna Ayyer, 168f.

<sup>101</sup> Die Politik der Arier verfolgte das Ziel, die einheimische Bevölkerung streng von sich selbst abzugrenzen. Der gemeinsame Ursprung aller Menschen, auch der Tierwelt und der heiligen Schriften, wurde jedoch aufrechterhalten. Die Menschen allerdings teilten die Invasoren in vier *varna*, Farben oder Klassen, wobei den im Süden einheimischen Siedlern die unterste Stufe und damit der Status der Dienenden zufiel.



Gesprächen mit Soziologen wurde mir erklärt, der Handel sei von jüdischen und christlichen Siedlern in Kerala, später auch von den Muslimen dominiert gewesen. Als Fremde konnten sie jedoch nicht in das *varna*-System aufgenommen werden.

Dem kosmischen Gesetz des *Hindu-dharma* folgend kam jeder gesellschaftlichen Gruppierung, auch den Fremden, ein fester Platz zu. Christen wie Muslime dieser Zeit sind jedoch nicht eigentlich fremd zu nennen. Beide Religionen gestalteten ihre Gemeinschaften der Gläubigen dergestalt, daß sie in den gesellschaftlichen Kontext hineinpaßten und den Bedingungen und Ansprüchen ihrer Umgebung entsprachen. Indem die Christen ihrer Position und ihren Fähigkeiten entsprechend lebten, handelten und ihren Pflichten nachkamen, waren sie in das Gesellschaftsganze integriert. Daß trotz der durch das Kastensystem klar gezogenen Grenzen ein Kulturaustausch stattfand, beschreibt Mathias Mundadan: "The multi-coloured fabric of Kerala society has been woven through centuries with Hindu, Jain, Buddhist, Jewish, Christian and Islamic elements coexisting without losing their identity or even their character. It must be remembered that each religion brought to it not only a creed but also its own specific way of life."<sup>102</sup>

Die Fähigkeiten der Christen, besonders als Händler, waren den Kerala-Herrschern dienlich. So förderten sie die Christen - wie auch die jüdische Gemeinde - , indem sie ihnen Land und eine hohe gesellschaftliche Position zusicherten, Religionsfreiheit und Steuereinnahmen garantierten. Obwohl die Christen nicht in das Kastengefüge aufgenommen werden konnten, gaben ihnen die auf Kupferplatten festgeschriebenen Rechte Sicherheit. Ähnlich den Juden siedelten sie in den Küstenstädten, besonders in Cranganore und später in Cochin, ließen sich aber auch, für den Anbau von Pfeffer, im hügeligen Hinterland nieder. Christliche Familien, die sich dem Pfefferanbau widmeten, wurden von den Portugiesen 'Christen der Serra' genannt.

Betrachtet man die festgeschriebenen Privilegien genauer, so ergibt sich ein erstes Bild vom Leben der Christen, lange bevor europäische Missionare nach Kerala gelangten. Es wird modifiziert durch die Berichte vornehmlich portugiesischer Regierungs- und Kirchenvertreter. Sie schildern ihre Eindrücke und Erfahrungen mit den 'exotischen' Christen der Ostkirche. Sie berichten auch über eine Synode, die schließlich im Jahr 1599 in Udayamperur (Diamper)

---

<sup>102</sup> Mundadan, *History of Christianity in India, Vol. I*, 153.

abgehalten wurde, um die Inder endlich und endgültig zu latinisieren, das heißt, von der nestorianischen 'Irrlehre' und allen Ansätzen 'heidnischen Aberglaubens' zu befreien.<sup>103</sup>

Wer also waren die syrischen Christen Indiens, bevor westliche Mission begann, Einfluß auf sie zu nehmen? Die Christen - und dies gilt für alle syrischen Christen, nicht nur für die Knanaya - hatten, wie bereits gesagt, einen festen Platz in der Kerala-Gesellschaft inne. Sie erfreuten sich eines hohen sozialen Ansehens. Ihrem Rang gemäß waren sie den *Nayar* gleichgestellt, jedoch unterschieden sie sich von diesen durch die Ehrung der Kupferplatteninschriften. Einige Reinheitsvorschriften, besonders im Falle einer Geburt oder eines Todes, zeigen die Christen in der Nähe zu den *Nambuthiri*, mit deren gesellschaftlichen Stand sie sich selbst identifizierten.

Nun hatten sie nicht nur, wie alle anderen Gruppen auch, die ihnen zugeordneten Rollen und damit den Rahmen, in dem sie sich bewegen durften, angenommen. Die Aussage Mundadans von der Koexistenz verschiedener Glaubens- und Lebensformen, die ihre je spezifischen Identitäten im Zusammenleben nicht verlieren, ist mit Vorsicht zu betrachten. Tatsächlich zeigen viele Berichte, daß der Lebensstil der Anhänger unterschiedlicher Religionsgemeinschaften geradezu gleich war, daß die Christen, auch wenn sie theoretisch nicht in die Kastenhierarchie aufgenommen werden konnten, die sozialen Umgangsformen ihrer Hindunachbarn unbedingt teilten. Ihrem Status entsprechend war es den syrischen Christen nicht möglich, Angehörige niederer Kasten auch nur zu berühren. Es hätte gegen das im *varna*-System festgelegten Reinheitsgesetz verstoßen, repräsentiert doch jede *varna* auch einen unterschiedlichen Grad an Reinheit. Den portugiesischen Missionaren etwa gelang es trotz größten Aufwandes nie, Thomas-Christen und von ihnen zum Christentum konvertierte Niedrigkastige bzw. Kastenlose gemeinsam in eine Kirche zu bringen. Noch heute ist innerhalb der katholischen Kirche eine lateinische von einer syrischen Gruppe strengstens getrennt. Selbst die westlichen Missionare

---

<sup>103</sup> Indische Kirchenhistoriker haben sich mit den portugiesischen wie syrischen Originalquellen beschäftigt, sie übersetzt und analysiert. Ihre Perspektive ist häufig durch ihre Zugehörigkeit zu einer der Kirchen der Thomas-Christen geprägt. Sie argumentieren von innen. Ich übernehme ihre Informationen und ergänze aus der Übersetzung des Synodenberichtes von James Hough, *The History of Christianity in India*, Vol. II, London, 1839.

waren den indischen Christen 'Unberührbare'. Ihr Verzehr von Fleisch machte sie unrein. Die Inder weigerten sich, die heilige Kommunion mit ihnen zu teilen.

Die Regeln der Verunreinigung eines Menschen durch den Kontakt mit einem anderen einer niederen Kaste waren in Kerala besonders stark ausgeprägt. Malayali kannten nicht nur die Verschmutzung durch Berührung. Für die Begegnung mit außerhalb des Kastensystems stehenden ethnischen Gruppen wie den *Pulaya* oder *Ezhava* war eine Distanz festgelegt, die aufrechterhalten bleiben mußte, um 'atmosphärischer Verunreinigung' oder 'distance pollution' durch einen Kastenlosen zu entgehen. Gewährten diese die Distanz nicht, so hatten auch Christen das Recht, sie zu töten.<sup>104</sup> Von den heute in Kottayam ansässigen syrisch-orthodoxen Christen ist bezeugt, daß sie während ihrer Osterprozession durch den Ort laut "*poyin, poyin*" rufen. *Poyin* bedeutet: "geht weg" und fordert alle Niedrigkastigen auf, den Weg für die hochkastigen Christen zu räumen.

Die Kupferplatten garantierten den Christen eine Art ziviler und juristischer Autonomie. Sie unterstanden keinem *panchayat*, dem Ältestenrat eines Ortes, sondern dem König oder Fürsten direkt. Es ist weiterhin möglich, daß sie sich in eigenen Korporationen, *manigrammam*, ähnlich den Juden, selbst verwaltet haben.<sup>105</sup> Nicht wenige indische Kirchengeschichtler gehen davon aus, daß es sogar eine christliche Königsdynastie, *Villarvattam*, nach dem Untergang des *Chera*-Reiches im 12. Jahrhundert gegeben habe. Vorsichtige Historiker wie Mathias Mundadan allerdings sehen in den Königen von *Villarvattam* lediglich Hindu-Herrscher, die als Beschützer der Christen bekannt wurden.<sup>106</sup>

Die Platten beinhalten weiterhin das Recht der Christen, über siebzehn *jati* oder 'Unterkasten' bestimmen und sich aus diesen Gruppen Sklaven nehmen zu dürfen. Für die *Kamalar*, vier verschiedene Handwerkerkaste, hatten die Christen die Funktion von Beschützern. Eine weitere *jati*, die *Chaver*, war den Christen unter Einsatz des Lebens verpflichtet, sie zu verteidigen.<sup>107</sup> Christen waren

<sup>104</sup> Vgl. Thurston, *Castes and tribes of Southern India*, 446. Über das Recht der Christen, andere zu töten, vgl. P. Placidus Podipara, "Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship", *Ostkirchliche Studien*, 8, Würzburg, 1959, 91.

<sup>105</sup> Vgl. Mundadan, op. cit., 168, Fußnote 52.

<sup>106</sup> Vgl. Jacob Kollaparambil, *The St. Thomas Christians' Revolution in 1653*, Trivandrum, 1981, 4; T.K. Joseph, "A Christian Dynasty in Malabar", *Christian Heritage of Kerala. Grand Chevalier L.M. Pylee Felicitation Volume*, ed. K.J. John, Cochin, 1981, 327-330; Mundadan, op. cit., 162.

<sup>107</sup> Vgl. P. Placidus Podipara, "Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship", *Ostkirchliche Studien*, 92.

berechtigt, verschiedene Arten von Steuern einzutreiben, unter anderem für den Verkauf von Reis und Rindern. Als Geldverleiher forderten sie so hohen Zins, daß die Synode von Diamper ihre Geldgeschäfte als Wucher und Erpressung bezeichnete und unter Androhung der Exkommunikation verbot. Christen engagierten sich im Handel und in der Landwirtschaft, vornehmlich im Anbau von Pfeffer. Gemeinsam mit den *Nayar* stellten sie das Militär. Als Leibwächter der Könige und Fürsten waren sie körperlich gut trainiert und wußten mit Waffen umzugehen. Außerdem dienten sie als Minister und Berater. Die hochkastigen Herrscher und Brahmanen hatten die Christen gern in ihrer Nähe. Jede Verunreinigung durch die Berührung eines Menschen niederer Kaste konnten die Christen, so heißt es, wiederum durch ihre Berührung reinigen.

Christliche Ansiedlungen waren und sind heute in aller Regel um die Kirchen herum gebaut. Die Häuser waren immer mit einem Grundstück umfaßt, so daß sich nie Haus an Haus reihte. Eine Distanz zu den Nachbarn blieb bewahrt, besonders wenn sie anderer Kastenzugehörigkeit waren. Baustil und verwendete Materialien, Holz und Palmblätter für das Dach, entsprachen damals der Bauweise hochkastiger Hindu. Zusätzlich erlaubten die königlichen Privilegien den Anbau eines Lagers für Reis, was anderen Gruppen nicht gestattet war. Lage, Architektur und Innenausstattung der Kirchen erinnerten an Tempel. Hier wie dort brannte im Zentrum des heiligen Raumes ein ewiges Licht auf einer bronzenen Öllampe, *nilavalakku*. Der Fußboden aus Kuhdung wurde zu besonders feierlichen Anlässen mit wohlriechenden Blättern ausgelegt.

Eine strikte Geschlechtertrennung wurde auch in der Kirche eingehalten. Außer zum sonntäglichen Kirchgang verließen die Frauen selten das Grundstück. Ihre Rolle war auf Haushalt und Kindererziehung festgelegt. Nur in Begleitung ihres Mannes oder eines männlichen Familienmitgliedes war es ihnen gestattet, sich im Ort zu bewegen.<sup>108</sup>

Monogamie wurde nicht streng eingehalten. "The synod being informed that some of the Christians of the mountains have been married to several women in the face of the church, their first wife being still alive, to the great affront and injury of the holy sacrament of matrimony; ..." <sup>109</sup> Die Synode von Diamper fordert die Christen auf, nur mit der ersten Frau zusammenzuleben und die anderen

<sup>108</sup> Diese Informationen entstammen Gesprächen mit Christen und Hindu Keralas. Aus Teakholz gefertigte Häuser findet man auch heute in Kerala. Sie gehören in der Regel reichen Landbesitzern

<sup>109</sup> Hough, *The History of Christianity in India*, Appendix A, 640.

fortzuschicken. Bei Nichtbeachtung der Anordnung erfolge die Exkommunikation.<sup>110</sup>

Ihre Kinder schickten sie zu einer Grundausbildung von wenigen Jahren in die Schule, Mädchen wurden danach verheiratet. Für die Jungen folgte eine Art militärischer Ausbildung, die auch nach einer Eheschließung nicht abgebrochen wurde. Bemerkenswert ist, daß der Unterricht nicht nur durch christliche Lehrer erfolgte, sondern Hindu-Lehrer, *panikar*, sogar religiöse Unterweisung im Christentum erteilten.<sup>111</sup> Die Söhne erbten den Besitz, die Töchter bekamen eine Mitgift. Blieb ein Paar ohne Sohn, so durfte ein Kind adoptiert werden. Aus den Unterlagen über Diamper geht hervor, daß Christen in Armut und Not ihre Kinder auch verkauften.<sup>112</sup>

Kastenunterschiede wurden durch die Kleidung ausgedrückt, Reichtum durch Schmuck. Männer und Frauen trugen Schmuck, der der Frauen wies eindeutig ihre Zugehörigkeit zu der Christengemeinschaft aus. Der *tali*, das Symbol der Eheschließung, zeigt, daß eine Frau einen Platz und eine Rolle in ihrer religiösen Gemeinschaft eingenommen hat. Im Fall der Christen stellt er die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlich hoch angesehenen Gemeinschaft dar. Ein großer zusätzlicher Ohrring, am oberen Teil des Ohres befestigt, läßt erkennen, daß es sich um eine Christin handelt. Gelegentlich sieht man noch heute in der Gegend um Kottayam derartig geschmückte alte Frauen.

Wie die Hindu achteten die Christen sehr auf Sauberkeit. Den Reinheitsvorgaben entsprechend durfte nicht jeder ihre Häuser betreten, wie andere Hochkastige aßen sie nur von bestimmten Bevölkerungsgruppen zubereitete Speisen. Malayali sind auch heute noch sehr gastfreundlich, immer bieten sie einem Besucher eine Mahlzeit an. Ich erlebte, daß Menschen zwar in einem Haus willkommen geheißen wurden, die angebotene Mahlzeit jedoch in der Küche zu sich nahmen und von Geschirr aßen, das später nicht mehr auftauchte. Dabei spielte damals und spielt heute keine Rolle, welcher Religion die Eingeladenen angehören. Die Umgangsformen enthalten strenge Regeln zur Kommensualität. Nicht so sehr der Beruf eines Menschen gibt Aufschluß über seine Kastenzugehörigkeit, wohl aber, mit wem er ißt.

---

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Thazhath, *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church*, 30.

<sup>112</sup> Vgl. Hough, op. cit., 116.

Eine weitere entscheidende Bedingung zur Erfüllung der Kastenregeln ist die Einhaltung der Endogamie. Auch Christen achteten unbedingt darauf, den endogamen Charakter ihrer Gemeinschaften zu wahren. Töchter wurden ausschließlich innerhalb der eigenen Gruppe, oft in der näheren Verwandtschaft, verheiratet. Heute bilden Heiratsverbindungen zu einer Familie, die nicht der eigenen Gruppe angehört, eine häufiger werdende Ausnahme, die abweisend belächelt wird.

Die Gesetze und Verpflichtungen ihrer Kasten waren den Christen so selbstverständlich wie jedem Hindu. Indische Kirchenhistoriker sprechen gern davon, daß die Christen das soziale Brauchtum ihrer 'Hindubrüder' übernommen hätten, in Fragen kirchlicher Verwaltung aber bis zur Ankunft der Portugiesen ostsyrischer Kirchenhoheit unterstanden. Der Titel einer Schrift des in Kerala hochverehrten Placid Podipara: "Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship" hat für ihre Arbeiten programmatischen Charakter. Sie lassen dabei außer acht, daß das dominante Hindutum keinen Unterschied zwischen sozialem und religiösem Leben macht. Der *sanatana dharma* ist als oberstes religiöses Prinzip zugleich höchste Instanz zur Vorgabe der spezifischen sozial-ethischen Pflichten und Verantwortungen. Christen lebten angepaßt, hineingepaßt in das geschlossene Gesellschaftssystem. Sie hielten die Grenzen zu ihren Nachbarn ein, die Regeln der Annäherung und des sozialen Umgangs. Diese Form der geradezu perfekten Anpassung war möglich, indem sie auch eine religiöse Einbindung akzeptierten bzw. vor der Einwirkung westlicher Denkweise eine Unterscheidung in religiös und sozial ebensowenig machten wie ihre Hindu-Nachbarn.

Über die Kirchenzugehörigkeit der Thomaschristen vor Ankunft der Portugiesen Ende des 15. Jahrhunderts streiten die indischen Kirchen.<sup>113</sup> Einig sind sie nur darin, daß die Christen von der Zeit Vasco da Gamas an bis zur

---

<sup>113</sup> Die heute in sieben Kirchen aufgespaltenen Christen Keralas gelangen zu keiner einheitlichen Meinung über eine kirchliche Oberhoheit, der die Christenheit Indiens vor Ankunft der Portugiesen unterstanden hätte. Die syro-malabarischen Katholiken sind überzeugt, die indische, ostsyrisch geprägte Christenheit habe der römisch-katholischen Jurisdiktion unterstanden während die heute ostsyrische Kirche des Ostens davon ausgeht, die Inder hätten in den Zuständigkeitsbereich des Patriarchen von Babylon gehört. Die Jakobiten Keralas sehen sich in der westsyrischen Tradition der in Mossul residierenden Maphriane des Ostens. Diejenigen Christen, die von einer Autonomie ihrer indischen Kirche (oder Kirchen?) ausgehen, sehen ihre Gemeinschaft in ihrer Geschichte mit Bischöfen aus verschiedenen Kirchen des mittelasiatischen Raumes versorgt. Vgl. Paul Verghese, ed., "Die Syrischen Kirchen in Indien", *Die Kirchen der Welt*, Bd. XIII, Stuttgart, 1974, 21. Siehe auch: Fairy von Lilienfeld, "Orthodoxe Kirchen", *TRE*, Bd. 25, Berlin, 1995, 435, 437f.

Synode von Diamper 1599 von Bischöfen aus dem Patriarchat von Babylon geleitet wurden.<sup>114</sup> Für die Zeit vorher ist davon auszugehen, daß die Thomas-Christen eher autonom lebten. Selbst wenn es losere Kontakte gegeben hat, gelegentlich Briefe religiöser Unterweisung oder auch Metropolitens, Bischöfe und Priester aus einer der syrischen Traditionen nach Indien gekommen sein sollten, ihr Einfluß kann nicht so groß gewesen sein, daß er eine grundlegend andere sozio-religiöse Prägung als die der Hindu geschaffen und erhalten hätte.<sup>115</sup>

Die Religion der Christen wurde der '*Kristu marga*' oder '*Toma marga*', der 'Weg der Christen' oder 'Weg des (Apostels) Thomas' genannt.<sup>116</sup> Das religiöse Leben gestaltete sich nach einem mündlich überlieferten Code, dem *Tomayude niyamam*, dem Gesetz des Thomas. *Tomayude niyamam* ist das Erbe der Väter, die Sammlung allen religiösen Wissens über Generationen hin, von den Zeiten des Apostels und der ersten Christen bis zur je gegenwärtigen, neuesten Interpretation. Das Gesetz enthält das Wissen über gesellschaftliche Position und sozialen Umgang, über das Brauchtum, das christliche Credo und die Liturgie.<sup>117</sup>

Die Leitung der Kirche lag in den Händen eines sogenannten Archidiakon, dessen Einfluß in den Gemeinden nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Unter seiner Leitung verbanden sich die Christen auch zu politischen Einheiten. Die machtvolle Position des Diakons gegenüber den lokalen Herrschern zeigt sich in dem Titel 'Prinz', der ihm oft zugeordnet wird. Den Priestern, zugleich *malpan* – Lehrer und *kattanar* – Priester, oblag die geistige Führung der Gemeinden, die praktisch voneinander unabhängig waren. Die Gemeinden bezahlten den Priester für seine Gottesdienste und Bibelunterweisungen; jede Familie, die die Hilfe eines Priesters für Taufe, Hochzeit oder Beerdigung benötigte, entlohnte den Priester für seine Dienste. Darüber hinaus betätigten sich die Geistlichen, um ihre Familien zu ernähren - sie waren wie jedermann verheiratet -, im Handelsgeschäft oder in der

---

<sup>114</sup> Ebd., 23.

<sup>115</sup> Vgl. A.S. Atiya, 364-366.

<sup>116</sup> Auch damit waren die Christen letztlich in die sozialen wie religiösen Vorstellungen der Hindu eingepaßt. Den *Kristu marga* verstanden diese nämlich als Form der *bhakti*, dem im lebendigen südindischen Hindutum bedeutendsten Typus spiritueller Praxis. Der zu *moksa*, Befreiung oder Erlösung, führende Weg der *bhakti* ist durch die Verehrung eines persönlichen Gottes oder Herrn, *isvara*, charakterisiert.

<sup>117</sup> Thazhath, *The Juridical Sources ...*, 11.

Landwirtschaft. Der Priesterberuf wurde von Generation zu Generation weitergegeben.<sup>118</sup>

Die Kirchenverwaltung unterlag dem *yogam*, einer Versammlung aus dem ortsansässigen Priester und angesehenen Laien, einer Art Ältestenrat. Der *yogam* verwaltete den Besitz der Kirche, organisierte die religiösen Feste und diente als beratende Instanz in ethischen Fragen. Einer ganz ähnlich organisierten Verwaltung unterstanden die hinduistischen Tempel. Und da sich Christen und *Nambuthiri* in bezug auf Reinheitsvorschriften nahestanden, war es ihnen möglich, miteinander Umgang zu haben. Christen waren Mitglieder in Tempelkomitees und umgekehrt. "In fact there were rites which safeguarded the Syrians corporate substance and guaranteed their status within a shared moral order which was defined in terms of gradations of ritual purity and pollution. It was through adherence to these standards that the Syrians had come to be classed as savarna, persons of clean caste and standing in the Hindu moral order. In consequence they were granted one of the most critical signs of ritual status within the society, the right of access to Hindu temples and sacred precincts."<sup>119</sup> Zu religiösen Feierlichkeiten luden Christen und Hindu einander gegenseitig ein, teilten bunte Schirme und Musikinstrumente für Tempel- bzw. Kirchenprozessionen, opferten hier wie da zu besonderen Anlässen Obst, Hühner, Blumen und Süßigkeiten.<sup>120</sup>

In ihrer religiösen Praxis waren die Christen nicht nur der Form nach ihrer Umgebung angepaßt. Die wichtigsten, ein Menschenleben begleitenden Riten der Geburt, des Erwachsenwerdens und des Todes zeigen auffallende Übereinstimmungen mit den entsprechenden Hindu-Riten. Nach der Geburt eines Kindes und auch während der Menstruation galten Frauen als unrein, Knanaya-Frauen des syrisch orthodoxen Zweiges berichteten, daß dies in ihrer Gemeinschaft noch heute so sei. Wurde ein Sohn geboren, so durfte die Mutter die Kirche vierzig Tage lang nicht betreten, nach der Geburt einer Tochter achtzig Tage. Aus der Generation der heute Sechzigjährigen ist die strenge Einhaltung der

---

<sup>118</sup> A. S. Atiya, 371.

<sup>119</sup> Bayly, *Saints, Goddesses and Kings*, 252.

<sup>120</sup> Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India, Vol. II.: From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century*, Bangalore, 1988, 139.



Reinheitsvorschriften belegt. Frauen sagen, bevor sie nach der Menstruation die Küche wieder betreten durften, hätten sie ein rituelles Bad durchführen müssen.<sup>121</sup>

Das neugeborene Kind wurde sechsunddreißig Stunden nach der Geburt durch *jathakarma* in die Gemeinschaft aufgenommen. Dazu gab man ihm eine Mischung aus Honig, Butterschmalz und Gold in den Mund und flüsterte den Namen Jesu und den Namen des Kindes in sein Ohr. Ein schwarzer Faden, oft dekoriert mit Pantherkrallen und Mungo-Zähnen, wurde dem Baby um die Taille gebunden<sup>122</sup>, eine kraft- und schutzspendende Vorkehrung, die Christen und Hindu teilten. Taufe und Myronsalbung fanden in der Kirche statt. Zur Taufe erhielten die männlichen Kinder der Thomaschristen den *punul*, die Brahmanenschnur, über die linke Schulter. Sie wurde erst im Erwachsenenalter abgenommen. *Annaprasanam* und *ariyiliruttu*, das erste Füttern des Kindes mit Reis im Alter von sechs Monaten und die ersten Schreibversuche mit Hilfe des zukünftigen Lehrers, der den Finger des Kindes führt, waren und sind in manchen Christen-Familien auch heute feste rituelle Bestandteile der Erziehung.

Vor einer anstehenden Hochzeit suchten die beiden Familien Astrologen auf, um Horoskope ihrer Kinder zu erstellen und den günstigsten Zeitpunkt für die Eheschließung zu erfahren. Auch vor dem Bau eines Hauses und zu Beginn einer Reise konsultierten die Christen einen Astrologen.

Ein Ehepartner wurde nur innerhalb der eigenen Gruppe gesucht. Auf die Regeln der Endogamie hatten die beiden Familien ebenso streng zu achten wie auf eine Übereinstimmung ihres sozialen und wirtschaftlichen Status. Der eigentliche Akt der Eheschließung war *kettuka*, das Binden des *tali*. Indem der Bräutigam der Braut diese Kette um den Hals band, vermählte er sich mit ihr. *Kettuka* der Christen ist in Kerala identisch mit einer Hindu-Hochzeitsfeier; beide Religionsgruppen verwenden lediglich ein anderes, ihren Glauben repräsentierendes Symbol.

In Krankheitsfällen schlossen die Christen wie die ihnen nahestehende *jati* der *Nayar* den Einfluß von Geistern nicht aus. 'Evil spirits' und der 'böse Blick', so glaubten sie, könnten die Verfassung eines Menschen negativ bestimmen. Wurde ein Familienmitglied krank, bat man den Priester zu kommen. Durch spezielle Gebete, Handauflegung und auf Papier notierte Bibelverse, die der Kranke bei sich tragen mußte, sollte der böse Einfluß vertrieben werden. Auch Opfergaben in der

<sup>121</sup> Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba*, Madras, 1993, 3.

<sup>122</sup> Thazhath, *The Juridical Sources ...*, 52.

Kirche - Hühner und Hunde waren beliebte Opfertiere - waren für die schnelle Genesung eines Kranken üblich.<sup>123</sup>

Unmittelbar nach dem Tod eines Menschen wurde der Körper gewaschen und gesalbt. Bis zur Beerdigung und an allen Erinnerungstagen, *sradham*, fastete die Familie. Während der ersten zehn Tage nach dem Tod galten und gelten heute alle Hausbewohner als unrein. Erst *pulakuli*, ein rituelles Bad am elften Tag, ermöglicht wieder den üblichen sozialen Kontakt zu anderen.

Indische Kirchenhistoriker heben hervor, daß das Leben innerhalb der Kastengrenzen für den Erhalt des christlichen Glaubens unerläßlich gewesen sei. Mission zu befürworten und zu betreiben sei den Christen nicht möglich gewesen, da es ihren Stand in der Gesellschaft und damit das Überleben des christlichen Glaubens gefährdet hätte.<sup>124</sup> Die genauere Betrachtung der Informationen über das Leben der Christen vor der Ankunft der Portugiesen läßt jedoch den Schluß zu, daß Mission nicht im Sinne der indisch-christlichen Theologie war. Das Leben der Christen war dem hinduistischen Verständnis des *dharma* ebenso unterworfen wie das der Hindu. Ihr Weg, der *Toma marga*, war einer unter vielen und darin ein Teil des Ganzen. Daß sie ihr Leben in diesem Gesetz festgelegt sahen, legten die portugiesischen Missionare den indischen Christen als Schicksalsgläubigkeit aus. Die entsprechende Passage im Synodenbericht von Diamper läßt aber auch die Vermutung zu, die Christen hätten der hinduistischen *Karma*- oder Wiedergeburtstheorie nahegestanden:

"The Synod being informed that the Christians of this diocese, by reason of the communication they have with infidels, and by living among them, have imbibed several of their errors of all the infidels of these parts; the first is, that there is a transmigration of souls, which after death go either into the bodies of beasts, or of some other men; which besides that it is a great ignorance, is also an error contrary to the catholic faith, which teacheth, that our souls after death are carried to heaven or hell, or purgatory, or Limbus, according to every one's merits, and that there is no such fabulous and false transmigration."<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Scaria Zacharia, "Social Customs of Kerala Christians as Reflected in the Decrees of Diamper Synod", *Christian Heritage of India*, ed. K.J. John, Cochin, 1981, 85.

<sup>124</sup> Vgl. Xavier Koodapuzha, "The faith and communion of the Thomas Christians", *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, ed. George Menacherry, Vol. II., Madras, 1973, 32.

<sup>125</sup> Hough, *The History of Christianity in India*, Appendix A, 534.

Im Laufe der Jahrhunderte hatten die Thomas-Christen Glauben und Brauchtum ganz spezifischen Charakters entwickelt. Ihre Umwelt hatte darauf großen Einfluß. Die Ausbildung dieser ganz eigenen Form der Frömmigkeit wie das Überleben der Gemeinschaft überhaupt ist zweifellos Ergebnis der Anpassung an lokale Traditionen, die, wie Mathias Mundadan schreibt, 'eine bewunderswerte Spontaneität' erforderte.<sup>126</sup> Einem 'natürlichen Impuls' folgend setzten sich die Christen in positiver Weise mit ihrer Umgebung auseinander und verschmolzen mit ihr zu einem lebendigen Ganzen. Erst die Geschichte des portugiesischen Kolonialismus in Kerala brachte Spontaneität und Adaptionfähigkeit der Christen ins Wanken, lehrte sie, einen religiösen von einem sozialen Bereich menschlichen Lebens zu unterscheiden, und führte sie schließlich zum Schisma. In diesem Zusammenhang kann Susan Baylys Annahme, daß erst die koloniale portugiesische Herrschaft in Südindien das Kastenbewußtsein verschärft habe, bestätigt werden.<sup>127</sup> Die einzelnen religiösen Gruppierungen, die ihrem Selbstverständnis nach lokale Einheiten darstellten, beantworteten die zum Teil aggressive Konfrontation, die der Westen betrieb, mit stärker gefestigten Abgrenzungen nach außen.

Heute betonen die Thomas-Christen ihre 'living-tradition' wieder und sagen damit, daß sie sich letztenendes gegen die Portugiesen behauptet hätten.

Was war passiert? Von der ersten Reise an unter der Führung Vasco da Gamas wurden die Portugiesen von Priestern begleitet. Diese waren für den geistlichen Beistand der eigenen Leute gedacht, an eine Missionierung der Einheimischen dachte noch niemand. Als unterwegs in Erfahrung gebracht wurde, daß man in Indien auf Christen stoßen würde, waren die Portugiesen hochofret. Glaubensbrüder, so hofften sie, würden ihren Kreuzzug gegen den Islam verstehen und unterstützen. Eine christliche Zusammenarbeit könnte zudem den Handel mit indischen Gütern um vieles vereinfachen. Mit christlichen Freunden in Indien, so glaubten sie, müßten eine für militärische Zwecke strategisch günstige Position und auch das Handelsmonopol leicht zu erringen sein.

Zunächst blieb der Schwerpunkt auf politischen und wirtschaftlichen Interessen bestehen. Die Portugiesen etablierten sich in Cranganore, Cochin und Goa, errichteten ihre dem König unterstellte Herrschaftsform, den sogenannten

---

<sup>126</sup> Mundadan, *The History of Christianity in India*, Vol. I, 154.

<sup>127</sup> Bayly, *Saints, Goddesses and Kings*, 454.

'*Patroado*'. Seine Besonderheit und Wirkkraft liegen in dem Zusammenschluß weltlicher und kirchlicher Macht. Unter königlichen Schutz gestellt garantierte das Papsttum Portugal das Recht, alle seine kirchlichen Einrichtungen der Übersee-Territorien kontrollieren zu dürfen. Auf dieser Basis wurden alle missionarischen Aktivitäten durchgeführt, in Asien mit der Zentralstelle in Goa.<sup>128</sup>

Der Kontakt zu den Christen gestaltete sich jedoch nicht einfach. Die Inder zeigten sich an ihren westlichen Glaubensbrüdern durchaus interessiert, empfangen sie voller Respekt und Interesse, blieben aber dennoch eine fest in sich geschlossene Gruppe, zu der kaum Zugang zu finden war. Der Erfolg des ursprünglichen portugiesischen Planes für den Umgang mit den fremden östlichen Christen, nämlich sie als Vorbilder im 'rechten Glauben' zur Nachahmung anzuregen, war bald in Frage gestellt. Ab 1517/18 erreichten erste ausgebildete Missionare das Land, 1522 schließlich kamen die Jesuiten, deren Arbeit so folgenschwere Konsequenzen haben sollte. Sie reorganisierten zunächst einmal den Kirchen- und Gemeindeaufbau, reformierten das Priesteramt und errichteten lateinische Diözesen, 1533 in Goa und 1558 in Cochin.<sup>129</sup>

Die Jesuiten, vom Geist der Gegenreformation motiviert, trieben die Latinisierung der Thomas-Christen besonders stark und rigoros voran. In ihren Augen waren die Inder Häretiker und Schismatiker. Obwohl die Beziehung zwischen Rom und den orientalischen Kirchen während dieser Epoche als gut und offen zu beschreiben ist, erachteten die Jesuiten Theologie und Frömmigkeit der Thomas-Christen als minderwertig und ihnen unterlegen. Zwei Übel glaubten sie ausmerzen zu müssen, bevor sie die indischen Christen akzeptieren könnten: den nestorianischen 'Irrglauben', der mit der Führung der Kirche durch den Patriarchen von Babylon gekommen war, und den 'Aberglauben', der sich unter dem Einfluß der 'heidnischen' Umwelt entwickelt hatte.

In dieser Überzeugung der portugiesischen Missionare, Vertreter des 'wahren' christlichen Glaubens zu sein, trafen sie auf die Thomas-Christen, die sich ihrerseits der Richtigkeit ihrer religiösen Prägung sicher waren. Mit Stolz betonten sie die apostolische Ursprünglichkeit ihres Christentums. So kam es, daß sie die Unterweisungen der westlichen Christen durchaus anhörten, aber nur, um den eigenen Wissensvorrat aufzubessern. Eines Defizites an theologischen Erkenntnissen waren sie sich bewußt, aber warum die Annahme der Lehre mit

---

<sup>128</sup> Ebd., 259.

<sup>129</sup> Koodapuzha, "The Faith and Communion of the St. Thomas Christians", *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, Vol. II, 28.

einer Abwertung ihrer gesamten Tradition einhergehen sollte, blieb ihnen unverständlich und ablehnungswurdig.<sup>130</sup> Von theologischen Differenzen zwischen ihrer Kirche und Rom wusten sie nichts, ihre Aufgabe als Christen sahen sie vielmehr darin, den *Kristu marga* zu beachten, Ritus und Disziplin des *Tomayude niyamam*, die Religion der Väter. Glaubenspraxis dürfte im Mittelpunkt gestanden haben, nicht die Lehre. Die Praxis aber schloß das soziale Handeln ein und konnte auch deswegen nicht, wie die Portugiesen verlangten, aufgegeben werden.

Ihrer Lebenswelt angepaßt, das heißt integriert und die Regeln des Zusammenlebens mit anderen teilend, waren sie es gewohnt, Gemeinschaften anderer Herkunft und ethnischer wie religiöser Zugehörigkeit zu tolerieren. Sie selbst waren in zwei Gruppen oder Kasten aufgeteilt, in *Thekkumbhagam* und *Vadakkumbhagam*<sup>131</sup>, die Portugiesen bildeten eine weitere. Mit ihnen umzugehen hatte Grenzen, sie waren Fremde mit einer berechtigten eigenen Glaubensform und Lebensweise, mit einer Identität also, die die Thomas-Christen nicht teilten. Je stärker die Missionare also Konformität und eine christliche Einheit aller forderten, um so vehementer hielten die Inder an der jeweiligen Exklusivität ihrer Gemeinschaften fest. An der christlichen Lehre, die die Portugiesen und besonders die Jesuiten verbreiteten, galt ihr Interesse einem besseren Verstehen des eigenen Glaubens. In der Praxis, dem Ritus, der Liturgie und der Ethik, waren sie nicht bereit, von den Wegen der Väter abzuweichen. Mathias Mundadan fat die Haltung der Portugiesen am Ende seines Buches zusammen: "In conclusion, it may be said that the Portuguese in their relations with the Christians of St Thomas were governed by their ideas of Christian solidarity and Christian unity, by their ideas about the 'imperfection' of the Oriental Christians and the 'perfection' of the western Christians. According to them the western form of Christianity, which was the Roman form of Christianity, was the 'perfect' one not only in matters of faith and morals but in everything that distinguished a Christian from a non-Christian. Hence every Christian was required to conform to that pattern."<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Thekkedath, *History of Christianity in India, Vol. II*, 136.

<sup>131</sup> Verschiedene portugiesische Berichte des 16. und 17. Jh.s erwähnen diese Teilung. Vgl. Jacob Kollaparampil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, Paginierung des Autors, i-vi, 1-40. Vgl. 34f.

<sup>132</sup> Mundadan, *History of Christianity in India, Vol. I*, 479.

Die Spannungen zwischen westlichen und östlichen Christen nahmen zu. Die Portugiesen ließen katholische Colleges bauen, um einheimische Priesterkandidaten ganz in ihrem Sinn zu erziehen. Von deren Gemeindefarbeit versprachen sie sich eine größere Akzeptanz ihrer Sicht und eine bereitwilligere Übernahme ihrer religiösen Überzeugungen. Der Erfolg blieb begrenzt, die indischen Christen ließen sich nicht latinisieren. Niedrigkastige Hindu wurden konvertiert und in die Gemeinde integriert. Auch dagegen wehrten sich die Thomaschristen, weigerten sich, Menschen in ihre Kirchen zu lassen, die in ihren Augen unrein waren. Der indische Archidiakon, machtvoller Vertreter der christlichen Gemeinden, weigerte sich schließlich, mit den lateinischen, d.h. von den Portugiesen für die Thomas-Christen eingesetzten Bischöfen zusammenzuarbeiten, was diese zunehmend isolierte. Die Synode von Udayamperur (Diamper) im Jahr 1599 sollte die endgültige Unterwerfung der indischen Christen bringen. Unter Erzbischof Garcia wurden die christlichen Glaubenssätze der römisch-katholischen Kirche entfaltet, alle 'Irrtümer' der indischen Christen verboten, Schriften entsprechenden Inhaltes verbrannt. Die Jesuiten bemühten sich sehr, dem jeweiligen Archidiakon die Macht zu entziehen, um sie in ihren eigenen Händen zu konzentrieren. Auch das gelang nicht.

Die Thomas-Christen, nun sehr um Einheit, Autonomie und Identität ihrer Gemeinschaft besorgt, gaben nicht nach. Mit Stolz wiesen sie die westlichen Kirchenvertreter zurück, akzeptierten nicht, daß ihre Frömmigkeit von geringerem Wert sein sollte als die der lateinischen Christen. Zwölf Apostel hatten zwölf verschiedene Formen der Gottesverehrung begründet und geprägt, keine davon war ausersehen, die anderen zu dominieren, so glaubten sie.<sup>133</sup> Hatten sie die Glaubensbrüder aus dem Westen anfangs mit offenen Armen empfangen, so fürchteten sie nun um ihre heilige Überlieferung. Neues hätten sie gern angenommen, aber nicht um den Preis der Aufgabe der Vätertradition. So wiesen sie die Portugiesen mit zunehmender Abneigung zurück " ..., and refused to recognise the Romish orders that had been received, regarding their latinized habits and customs as so many marks of apostasy from the faith of their forefathers."<sup>134</sup> Die Vorväter bildeten die Autorität, nicht die Fremden. Wer den Anweisungen der Vorväter folgte, und das bedeutete gleichermaßen, dem *dharma* zu entsprechen, ging den Weg der Erlösung.

---

<sup>133</sup> Ebd., 478.

<sup>134</sup> L. K. A. Krishna Iyer, *Anthropology of the Syrian Christians*, Ernakulam, 1926, 25.

Neu und entsprechend verwirrend muß für die Thomas-Christen die Intention der Portugiesen gewesen sein, zu dominieren. Die Überzeugung von der alleingültigen Richtigkeit ihres Glaubensverständnisses sollte deren Vorherrschaft erzielen und sichern, und zwar in kirchlichem wie weltlichem Bereich. Die westlichen Missionare tolerierten das vorgefundene Christentum nicht, geschweige denn lag eine Assimilation oder Akkulturation in ihrem Interesse; der Versuch also, indigene Traditionselemente, soweit kompatibel, in die eigene religiöse Selbstdarstellung aufzunehmen. Die Begegnung von westlichem und östlichem Christentum glich in Südindien einer Konfrontation, in der zwei im Verlauf des Prozesses immer stärker verhärtende Gemeinschaftsfronten derselben Religionszugehörigkeit zunehmend aggressiv aufeinanderstießen. Ziel der sowohl im religiösen als auch wirtschaftlich-politischen Bereich dominant auftretenden westlichen Missionare war ein radikaler Austausch des gegebenen Glaubens durch die eigenen religiösen Überzeugungen.

Die Thomas-Christen revoltierten. Ihrer Anfrage und Bitte um Beistand bei den Kirchen des Ostens war die syrisch-orthodoxe Kirche mit der Sendung eines Bischofs nachgekommen. Im Januar 1653 kam eine Delegation von Thomas-Christen nach Cochin, um ihn zu empfangen. Erzbischof Garcia hatte ihn jedoch bereits abfangen und 'beseitigen' lassen. Die Christen versammelten sich in der Kirche von Mattancherry, schlangen ein Band um das Kreuz, so daß jeder es berühren konnte. Dann schworen sie, sich von der portugiesischen, besonders der jesuitischen Unterdrückung zu befreien.<sup>135</sup> Das Ereignis ging in die indische Kirchengeschichte als "Koonan Kurisu Revolte" ein. Ein Teil der Revoltierenden entschied sich für eine eigene Administration unter dem Erzdiakon Thomas Parambil, die Mehrheit war für weitere Verhandlungen mit Rom, lehnte jedoch alle in Kerala arbeitenden Kirchenvertreter ab.

1659 starb Erzbischof Garcia. 1661 wurde der Bitte der Thomas-Christen entsprochen, ein neuer päpstlicher Legat erreichte Kerala. Er blieb für nur knappe zwei Jahre, denn 1663 übernahmen die Holländer die Macht in Cochin und verwiesen alle anderen Europäer des Landes. 1665 kam aus Jerusalem Mar Gregorius und etablierte die syrisch-orthodoxe Kirche. Ihr strömten all jene zu, die sich unter dem Erzdiakon Thomas verbunden fühlten.

---

<sup>135</sup> Vgl.: Jacob Kollaparambil, The Thomas Christian's Revolution in 1653. J. Thekkedath, History of Christianity in India, Vol. II., 91-94

Das Aufeinandertreffen von Thomas-Christen und Portugiesen endete in der Koonan Kurisu Revolte. Sie ist der Versuch der indischen Christen, ihre Autonomie und einzigartige Kirchenidentität zu erhalten. Die Begegnung beider Gruppen bildet eine herausragende Phase in der Auseinandersetzung von östlichem und westlichem Christentum. Es hatte schon vorher Kontakte zwischen Indien und Europa gegeben, über Jahrhunderte hin den friedlichen Austausch von Gütern, auch Kulturgütern. Neu kam mit den Portugiesen die Verbindung von weltlichen und religiösen Machtinteressen hinzu, die die Begegnung stark beeinflusste.

Die selbstverständliche portugiesische Forderung nach Assimilation der Thomas-Christen beantworteten diese mit Widerstand. Der Prozeß dauerte eineinhalb Jahrhunderte und endete mit einer Entscheidung. Das ist erstaunlich, hätte doch die Tatsache, daß sich beide Gruppen auf dem Boden derselben Religion bewegten, eine 'sanftere' Lösung langsamen Ineinanderfließens beider Auffassungen von Christentum vermuten lassen. Die Thomas-Christen vermochten nicht, zu einer geschlossenen Ansicht und einer Entscheidung für alle zu kommen. Eine Gruppe sprach sich für die grundsätzliche Annahme römisch-katholischer Kirchenhoheit aus, die andere dagegen. Es kam zum Schisma. Sollten die, die gegen Rom argumentierten, auf eine Eigenständigkeit einer indischen Kirche gehofft haben, so blieb ihre Hoffnung unerfüllt. Mar Gregorius unterstellte sie der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochia. Bei allem Stolz der Thomas-Christen auf ihre 'living tradition' stellen sie sich heute die Frage, welche Kirche ihre besondere Tradition besser bewahrt.



### Dritter Teil: Wandel der religiösen Überlieferung

#### 6. Tradition und Wandel

Die heilige Geschichte wird in ritueller Praxis mit jeder Hochzeitsfeier erneut lebendig. Ihre Ordnung, die Werte und Ideale, die sie enthält, werden dabei in ihren wesentlichen Inhalten auf die Gegenwart übertragen. Heilige Geschichte und Ritual sind Hüllen einer Botschaft, in der vom Sinn und der Bedeutung einer Gemeinschaft und des einzelnen in ihr gehandelt wird, in der zugleich Verhaltensregeln und -vorgaben für den Erhalt der Gemeinschaft ausgedrückt sind. Die Botschaft der Knanaya steht in der Autorität der Vorväter, denen die Existenz der Gruppe verdankt wird. Mythos und Ritual verbinden Vergangenheit und Gegenwart. Alle Knanaya von 345 bis heute sind eins, sie sind eine geschlossene Einheit, wenn nun auch verteilt auf ost- und westsyrischen Ritus.<sup>136</sup>

Geschichte und Hochzeitsfeier bilden den Traditionskörper der Knanaya-Gemeinschaft. Einem lebenden Organismus gleich bedarf er der Aufmerksamkeit und Pflege der Gemeinschaftsmitglieder. Sie erinnern die Tradition als überkommenes Wissen in Erzählung und ritueller Handlung. Von ihrem Verhalten sind Erhalt und Sicherung kulturell-sozialen Brauchtums als auch religiöser Inhalte der Tradition abhängig.

Die vorhergehenden Kapitel handeln von der Knanaya-Tradition. Ich habe zusammengetragen und zusammengesetzt, was Knanaya, mehr oder weniger vollständig, erzählen, wenn sie nach der Besonderheit ihrer Gemeinschaft gefragt werden. Sie nennen und beschreiben Elemente ihrer Tradition. Da Überlieferung mündlich geschieht und auch die Lieder in keiner kanonisch fixierten Form vorliegen, ist die Tradition permanenten Veränderungen ausgesetzt. Diese sind leicht, kaum merklich; sie liegen in der Auswahl der Liedtexte und in Textvariationen, die durch die Übertragung der verstandenen Bedeutung eines Liedes in die gegenwärtige Situation entstehen. Derartige Veränderungen lassen die Autorität der Tradition unangetastet, sie wirken nur langsam und zeitlich verschoben. Wechselnden historischen Gegebenheiten und Umständen entsprechend passen sich die Gläubigen einer religiösen Gemeinschaft ihrer

---

<sup>136</sup> Die Aufteilung in ost- und westsyrischen Ritus kann hier vernachlässigt werden. Aus der Selbstdarstellung der Knanaya ergibt sich eine Abwertung der kirchlichen Teilung; Knanaya betonen immer wieder, kirchliche Grenzen für den Erhalt der Gemeinschaft zu überspringen. Das aber bedeutet eine weitaus höhere Gewichtung der Hausriten als spezifischer Knanaya-Gemeinschaftsriten. Vgl. Kap. 13.2.

jeweiligen Gegenwart an. Auch ihren Glauben verändern sie gemäß den Gegebenheiten und Vorgaben ihres zeitlichen und räumlichen Lebenskontextes. So ergibt sich eine Form religiösen Wandels aus den beständigen, aber direkt und unmittelbar kaum spürbaren Beeinflussungen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Umstände.

Auch unterschiedliche Religionen wirken aufeinander ein. Im Fall der Knanaya läßt sich, zumindest für die vorkoloniale Zeit, der Einfluß anderer Religionsgruppen erkennen. Die Intensität hinduistischen Traditionsgutes im Knanaya-Hochzeitsritual läßt auf eine friedliche und lange währende Koexistenz der beiden Religionen schließen.

Eine völlig andere Form religiösen Wandels ergibt sich, wenn äußere Einflüsse die Autorität einer Tradition in Frage zu stellen und außer Kraft zu setzen versuchen. Solche Zeiten der Krise ergeben sich durch Entwicklungen, die unter dem Terminus der 'Modernisierung' zusammengefaßt werden, in Indien oft als 'Westernization' spezifiziert. Dahinter verbirgt sich eine Betonung des Individuums vor der sozialen Einheit und eine Ausrichtung des einzelnen nach liberalen Ideen und materiellen Werten und Wertmaßstäben, die man in Indien 'westlich' nennt. Die Gefahr, die in der Entwicklung der Moderne liegt, ist das Abbrechen der Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Wo die Werte und damit das Wesen der Tradition an Bedeutung einbüßen, verlieren sie ihre ordnende und sinngabende Kraft. Von den Vorvätern wird dann keine Hilfe mehr erwartet.

Die Aufgabe überlieferten Wissens kann sich auch mit dem Auftreten missionierender Religionen ergeben. Diese erscheinen sowohl in der Lehre als auch im religiösen Ausdruck als dominant, da sie mit universalem Wahrheitsanspruch auftreten. Ihre Erfolge erzielen diese Religionen nicht selten durch ihr abruptes Auftreten, das eine unvorbereitete lokale Tradition unerwartet erfaßt, als auch, etwa im Falle des Christentums in Indien, durch ihre Verbindung mit machtvollen und einflußreichen ökonomischen und politischen Interessen, durch das Zusammenwirken von kirchlicher und weltlicher Macht.

Aber nicht allein die Einflußfaktoren und ihre Kraft sind entscheidend für den religiösen Wandel. Vielmehr sind auch die Reaktionen der betroffenen religiösen Gruppen zu betrachten. Jede Tradition entfaltet ihre eigene Dynamik, wenn es um den Erhalt einer Gemeinschaft und die Bewahrung ihrer Ordnung geht. Positiv aufnehmende als auch negativ abwehrende Bewegungen lassen sich als Antwort auf erfahrene Erscheinungen religiösen Wandels vermuten. Akzeptiert wird neues Gedankengut, wo es keinen offensichtlichen Widerspruch zum überlieferten

Wissen gibt, wo das neue als das alte ergänzend oder gar erfüllend auftritt. Die langsame Übernahme neuer Symbole, Überzeugungen und unter Umständen einer grundsätzlich anderen Perspektive sogar ist vorstellbar. Eine ablehnende Reaktion ist dagegen zu erwarten, wenn zwischen Tradition und den im Zuge des Wandels aufkommenden Werten eine Diskontinuität besteht, wenn also ein Abbruch der Tradition gefordert wird oder sich machtvoll einstellt. Die Vertreter der Orthodoxie einer religiösen Gemeinschaft werden zuerst eine Krise vermuten und die Tradition, die den Glauben in Worte faßt, zu schützen versuchen. In dieser Schutzhandlung manifestiert sich die Umgangsweise einer religiösen Gemeinschaft mit dem Wandel. Hier zeigt sich die Kraft einer Religion, die die Dynamik zur Überwindung der Krise hervorbringt.

Das Thema 'Wandel' erfordert eine weitere Differenzierung. Sie betrifft die Typen religiöser Gemeinschaft in ihrem Umgang mit Veränderungen, ob diese sich nun aus der Religion heraus entwickeln oder von außen angeregt werden. Sogenannte natürliche oder Stammesreligionen, die sich durch ihren Ursprung gefestigt sehen und sicher sind, erfahren einen kontinuierlichen Wandel durch langsame Anpassung an den Kontext, in dem sie leben. Sie reglementieren und kontrollieren den Einfluß alles Neuen durch einen beständigen Rückbezug auf den begründenden Ursprung. In den Religionen mit universal geltendem Wahrheitsanspruch und missionarischen Bestrebungen ist eher ein grundsätzlicher Wandel möglich. Er tritt etwa mit dem Tod des Stifters ein oder in Form einer Reformation.

Die Gemeinschaft der Knanaya hat vor dem Erscheinen der Portugiesen in Kerala existiert. Als exklusive Gruppe mit eigener Geschichte, eigenem Ritual und geordnetem Gemeinschaftsleben war sie in die Struktur der Kerala-Gesellschaft eingefaßt. Die Existenz vornehmlich hinduistischer, aber auch muslimischer und jüdischer Elemente im Hochzeitsritual lassen auf ein über Jahrhunderte hin friedliches Zusammenleben mit Gläubigen dieser Religionen schließen. Das Auftreten der Portugiesen brachte grundlegende Veränderungen. Ein Schisma trennt die Knanaya noch heute in zwei verschiedene Konfessionsgruppen. Die letztere Form des Wandels ist dominant. Sie hat grundlegende Veränderungen hervorgebracht und tut es noch. Zugleich werden die Ergebnisse der kontinuierlichen Einflußnahme des Kontextes geradezu ausgemerzt. Eine Besonderheit des religiösen Wandels innerhalb der Knanaya-Gemeinschaft ist, daß missionierende Christen auf eine exklusiv abgeschlossene, aber nichtsdestotrotz christliche Gruppe treffen. Dem von außen angeregten, ja eingeforderten Wandel wird dabei aus der Knanaya-Gemeinschaft eine Kraft

entgegengesetzt, die sich heute nicht mehr ablehnend oder gar aggressiv gegen die westliche Form christlicher Lehre äußert, sondern 'das Neue' als das vermeintlich Bekannte in die eigene Tradition integriert. Der Bezug zur Vergangenheit wird darin nicht abgebrochen, aber neu interpretiert. Wandel durch das missionierende Christentum erscheint heute erwünscht, gewollt und ohne jeglichen Druck von außen akzeptiert. Die Bewegung, so scheint es, begann mit einem Anstoß von außen, gibt sich heute aber als aus sich selbst heraus und mit innerer Notwendigkeit entwickelt. Knanaya sind heute syro-malabarische oder syrisch-orthodoxe Christen. Sie haben ihre jeweilige Kirchenzugehörigkeit in völlige Übereinstimmung mit ihrer Gemeinschafts-Geschichte gebracht. Jede Knanaya-Konfessionsgruppe ist nun davon überzeugt, daß der je andere Teil der Gemeinschaft in seiner Geschichtsauffassung irrt.

In der Begegnung mit Knanaya fällt zunächst auf, wie bereitwillig, die Zeit und alle Umstände vergessend, sie von ihrer Gemeinschaft erzählen. Sie sprechen von ihrer 'Besonderheit', von der Exklusivität des *Samudayam*; sie schildern die Ereignisse, die die Väter nach Indien brachten und was sie hier leisteten; schließlich beschreiben Knanaya eine Hochzeitsfeier als das wichtigste Erlebnis im Leben eines Menschen, einzigartig nur in ihrer Gemeinschaft gestaltet. Das Gemeinschaftsempfinden erhält in der narrativen Darstellung sowohl für die Geschichte als auch für die gegenwärtige Situation die positivsten Züge. Es entsteht der Eindruck, alle Knanaya seien *eine* große Familie, auch über die Konfessionsgrenzen hinweg. Keinerlei negative Färbung durchzieht die Selbstbeschreibung des Kollektivs. Die Gruppe scheint ein Ideal aller menschlichen Gemeinschaft zu verkörpern und zu leben.

Eine zweite signifikante Eigenheit besteht in der Tatsache, daß Knanaya von ihrer Gemeinschaft nie als einer religiösen Einheit sprechen. Sie trennen auffallend streng zwischen ihrem Glauben, den sie den Kirchen zuordnen und katholisch oder orthodox nennen, und der Knanaya-Gemeinschaft. Diese wird als Volks- oder rassische Gruppe aufgefaßt und häufig als *Samudayam* bezeichnet.<sup>137</sup>

Ihre Tradition nennen Knanaya 'soziales' oder auch 'kulturelles Brauchtum', die Hochzeitsriten etwa *vivaaha aacharrangal*, Hochzeits-Brauchtum. Direkt nach

---

<sup>137</sup> Das Wort '*Samudayam*' ist dem Sprachgebrauch der jakobitischen Knanaya entnommen. Die Katholiken verwenden es nicht sehr häufig, sie identifizieren Volksgemeinschaft stärker mit Kirche, ihre Gemeinschaft ist 'The Knanaya Church'. Dieser Gebrauch schließt die jakobitischen Knanaya aus.

Ich verwende das Wort '*Samudayam*' als terminus technicus für die Volkseinheit beider Konfessionsgruppen, zumal katholische Knanaya-Laien der Spezialistenvorgabe nicht zu deren Zufriedenheit folgen und nach wie vor die Idee der Gemeinschaft mit den jakobitischen Knanaya schätzen.

dem religiösen Gehalt dieser Riten gefragt, antworten sie: "That is social only." Kein einziger Aspekt des Traditionsgutes hat heute in ihrem Gefühl eine religiöse Konnotation. Zugleich wird, zumindest von den Spezialisten und interessierten Laien, ein Ideal dieser Tradition aufrechterhalten und in einer theoretisierenden, abstrakten Weise sogar verstärkt, so daß man von Traditionalismus sprechen möchte. Beide Faktoren, die Idealisierung der Überlieferung als auch die Trennung in einen religiösen und sozial-kulturellen Bereich innerhalb der Tradition, sind Indikatoren des Wandels. Die heutige Situation ergibt sich durch den Einfluß einer dominant auftretenden christlichen Religion, die seit nunmehr fast fünf Jahrhunderten auf die Kerala-Gesellschaft und ihre religiösen Gruppierungen einwirkt. Ein weiterer Auslöser auch des religiösen Wandels ist durch die Anziehungskraft der Moderne entstanden. Alle gesellschaftlich-sozialen Fundamente werden darin erschüttert, religiöse Überzeugungen und moralische Werte büßen ihre ursprüngliche Bedeutung ein. Tradition erscheint in dieser Einstellung als träge und allem Neuen wie der Entwicklung als solcher im Wege stehend.

Knanaya vermitteln ein Bild ihrer Tradition und ihres Zusammenlebens in einer geschlossenen Gemeinschaft. Sie wollen in einem bestimmten Licht erscheinen, das in gegenwärtiger Gestalt als Ergebnis des Wandels aufzufassen ist, dem sie ausgesetzt waren und sind. Eine Gegenüberstellung von Traditionsbild und heutigen Erzählungen der heiligen Geschichte als auch Beschreibungen des Hochzeitsrituals werden die Dynamik des Wandels erschließen und Aussagen über die Kraft der religiösen Tradition ermöglichen, die letztendlich das Überleben des Knanaya-Samudayam gewährleistet und sichert.

## 7. Wandel des Geschichtsbildes

### 7.1. Die "Koonan-Kurisu-Revolte" als neuer Ursprungsmythos

Das Auftreten der römisch-katholischen Kirche in Kerala spaltete die Thomas-Christen nach einem langen Prozeß der Auseinandersetzung in zwei Lager.<sup>138</sup> Der Streit erfaßte beide Gruppen der Thomas-Christen, die Nachkommen der Konvertiten des Apostels, *Vadakkumbhagam* bzw. die 'anderen' Thomaschristen, wer immer sie missionierte, wie auch die Knanaya. Keine der Gemeinschaften konnte von der Wucht des Aufeinanderstoßens mit der europäischen Form des Christentums unberührt bleiben, zu massiv und intensiv wurden die Forderungen nach Anpassung an die latinisierte Form der Jesuiten vorgebracht und eingefordert. Die Synode von Diamper hatte die indische Christenheit schockiert. All ihre Traditionen waren der inquisitorischen Politik der westlichen Kirchenvertreter zum Opfer gefallen. Die Vorgaben der Väter wurden gegen eine ihnen fremde Form christlicher Lehre und christlichen Lebens radikal ausgetauscht. Ihr Unmut richtete sich vor allem gegen die Person des Erzbischofs, Francis Garcia, der die Interessen der Jesuiten in Kerala vorantrieb. Unter seinem Vorgänger, Stephen Brito, der von 1624 bis zu seinem Tod 1641 der katholischen Kirche an der Westküste Indiens vorstand, war es nicht zu schwereren Konflikten zwischen der fremden Kirchenleitung und den einheimischen Archidiakonen gekommen. Garcia aber begann einen offenen Krieg mit dem Archidiakon Thomas Parambil. Keine Möglichkeit ließ er aus, den Arbeits- und Einflußbereich des indischen Prälaten zu beschneiden; und Thomas wehrte sich erbittert. Er sandte Schreiben nach Rom und an die Patriarchen von Mesopotamien, Antiochia und Alexandria. Eines der orientalischen Patriarchate antwortete mit der Sendung eines Bischofs, Mar Atallah. In Mylapore an der Südostküste Indiens nahmen ihn die Jesuiten fest und hielten ihn in einem Collegegebäude gefangen.<sup>139</sup> Auf dem Weg nach Goa forderte die Partei um Archidiakon Thomas, den Bischof sehen zu dürfen. Eine Anweisung Garcias verbot dem Kapitän des Schiffes jedoch, den Hafen von Cochin anzusteuern. Daraufhin kam es zum Aufstand. Die große Mehrheit der Thomas-Christen entschied sich gegen den Erzbischof Garcia und dessen Kirchenpolitik. Lediglich vier Knanaya-Gemeinden sprachen sich für ihn

<sup>138</sup> Tatsächlich wurden es noch mehr, was die Knanaya aber nicht betrifft.

<sup>139</sup> A.K. Thomas, *The Christians of Kerala*, 49; Thekkedath, *History of Christianity in India, Vol. II*, 91: Mar Atallah war ein syrisch-antiochenischer Kirchenvertreter, der 1631 zur katholischen Kirche übergetreten war; dennoch, aufgrund seiner Herkunft war er den Portugiesen suspekt.

aus: Kaduthuruthy, Kottayam, Udayamperur und ein Ort, der mit dem nicht zu identifizierenden Namen Turugure überliefert ist.<sup>140</sup>

Bald nach dem Treffen der Revoltierenden in Mattancherry tauchten drei Briefe auf, in denen Mar Atallah den Erzdiakon Thomas unter anderem aufforderte, sich von zwölf Priestern zum Bischof wählen zu lassen. Die Wahl wurde durchgeführt und Thomas Parambil zum Erzbischof ernannt. Aber wieder war es nur ein Teil der Thomas-Christen, der seine Legitimität anerkannte. Darunter die Knanaya-Gemeinde von Kallissery unter der Führung des Priesters Anjilimoottil Ittythomman. Die zahlenmäßig weitaus größere der Fraktionen verweigerte Thomas den Respekt eines Erzbischofs und forderte von Rom eine neue katholische Kirchenleitung für die Christen in Indien.

Eine Mehrheit der Thomas-Christen verhielt sich demnach während der Zeit der Koonan-Kurisu-Revolution loyal gegenüber der römisch-katholischen Kirche. Eine Minderheit - auch eine Minderheit des Knanaya-*Samudayam* - folgte Thomas Parambil und erhielt zwölf Jahre später einen Vertreter der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochia als Oberhaupt.

Bevor die Portugiesen und mit ihnen die jesuitischen Missionare kamen, waren die Christen ähnlich den Hindukasten zu Einheiten geformt. Das Leben des einzelnen spielte sich innerhalb dieser Einheit ab; es war im sozialen wie religiösen Bereich nach den Regeln der Gemeinschaft, die in der Tradition überliefert wurden, festgelegt. 'Religiös' und 'sozial' unterschied niemand. Alte und Priester äußerten sich zu Fragen und Themen beider Bereiche gleichermaßen mit Autorität. Ihr Einfluß bestimmte das Leben innerhalb einer Gemeinschaft.

Der Konflikt mit den Jesuiten entstand, weil sie eine den Indern völlig fremde Form der christlichen Gottesverehrung einzuführen versuchten. Zunächst nämlich waren sie als 'Glaubensbrüder' willkommen geheißen worden. Im gemeinsamen Glauben an denselben Gott sahen sich die Kerala-Christen den Portugiesen verbunden und auch an theologischen Fragen entzündete sich die Auseinandersetzung nicht. Die malabarischen Christen waren sich ihrer schlechten theologischen Ausbildung bewußt und bereit, von den Jesuiten zu lernen. Ein systematisches Erarbeiten und Erschließen ihres Glaubens auf abstrakt philosophischer Ebene war bis dahin ohne Belang gewesen. Religion wurde als eine Seinsweise aufgefaßt, dem ein Tun entsprechen mußte, nicht eine intellektuelle Begegnung mit dem Heiligen. Es ist unwahrscheinlich, daß zumindest die Laien unter den Thomas-Christen etwas von unterschiedlichen

---

<sup>140</sup> Thekkedath, ebd., 98.

Konfessionen im Rahmen des christlichen Glaubens und zu unterscheidenden Kirchen wußten. Was sie die westlichen Kirchenvertreter ablehnen ließ waren also nicht theologische Erörterungen des christlichen Glaubens, sondern die Art ihrer Vermittlung und das Verhalten der Fremden. Diese achteten die Autorität der Vätertradition nicht. Sie missionierten Menschen niederer Kasten in die Gemeinschaft hinein und sie verbanden wirtschaftliche mit kirchenpolitischen Interessen. Schließlich versuchten sie sogar mit dem Verbrennen aller ihnen suspekt erscheinenden Bücher der indischen Christen-Tradition, das Erbe der Väter gänzlich auszulöschen. An die Stelle der Überlieferung setzten die Portugiesen das Bekenntnis zur römisch-katholischen Kirche. Gemeinschaft sollte sich nicht mehr über einen gemeinsamen Ursprung und Verwandtschaft bilden, sondern durch das gemeinsam gesprochene Glaubensbekenntnis einer Kirche.

Diamper mußte letztendlich ohne Erfolg bleiben, weil die religiöse Überlieferung mündlich geschieht, das Verbrennen wichtiger Dokumente ihr zwar Schaden zufügt, sie aber nicht auslöschen kann. Die in ihr vermittelte Form des gelebten Glaubens hat ihre Stärke darin, daß sie vorgelebt wird. Das Glaubensbekenntnis der missionierenden Kirche nahmen die Thomas-Christen an, nicht aber zu dem Preis, die Väterreligion aufzugeben. Das gilt ebenso für die Auseinandersetzung mit der 1665 auftretenden syrisch-orthodoxen Kirche, wenn auch in wieder anderer Form. Die syrisch-orthodoxe Kirche ist eine Volkskirche. Unter ihrer Oberhoheit fühlte sich zumindest ein Teil der Knanaya in ihrem streng endogam ausgerichteten Gemeinschaftscharakter besser verstanden.

Bis auf den heutigen Tag sprechen die Thomas-Christen mit Stolz über die apostolische Ursprünglichkeit ihres Glaubens und seine Überlieferung durch die Generationen hindurch bis heute. Sie wurden 1653 in zwei Konfessionen gespalten und bis zum heutigen Tag hat es noch viel mehr Spaltungen und Schismen gegeben. Ihr Interesse ist gleich geblieben, es gilt der Bewahrung ihres ursprünglichen Glaubens. Die heute verstärkt geführte Debatte gilt der Beantwortung der Frage, welche Konfession diesen ursprünglichen, apostolisch reinen Glauben angemessen vertritt und fördert.

Zur Zeit der Koonan-Kurisu-Revolte entschied ein Teil der Christen Indiens, daß die katholische Kirche die Tradition der Thomas-Christen besser bewahre; ihre Fraktion wurde als *Pazhecoor* (die alte Gruppe) bekannt. Der andere Teil, *Puthencoor* (die neue Gruppe), lehnte Garcia und Rom strikt ab. Gerade mit dieser Kirche, so glaubten die *Puthencoor*, werde das Wissen der Väter verloren gehen. Nun hatten sich die meisten Thomas-Christen gegen Garcia gestellt und damit eingeräumt, er schade der eigenen Überlieferung mehr als daß er sie erhalte. Die



Nachkommen dieser Fraktion stehen heute unter dem Erklärungsdruck, die katholische Kirche akzeptiert zu haben. Tatsächlich hatten sie sich aber nicht gegen die Kirche, sondern lediglich gegen die Person des Erzbischofs gewendet. Sie stellen in ihren Darstellungen die Persönlichkeit des Mannes heraus, und trennen sie deutlich von der Kirche, für die er stand. Für die syrisch-orthodoxen Stimmen ist es einfach, Garcia mit der katholischen Kirche zu identifizieren und geschlossen abzulehnen.<sup>141</sup>

Die Knanaya wurden in den Strudel der Ereignisse hineingezogen und spalteten ihren Samudayam im Verlauf der heftigen Kollision der beiden christlichen Konfessionen. Einer ihrer Priester, Anjilimoottil Ittythommen, spielte in den Auseinandersetzungen eine bedeutsame Rolle. Er gilt als einer der Hauptstützen des Archidiakons Thomas Parambil und habe diesen in seinem Haß gegen Garcia noch bestärkt.<sup>142</sup> Er führte eine Gemeinde an, Kallicherry, die nach der Auseinandersetzung zu den *Puthencoor* gehörte, während die Mehrheit der Knanaya sich für die *Pazhecoor* entschied.

Die Unterscheidung ist heute ohne jeden Belang. Die Thomas-Christen leben in einer Kirchenlandschaft verschiedenster Denominationen. Für die kleine exklusive Gemeinschaft der Knanaya aber hatte die Revolte Konsequenzen. Nicht so sehr für den einzelnen in seiner Lebensgemeinschaft mit der eigenen und anderen bekannten Familien eines Ortes, denn Gemeinden entschieden sich immer vollständig, unter der Leitung ihrer Priester und des yogam, des Gemeinderates, für einen Weg. Wohl aber brachte sie die Fraktionen in ihren neuen Solidaritäten für eine der beiden Kirchen in die Situation, die Religion der Väter mit dem jeweiligen konfessionellen Bekenntnis in Einklang bringen zu müssen.

Knanaya hatten, so sagen sie, den christlichen Glauben nach Kerala gebracht. Erst durch ihren Einfluß seien die Christen unter dem Namen 'syrische Christen' bekannt geworden. Sie sind darin nicht so sehr einem Glaubensbekenntnis verbunden und verpflichtet, wohl aber den Vätern, deren Weg zu folgen sie versprochen hatten. Daran ist von den Anfängen her die Rechtschaffenheit ihre Glaubens gebunden. Diese darf nun nicht in Frage stehen. Sie wird in einem neuen Ursprungsmythos an die Ereignisse von 1653 gekoppelt und mit der Geschichte des Anfangs von 345 in Einklang gebracht. Mit den historischen Daten um die Ereignisse der Revolte wird der Mythos nicht nur ergänzt, sondern zu einer neuen

---

<sup>141</sup> *Pazhecoor* entsprechen den Katholiken unter den Thomas-Christen, die *Puthencoor* den syrisch-orthodoxen Kirchenanhängern. Letztere sind in Kerala besser als Jakobiten oder Yakoba bekannt. Im nachfolgenden Text werden alle drei Konfessionsbezeichnungen gleichermaßen benutzt.

<sup>142</sup> Kollaparambil, *The St. Thomas Christians' Revolution in 1653*, 91f, 165.

Ursprungsgeschichte gestaltet. Sie hat eine Aufgabe zu erfüllen: sie muß beide Fraktionen in ihrer jeweiligen 'neuen' Überzeugung erklären und rechtfertigend absichern. Der Mythos erklärt den heute gegebenen Zustand des *Samudayam*. Die durch die Revolte entstandene neue Situation erfordert eine neue, von allen akzeptierte, sinnvolle Geschichte. Das heißt, in der Interpretation der Geschehnisse wird die nun gegebene Verbindung von Knanaya-*Samudayam* und römisch-katholischer bzw. syrisch-orthodoxer Kirche plausibel gemacht.

Die Geschichte gewinnt nun mythische Züge. Sie erklärt das Neue, indem sie es in beiden Konfessionstraditionen alt nennt. Die Erhaltung des Väterglaubens, die es als wertvoll zu vermitteln gilt, stehe mit ihrer Einbettung in die katholische bzw. orthodoxe Konfession nicht in der Gefahr, verloren zu gehen. Vielmehr sei das jeweilige Bekenntnis, so die Botschaft der beiden Mythen, mit dem ursprünglichen, seit Generationen erhaltenen Glauben identisch. In der orthodoxen Version heißt es:

"This small community has passed through many vicissitudes and hardships through centuries and saved the faith of the church. When we come to (the) 17th century, we see Rev. Itty Thoman Kathanar as the central figure in the Syrian Church. This Rev. Itty Thoman belonged to the Syrian Knanite community. Hadn't it been for his courage, persistence and loyalty to the church, the Jacobite Syrian Church would have been wiped off from the face of Kerala by the Portuguese. ... Thus in 1653, Fr. Itty Thoman saved the Church's faith."<sup>143</sup>

*Der Glaube der Kirche* ist im Text einzig, so wie auch die Kirche ihren Gläubigen nur eine ist. Der Glaube ist derselbe seit apostolischer Zeit, für die orthodoxen Knanaya in der Form des syrisch-orthodoxen Bekenntnisses. Mar Clemis spricht in seinem Buchmanuskript wiederholt davon, daß seine Gruppe in dem rechten, antiochenischen Glauben blieb, während die andere sich mit den Portugiesen zusammentat. Er sieht sich im Recht, wenn er für seine Gruppe den Titel 'Pazhecoor' verlangt: "But what happened was that the ancient Syrians stood firm with the Archdeacon of the ancient Church in Malankara. And those who joined the newly arrived Portuguese faith formed a new sect under the Bishop of Portugal. Thus the old Syrians (who) remained under the Archdeacon should be called Pazhaya Coottucar (Pazhecoor) and those who joined the bishops of Rome as Puthiya Coottucar (Puthencoor)."<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Anon., "Looking back to History", *The Resurgent*, n. pag.

<sup>144</sup> Mar Clemis, nicht veröffentlichtes Manuskript, Kap. IX.

In doppelt beständiger Formulierung 'we continue to remain' kündigt Mar Clemis an, daß es so, wie es immer gewesen sei, bleiben werde.

Der katholische Zweig der Knanaya verweist stattdessen auf die Rechtmäßigkeit ihrer kirchlichen Oberhoheit vor und während der Revolte. Nicht die römische Kirche sei 'neu' nach Indien gekommen, wohl aber die syrisch-orthodoxe. Rom habe den 'rightful ecclesiastical head' gestellt und zwar - wenn auch nur indirekt über das ostsyrische Patriarchat - seit den Anfängen der Christenheit in Indien.

"During the Coonan Cross Revolution also the majority of the Knanites stood firm with the rightful ecclesial head, Archbishop Garcia, when practically the majority community of the Northists as a whole revolted against him. Such position taken by the Knanites in that critical period of history seems to have saved the Malabar Church from going totally into schism."<sup>145</sup>

Durch ihr Verhalten sehen sich beide Teile des Knanaya-*Samudayam* in ihrer Rechtgläubigkeit und in allen in der Ursprungsgeschichte von 345 begründeten Charakteristika bestätigt. Die Katholiken, indem sie den Archidiakon Thomas und seinen Helfer Ittythommen als Schismatiker entlarven.<sup>146</sup> Die vermeintlichen Briefe von Mar Atallah seien gefälscht gewesen und hätten Thomas unrechtmäßig den Titel des Erzbischofs eingebracht.

"This faction slowly drifted from revolt to schism, and they originated the Jacobite Church of India."<sup>147</sup>

Für die orthodoxe Kirche geht Ittythommen als der Retter der Gemeinschaft und des Glaubens aus den Ereignissen hervor.

"Under the able leadership of Ittythommen Kathanar, Vicar of the Kallissery Knanaya Church, the devout people resisted the movement and in 1653 they took a solemn oath declaring the allegiance to the Patriarch of Antioch. It is a landmark in the history of the Kerala Church."<sup>148</sup>

'Die Gläubigen' folgen ihm, so wie Gläubige des katholischen Zweiges den kirchlichen Führern ihrer Konfession folgen. Die Beständigkeit ihres Glaubens,

<sup>145</sup> Kollaparambil, "Historical Sources on the Knanites", *Symposium*, n. pag.

<sup>146</sup> Aus ihrer Perspektive von Schisma zu sprechen, ist durchaus berechtigt. Auch kirchengeschichtlich betrachtet handelt es sich um die Abspaltung eines neu formulierten Bekenntnisses von einer dominant existierenden und etablierten religiösen Tradition. Die Religionsgeschichte sollte jedoch, um jeglicher Wertung dominanter und untergeordneter Überlieferungen vorzubeugen, eine neutralere Übersetzung des griechischen Wortes Schisma wählen und etwa von Spaltung sprechen.

<sup>147</sup> Kollaparambil, *The St. Thomas Christians' Revolution of 1653*, IV.

<sup>148</sup> P.I. Abraham, "Knanaya Community - Guardian of Orthodox Faith", *Resurgent*, n. pag.

die in der Nähe zum Ursprung ihre Rechtschaffenheit beweist, läßt beide Teile des Knanaya-*Samudayam* zu demselben Ergebnis kommen: das 'Neue' wird zugunsten ihres 'Alten', Überlieferten zurückgewiesen. Dazu bedarf es nicht einmal einer inhaltlichen Beschreibung dieses Neuen, seine negative Qualifizierung ist ausreichend: es ist nicht *der* Glaube *der* Kirche. Tradition, überliefertes Wissen, gewinnt angesichts der Herausforderung des Neuen an Autorität. Daß die Gesamttradition nun aber durch die historischen Ereignisse eine neue Prägung erhalten hat, wird von den Gläubigen nicht realisiert.

Beide Teile der Knanaya-Gemeinschaft kommen zu entgegengesetzten, sich widersprechenden Ergebnissen. Der eine spricht sich für Rom und gegen Antiochia aus, der andere muß gerade Rom ablehnen, um für Antiochia entscheiden zu können. Die Botschaften der beiden neuen Ursprungsmythen entstammen der konfessionsbedingt bekennenden Religion, nicht dem *Samudayam* als Väterreligion. Die Kircheng Zugehörigkeiten geben die Interpretationen der geschichtlichen Ereignisse vor. Religiöse Spezialisten und Autoritäten verhalten sich loyal gegenüber der Kirche, die sie vertreten. Die Gemeinden folgen ihnen, denn ihre Position als Vermittler der religiösen Überlieferung macht sie glaubwürdig. Vom Bekenntnisglauben geht eine gestaltende Kraft für den Mythos aus. Er ist das eigentlich neue Element, das nach Einpassung in den vorgegebenen Kontext drängt. Das individuelle Bekenntnis zu einer Kirche konnte die überlieferte Form religiöser Zugehörigkeit der Thomas-Christen nicht ab- bzw. ersetzen. Letztere blieb in ihrer tiefen Verwurzelung dominant. In die Knanaya-Gemeinschaft fanden die Kirchen Eingang, indem sie das, was sie vermitteln wollten, an den Kern der Knanaya-Identität ankoppelten: sie bestimmten und qualifizierten das religiöse Selbstverständnis um und zwar dergestalt, daß dieses erst im Rahmen der jeweiligen Konfession sinnvoll bzw. überhaupt lebensfähig erschien.

Die Spaltungsgeschichte verbindet das Alte, Gegebene mit etwas Neuem: sie übernimmt die Religion des *Samudayam* als Form und füllt sie mit einem neuen Inhalt. Das Christentum als Väterreligion wird zum Gefäß für das konfessionsbedingte Bekenntnis. Ein neuer Mythos ist geboren. Für den Erhalt der Form und die Überzeugungskraft des Inhaltes ist es nun von großer Bedeutung, sie in Einklang mit dem anderen, die Gemeinschaft bestimmenden *Samudayam*-Mythos zu bringen. 345 und 1653 müssen übereinstimmen. Knanaya sagen, Volks- und Religionszugehörigkeit seien von Anfang an 'two sides of one coin' gewesen. Daß ihre Vorfahren erst unter den Portugiesen beide Größen zu trennen lernten, ist ihnen nicht bewußt. Auch daß sich ihre Kircheng Zugehörigkeit heute aufs Engste mit der Überlieferung der Vätertradition verbunden hat, realisieren sie

nicht mehr. Der Glaube ist katholisch bzw. syrisch-orthodox, und er ist es in ihrem Verständnis immer gewesen.

Einige Knanaya-Historiker haben sich der Frage nach dem Ursprung des *Samudayam* angenommen. Die Ergebnisse ihrer Studien geben 'ihr Wirklichkeitsverständnis' wieder. Es ist geprägt vom Bekenntnis ihres christlichen Glaubens. Sprecher beider Fraktionen sagen, wie es für sie 'wirklich' war: Für die orthodoxen Knanaya beginnt die Zuständigkeit der syrischen Patriarchen von Antiochia für die indischen Christen mit den Kolonisten des Jahres 345.

"In A.D. 345, i.e., within twenty years from the date of the Council of Nicaea, or rather of the investiture of the See of Antioch with power of supervision over the whole East, extending as far as India and China, we have a historical fact in the assumption of this supremacy through a colony of Syrians, headed by Thomas of Cana."<sup>149</sup>

Die katholische Perspektive vertritt Father Jacob Kollaparambil. 1992 erschien sein Buch "The Babylonian Origin of the Southists among the St. Thomas Christians". Darin begründet er ausführlich die Position der katholischen Knanaya. Kollaparambil führt neben Jacob Vellian die 'Wissenschaftsdiskussion' um die Knanaya. Seine Meinung bezüglich der Geschichte ist die ausschlaggebende für den gesamten Teil der katholischen Knanaya. An ihn wurde ich oft verwiesen. Sein im Folgenden vorzustellendes Buch wird, sobald es stärker bekannt geworden sein wird, zu den Klassikern der katholischen Knanaya-Geschichtsschreibung gehören und entsprechend die Selbstdarstellung der Gruppe prägen. Seine Ergebnisse einer Forschungsreise zur Begründung des babylonischen Ursprungs der Knanaya bilden schon heute unter den Spezialisten einen autoritativen Text. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die in den Liedtexten sowie im lebendigen Sprachgebrauch der Knanaya überlieferten Namen. So hört man die Menschen in Kerala, Knanaya wie Apostelchristen, oft von 'Knaye Thomman' reden. Einige der Lieder nennen den mitreisenden Bischof 'Orfa' oder 'Uraha' Mar Joseph, konstatiert Kollaparambil. Auch hat der Autor herausgefunden, daß die Emigranten vor ihrer Reise einen Ezra besuchten, schließlich aus dem Land Uz aufbrachen. Kollaparambil glaubt, all diese Orte in einem Umkreis von ca. 50 km um das heutige Bagdad herum lokalisieren zu können. In ausführlichen Analysen der einzelnen Worte tritt er seinen Beweis

---

<sup>149</sup> Philip, *The Indian Church of St. Thomas*, 70; vgl. auch Mar Clemis, nicht veröffentlichtes Manuskript, Kap. V.: "The Knanaya Church is of Apostolic foundations. It is a replantation of the Apostolic Church of Edessa in Malabar, under the Holy Throne of Antioch. The Knanites are the direct descendents of Thomas the Syrian and his co-colonists and hail from the Knaye Thoma tradition."

dafür an, daß hier das Ursprungsland der Knanaya liege. Eine fundierte Schilderung der Zeitgeschichte dieser Gegend untermauert seine Überzeugung. So weist für ihn zum Beispiel der Name Cana, in den Liedtexten als Kinayi, Knayi, Knay oder Kinan angegeben, auf einen Ort ganz in der Nähe der Stadt Seleucia-Ctesiphon. Eine Ableitung des Namens bis hin zu Thomas Cana sei erst durch die portugiesischen Autoren entstanden.<sup>150</sup>

Nicht nur diesen Ort Kinay, auch Ezra und Uz, findet Kollaparambil entlang des Flusses Tigris in Richtung auf den Persischen Golf. Ezra etwa, ein jüdischer Pilgerort, gewinnt an Bedeutung, da er nach Meinung einiger Historiker das Grab des Propheten Ezra beherberge. Diesen Pilgerort, so Kollaparambil, suchten auch die Knanaya vor ihrer Abreise auf, um einen Segen für ihre Unternehmung zu empfangen. "That these Christian immigrants, before embarking the ships sailing to a foreign country, visited the Jewish shrine of Ezras tomb and received blessings from there, can be considered as a proof confirming the tradition that they were of Jewish stock."<sup>151</sup> Das Land Uz oder Huz liegt östlich von Ezra, heute genau auf der Grenze zwischen Iran und Irak.

Neben den ausführlichen Textanalysen stützt sich Kollaparambils Argumentation auf eine Beschreibung der Situation im Mittleren Osten zur Zeit der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. So berichtet er umfassend von den jüdischen Kolonien dort, ihren Handelsbeziehungen sowie dem Bemühen der frühen Christenheit, ihre religiöse Überzeugung auch dort zu etablieren, gleichwohl unter der jüdischen Bevölkerung. Mar Mari wird die Evangelisation dieser Gegend zugesprochen.

Kollaparambil geht es um eine historisch exakte Begründung der Ursprünge seines Volkes, die er zudem mit neuen Informationen auffüllt. Einen Stamm mit dem Namen 'Beni Malik' (Söhne des Königs) habe er während seiner Reise am Ufer des Tigris siedelnd gefunden, zwischen Ezra und einem Ort namens Qurna liegend. "Was this a Jewish tribe of a Davidic lineage? If so, could it be that 'the seventy-two families of Rajamakal (King's children) who immigrated into Malankara with Tomman Kinan', belonged to that tribe?"<sup>152</sup> Kollaparambil läßt die Frage offen, schließt das Kapitel jedoch mit den zusammenfassenden Bemerkungen: "'Kynai', the home town of Thomas Kinayi, the shrine of 'Ezra' which he visited to obtain the blessings, and the country of 'Uz', whence he started with seventy-two families of Rajamakal, are three safe clues to identify the

<sup>150</sup> Vgl. etwa Swiderski, *The Blood Weddings*, 52-56.

<sup>151</sup> Kollaparambil, *The Babylonian Origin of the Southists among the St. Thomas Christians*, *Orientalia Christiana Analecta*, 241, Rom, 1992, 25.

<sup>152</sup> Ebd., 33.

country of provenance of the fourth century immigrants into Cranganore. The conclusion is that they were inhabitants of a region which included southern Mesopotamia and possibly also the adjacent country of Uz to the East."<sup>153</sup>

Mit der Verankerung der Konfession in der ersten Ursprungsgeschichte werden beide Mythen in eine logisch zusammenhängende Folge gebracht. Das Bekenntnis zu einer Kirche erscheint im Rahmen der Väterreligion als vollkommen natürlich. Das Ereignis von 1653 ist nicht mehr nur ein zu erklärender Einschnitt in den *Samudayam*. Der Mythos läßt vielmehr gerade ein Moment der Kontinuität darin erkennen: dem Glauben der Knanaya hat die Spaltung nichts anhaben können. Er ist - von seinem Ursprung an - gleich geblieben, katholisch oder aber syrisch-orthodox.

Koonan Kurisu stellt einen vorläufigen Endpunkt in der Begegnung zweier verschiedener Kulturen dar, ein 'Zwischenergebnis' in dem Prozeß, den ethnologische und anthropologische Forschung als Akkulturation bezeichnen, den man aber treffender in den Worten 'culture clash' oder sogar als 'cultural cannibalism' bezeichnet.

Im Bereich der Religion wirken sich die qualitativ unterschiedlichen theologischen Auffassungen und Verständnisweisen auch im Rahmen ein und derselben Religion fatal aus. Der in Indien zur Zeit der Ankunft der Portugiesen gelebte Typus ist, besonders in der Kastenzugehörigkeit und unter den Knanaya, in der Blutsverwandtschaft verankert. Die Gemeinschaft als religiöse und soziale Einheit zählt; die 'seit den Anfängen' der Gruppe bzw. der Welt überlieferten Erklärungen der menschlichen Existenz und die Regeln des Zusammenlebens bestimmen die Identität des einzelnen. Die Portugiesen brachten den christlichen Glauben in der Form einer längst etablierten Theologie. Die jesuitischen Missionare fühlten sich ihrer religiösen Überzeugung sicher und führten die Dogmen und Liturgievorgaben ihrer Kirche als eine überlegene weil vermeintlich 'höher entwickelte' Glaubensstufe ein. Die Starre des einen Religionsverständnisses, das strikte Festhalten an dem, was die Kirche vorgab, konnte mit der lebendigen Frömmigkeit der indischen Christen nicht in Übereinstimmung gebracht werden, das Bekenntnis als einziges Glaubenskriterium nicht mit der Verpflichtung gegenüber der Vätertradition.

---

<sup>153</sup> Ebd., 36. Kollaparambil geht es in seiner Argumentation freilich auch darum, die Knanaya dem ostsyrischen Ritus zuzuordnen. Die Apostolische Kirche des Ostens entstand erst durch den Zusammenschluß einzelner Bistümer und die Anerkennung eines Katholikos während einer Synode in Seleukia-Ktesiphon im Jahr 410. Vgl. Wolfgang Hage, "Nestorische Kirche", in: *TRE*, Bd. 24, Berlin, 1994, 266.

Die Knanaya-Laien wissen in aller Regel nichts über die Revolte des Jahres 1653. Das historische Ereignis bleibt für sie ohne Belang. Ittythommen ist für die Orthodoxen nicht zum Held geworden, kein westlicher Kirchenvertreter für die Katholiken. 1653 bleibt ohne große Bedeutung, weil es 345 nicht ausschaltet oder ungültig macht. Die Spezialisten streiten um ein Bekenntnis, dem sie sich verpflichtet fühlen. Die Laien sind innerhalb ihrer Gemeinschaft religiös. Sie treffen keine Glaubensentscheidungen, ihre Bewegung folgt einer anderen Dynamik, der der sozio-religiösen Zugehörigkeit. Heute haben sie die Spezialistenvorgabe des entsprechenden Bekenntnisses verinnerlicht. Eine Übereinstimmung der beiden Mythen über den 'rechten Glauben' geht an ihrem Verständnis und ihren Belangen vorbei. Sie haben mit der Gemeinschaft den 'rechten Glauben'. Er ist nicht starr und festgeschrieben; wie noch zu zeigen sein wird, können sie ihn wechseln, d.h. sie können von einer Kirche als sozio-religiöser Einheit in eine andere übergehen. Das Bekenntnis spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Wichtiger ist, den *Samudayam*, das Volk, nicht zu verlassen. Katholische bzw. orthodoxe Kirchenzugehörigkeit ist lediglich eine zusätzliche Qualifikation, die auf die Knanaya-Identität aufgesetzt wurde. Mir ist kein Streit um Glaubensfragen oder theologische Differenzen zwischen katholischen und orthodoxen Knanaya bekannt, wohl aber gibt es Angriffe gegen jene, die den *Samudayam* anzweifeln.

Stellt man beide Knanaya-Mythen, 345 und 1653, als Ursprungsgeschichten nebeneinander, und beide handeln von 'Ursprüngen', so gibt sich der erste Mythos lebendiger. Er ist im Gebrauch der Gläubigen. Die Koonan-Kurisu-Geschichte dagegen ist unbenutzt und still neben der klangvollen Erzählung von der Reise der Knanaya nach Kerala. Die Geschichte um die Revolte der indischen Christenheit lebt in der Interpretation der Spezialisten; für die Laien hat sie keine Relevanz, sie gehen damit nicht um. Dennoch handelt es sich um eine mythische Geschichte, denn ihre Wirkung verfehlt sie nicht. Knanaya haben ihre Botschaft, den konfessionsgebundenen Glauben, verstanden und verinnerlicht. 345 handelt vom *Samudayam*, 1653 vom Bekenntnis. Der zweite Mythos hebt den ersten nicht auf, er paßt sich vielmehr an. Das fehlende Wissen und Interesse an 1653 läßt den Schluß zu, daß das konfessionabhängige Bekenntnis nicht von derselben Bedeutung ist wie die Zugehörigkeit zum Knanaya-*Samudayam*, dem Volk, wie Knanaya sagen. Sie denken 1653 nicht im Zusammenhang einer Heilsgeschichte, die Spaltung sollte nicht kommen. Beide Gruppen bedauern sie eher, als daß sie sie als heilsgeschichtlich relevant bewerten. Die Spaltung ist eine traurige Tatsache. Die je andere Gruppe irrt, sagen Knanaya, und kann jederzeit zurück; sie



muß nur von ihrem 'falschen Glauben', der sich in einer falschen Kirchengzugehörigkeit manifestiert, ablassen.

## **7.2. Quellen der Geschichtsschreibung**

Der Knanaya-Traditionsbildung stehen heute eine Anzahl unterschiedlicher Quellen zur Verfügung. Die klassischen Mittel der Überlieferung sind die Erzählung und das Lied. Knanaya nennen sie 'Worte des Mundes' zur Unterscheidung von allem Geschriebenen. Zu den Worten des Mundes gehört die 'gelebte Tradition', die im Praktizieren und 'Benutzen' des Brauchtums dessen Weiterleben garantiert.

Der Verschriftlichungsprozeß begann für uns heute erkennbar mit dem Einfluß der Portugiesen, die als Legaten des portugiesischen Königs, ihrer Kirche oder ihres Ordens Briefe und Berichte schrieben und in ihre Heimat sandten. Ob es schriftliche Dokumente einheimischer Schreiber über die Knanaya oder die Thomas-Christen im allgemeinen gab, läßt sich nicht mehr erschließen, da die Synode von Diamper die Vernichtung aller Texte angeordnet hatte. Es ist eher unwahrscheinlich, wenngleich nicht auszuschließen, daß damit auch wertvolle Informationen etwa über die Ursprungsgeschichte der Knanaya verloren gegangen sind. Geschichte wurde mündlich tradiert; Malayali, ob Hindu oder Christen, haben sich von Beginn dieses Jahrhunderts an nie besonders um eine schriftliche Fixierung ihrer Geschichte bemüht.<sup>154</sup>

So gibt es in den Berichten des 16. und 17. Jahrhunderts Hinweise auf die Knanaya-Gemeinschaft, dann aber verschwindet sie wieder ohne schriftliche Belege in der Geschichte. Erneut findet sie wiederum in westlichen Kirchengeschichten Erwähnung, die sich ihrer um die Jahrhundertwende in mehr oder weniger systematischen Arbeiten annahmen.

Für die Lieder gibt es seit 1910 eine Art autoritatives Liederbuch, zusammengestellt von P.U. Lukose. Jacob Vellian hat es 1986 in 6. Auflage herausgegeben.<sup>155</sup> Es ist von allen Knanaya anerkannt. Als Standardtext von

<sup>154</sup> Vgl. Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I., 2f.

<sup>155</sup> Puthenkurakkal Uthup Lukose, *The Ancient Songs of the Syrian Christians of Malabar*, Kottayam, 1910; 5. Aufl., ed. J. Vellian, Kottayam, 1980.

Katholiken und Jakobiten benutzt, bewirkt das Buch eine Vereinheitlichung der Liedtradition.

Lukose selbst gibt keine Auskunft über seine Arbeit an dem Buch bezüglich Sammlung und Zusammenstellung der Texte. Der Leser erfährt nichts über die Herkunft der Lieder bzw. seine Informanten. Chummar Choondal, Professor für Sanskrit und Malayalam am Saint Thomas College in Thrissur (Trichur) und Leiter der Kerala Folklore Academy, wird von Fr. Vellian als Nachfolger Lukoses, als der Spezialist für Fragen der Liedtradition der Knanaya vorgestellt. Choondal beruft sich in seinen beiden Büchern auf Lukose.<sup>156</sup> Seine Verpflichtung gegenüber Vellian und den Knanaya kommt im gesamten Konzept seiner Arbeit zum Tragen. So geht er ganz selbstverständlich, Vellian folgend, von zwei großen Traditionen der Christen Keralas aus, der Tradition des Heiligen Thomas für die Anfänge des Christentums in Indien und der "Colonial Tradition of Thomas Cana."<sup>157</sup>

Choondal unterscheidet Volks-Lieder von Balladen; Margamkali und Panan-Lied zählt er zu den Balladen, die Erzählungen mythischer und historischer Inhalte sind, etwa über biblische Charaktere, Heilige oder Bischöfe. Volkslieder werden unterteilt in zeremonielle Lieder, hauptsächlich Hochzeits- und Beerdigungslieder, Wallfahrtslieder für christliche und nichtchristliche Verehrer des Heiligen Thomas und nach ihrem Liedschluß "*Ammanai-Pattu*" genannte Lieder, die ebenfalls von Heiligen handeln und heute nur noch unter den lateinischen Christen verbreitet sind.<sup>158</sup>

Es ist von einer großen Anzahl solcher Lieder für Kirchen, Gemeinden, auch Familien auszugehen; der Überlieferungsprozeß bewirkte letztenendes die Entstehung eigenständiger Texte, die sich aber selbst in kleinsten Einheiten noch weiter entwickelten und ihrer unterschiedlichen Benutzung entsprechend verfeinerten. Die mündliche Überlieferung ist durch den Verschriftlichungsprozeß schwächer geworden. Lebendig ist heute lediglich die Vorstellung, für die Knanaya-Tradition aus einem umfangreichen Pool an Materialien schöpfen zu können. Choondal unterstützt diesen Eindruck, sein Buch ist unübersichtlich. Dem Leser fällt es schwer, sich durch seine unterschiedlichen Gliederungsvorschläge hindurchzufinden. Im Anschluß an Lukose nennt er 81 Lieder der Christen Keralas.

---

<sup>156</sup> Choondals zweite Veröffentlichung: *Christian Folklore, Vol. I*, Thrissur, 1988, enthält den Band *Christian Folk Songs* vollständig.

<sup>157</sup> Choondal, *Christian Folklore*, 26.

<sup>158</sup> Ebd., 34-44.

Ich gehe von drei Liedern im Zentrum der Knanaya-Überlieferung aus, und zwar gleichsam für beide Kirchen:

1. The Good Jerusalem (Nalloru Orsalem): in 50 Zeilen handelt es von Herkunft und Abschied, von Reise und Empfang der Knanaya in Kerala.
2. Have You Forsaken Us Today, oh Lord (Innu Nee Ningale): berichtet in 52 Zeilen von den Anfängen der Knanaya in Kerala.
3. Unto Malabar (Munnam Malankara): besteht aus 22 Zeilen; inhaltlich beschäftigt es sich mit Herkunft und Ankunft der Knanaya-Siedler in Kerala; es enthält die 72 Privilegien.<sup>159</sup>

Eine Analyse der Liedtexte in den heute unter Knanaya am weitesten verbreiteten Büchern, dem katholischen 'Symposium' und dem orthodoxen 'Resurgent', zeigt, daß auch heute die aktive Traditionsbildung nicht abgeschlossen ist. Es ist davon auszugehen, daß beiden Fraktionen Lukoses Liederbuch als Quelle diene. Doch finden sich die Liedtexte ganz unterschiedlich zusammengestellt. Die entscheidenden Aufforderungen, die zehn Gebote, sieben Sakramente und die Beachtung der Blutreinheit, sind unter zwei verschiedenen Liedüberschriften angegeben, stehen also in unterschiedlichen Kontexten. Jedoch ist die für die Stimmung dieser entscheidenden Szene der Gesetzesverkündung nötige Beschreibung des Abschiedes teilweise bis in den Wortlaut hinein gleich.

Die Lieder werden in ihrem Kern als sehr alt angesehen, wengleich niemand ihr Alter bestimmt. Der Resurgent argumentiert mit der geringen Anzahl an Sanskrit-Worten, datiert die Setzung der Lieder damit in die Anfänge der arischen Einwanderung aus dem Norden im 8. Jahrhundert. Vellian und Choondal sehen die Lieder in Rhythmus, Melodie und Wortwahl nahe dem Syrischen, verbunden mit dravidischen Einflüssen. Die Musiktradition sei von den Herkunftsländern im Mittleren Osten mitgebracht worden, habe sich im Lauf der Jahrhunderte verändert, als seien unterschiedliche Stufen des Überlieferungsverlaufes in den Liedern festgehalten. Die Mehrzahl der Lieder sei rein in Malayalam verfaßt, die Melodien dem syrischen Liturgiegesang entlehnt. Ein paar Lieder zeigten den Übergang, andere seien 'purely Western'.<sup>160</sup> So kann Vellian in der Einleitung zu den Liedtexten im Symposium schreiben: "Although the style is generally archaic, some of the songs seem to be modernised versions of the ancient poems."<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Ebd., 37f.

<sup>160</sup> Ebd., 55. Mit 'Western' ist hier das von Indien aus westlich gelegene Syrien gemeint.

<sup>161</sup> Anon., "Ancient Songs", *Symposium*, n. pag.

Die Lieder, in Form von Balladen und Volksliedern vorgetragen, sind Träger der mündlichen Überlieferung. Ihr Inhalt wurde im Singen erinnert. Die Liedform in Verbindung von Text und Melodie wirkte schnellem Vergessen entgegen.

Während der letzten Jahrhunderte, so berichtete ein Informant, seien einige reiche Knanaya-Familien im Besitz schriftlicher Texte einzelner Lieder gewesen. Sie hatten die Liedtexte auf Palmblätter schreiben lassen, um sie so zu erhalten. Noch heute soll es wenige und daher sehr kostbare Palmblattinschriften in Privatbibliotheken geben. Mar Clemis nennt in seinem Manuskript ein solches Palmblattdokument, das man 1985 in einem Dorf nahe Kuravilangad nördlich von Kottayam gefunden habe. Es bestehe aus 19 Blättern, die je 28 cm lang und 4 cm breit seien. Über das Alter der Schrift macht er keine Angaben.<sup>162</sup>

Solche Palmblätter waren - Knanaya sagen, 'in former times' - die übliche Form, wichtige Sachverhalte, etwa ausgehandelte Verträge zwischen zwei Familien wurden auf diese Weise schriftlich festzuhalten. Leider haben sie im feuchtwarmen Klima Keralas keine hohe Lebensdauer.

Das moderne Medium zur Fixierung der Liedtradition ist die Tonbandaufnahme. Wo immer die Lieder ihren Sitz im Leben haben, in Hochzeitsfeiern oder Gemeindeveranstaltungen, heute werden sie eher vom Band gespielt als gesungen.

Nachdem der Portugiese Vasco da Gama 1498 Indien auf dem Seeweg erreicht hatte, kamen viele seiner Landsleute nach Kerala. Ihr Interesse galt der wirtschaftlichen Nutzung des vor allem an Gewürzen reichen Landes. Auch Kirchenvertreter erschienen. Sie bereisten das Land, schrieben ihre Eindrücke und Erfahrungen aus Gesprächen mit den einheimischen Christen nieder und schickten sie in Form von Berichten oder Briefen an den portugiesischen König oder ihre Kirchenleitungen.

Diese Berichte vornehmlich europäischer Missionare - es gibt auch Schriften von Vertretern der ostsyrischen Kirche - sind die ältesten zur Verfügung stehenden schriftlichen Quellen der Knanaya-Geschichte. Sie sind in Bibliotheksarchiven und Museen in Lissabon, Rom und London aufbewahrt und - wie Mundadan angibt - leider noch immer nicht vollständig erschlossen.<sup>163</sup>

Die Knanaya-Geschichte ist nicht das einzige Thema dieser Berichte, vielmehr geht es in erster Linie um die Anfänge des Christentums in Indien überhaupt. Die

<sup>162</sup> Mar Clemis, nicht veröffentlichtes Manuskript, Kap. VI.

<sup>163</sup> Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I, 4.

Knanaya, sofern sie überhaupt Erwähnung finden, spielen nur eine Nebenrolle. Ihre Geschichte betrachteten und behandelten die Portugiesen unter einer besonderen Vorgabe: die Christen, die sie vorfanden und die ihnen nur dem Namen nach als Christen erschienen, erlebten sie als in zwei Gruppen unterteilt, jede Gruppe mit eigenen Kirchengebäuden. Eine Erklärung dieser Teilung bietet die Einwanderung der Knanaya, die zu einer Zeit stattfand, als die Apostel-Christen längst in die Gesellschaft Keralas integriert gewesen sein sollen.

Die Berichte belegen damit für das 16./17. Jahrhundert eine lebendige und das heißt schon länger existierende Tradition der Knanaya-Gemeinschaft. Für alles, was über diese Tatsache hinausgeht, gilt, daß die Portugiesen niederschrieben, was Malabar-Christen ihnen erzählten. Ihre Briefe und Berichte sind die verschriftlichte Form von 'oral history'.

Mit den kirchenhistorischen Dokumenten befassen sich Kirchengeschichtler. Ohne die Arbeit von Jacob Kollaparambil wären sie den Knanaya weitgehend unverfügbar. Aber seit der Veröffentlichung des 'Symposium on Knanites' 1986 sind sie jedem Interessierten zugänglich. Von dem Historiker eingeführt, kann er sich mit den jeweiligen von Kollaparambil ausgewählten Originaltexten und ihren englischen Übersetzungen befassen. Die Rezeption des Buches ist für die moderne Darstellung der Knanaya-Geschichte von größter Bedeutung. Interessierte Knanaya-Laien wie Spezialisten haben die nun zugänglichen Informationen mit Begeisterung aufgenommen. Auch die syrisch-orthodoxen Knanaya, allen voran der Metropolit Abraham Mar Clemis, arbeiten damit. Während die ältere Geschichtsschreibung sich noch vornehmlich auf indische, lokale Traditionen beruft und nur wenige der portugiesischen Berichte erschlossen hatte, erkennt die neuere Knanaya-Kirchengeschichte Kollaparambils Arbeit voll an und bezieht die von ihm erschlossenen Texte als Quellen ein.

Ich stelle seine neu erschlossenen Quellentexte aus dem Symposium kurz vor. Sie bilden die Grundlage heutigen Geschichtsverständnisses, einen konstitutiven Teil der Knanaya-Identität. Im Symposium sind die Texte erschlossen, die Knanaya benutzen.

Als wichtigste Quelle der lokalen Tradition nennt Kollaparambil ein 1720 geschriebenes kleines Geschichtsbuch über die Malabar-Kirche. Der Autor, Fr. Mathew genannt, wird von ihm im Symposium als Vethicutel Mathai Kathanar identifiziert, ein jakobitischer Priester und Mitarbeiter des chaldäischen

Metropolitanen in Malabar, Mar Gabriel. Der Bericht ist in syrischer Sprache verfaßt, es gibt Übersetzungen ins Lateinische und Englische.<sup>164</sup>

Von den portugiesischen Quellen stammt die erste ausführlichere aus der ersten Hälfte des 16. Jh.s. Es handelt sich um die Schrift eines Priesters, Penteado, der 1510 von Portugal nach Indien kam, um dort als Missionar zu arbeiten. 1516 verfaßte er einen Brief an den portugiesischen König, in dem er zusammenfaßte, was er über die Christen Indiens in Erfahrung gebracht hatte. Von 1533 liegen die Antworten des chaldäischen Bischofs Abuna vor. Er war auf Befehl des portugiesischen Königs unter Eid über die St. Thomas-Tradition in Indien befragt worden.

Für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts sind es vor allem die Berichte der beiden Jesuiten Fr. Francis Dionysio und Fr. Antonio Monserrate, von 1578 bzw. 1579, die für die Knanaya-Geschichtsschreibung von großem Interesse sind; schließlich der am ehesten auch Laien bekannte Jesuit Fr. Francis Ros. 1585 als Missionar und Lehrer für Syrisch nach Kerala gekommen, schrieb er ausführliche Berichte in den Jahren 1601 und 1604. Nach der Synode von Diamper war er zum ersten lateinischen Prälaten und 1600 zum Bischof von Angamaly ernannt worden. Berühmt wurde der Name Ros durch die Abschriften der Kupferplatteninschriften.

Welche Themen sind es nun, die die Berichte behandeln? Zunächst versuchen alle, etwas über die Anfänge des Christentums in Indien in Erfahrung zu bringen. Für den Apostel gehen sie dafür von den Thomasakten aus.<sup>165</sup> Die Thomasakten, wie das Thomasevangelium Anfang des 3. Jh.s wohl im Gebiet von Edessa entstanden, handeln von dem Apostel Thomas als dem Zwillings Jesu, dem Indien als Missionsgebiet zufällt. Da er sich sträubt zu gehen, verkauft ihn Jesus an den Händler Habban als Zimmermann. Habban war im Auftrag von König Gundaforus auf der Suche nach einem Zimmermann, der ihm einen Tempel wie den des Königs Salomon bauen könnte. In Indien angekommen erhält Thomas Geld, um das Baumaterial für den Tempel-Palast zu kaufen. Der Apostel aber gibt alles den Armen und wird vom König dafür mit Gefängnis bestraft. Nun stirbt der Bruder des Königs, erhebt sich jedoch von seinem Sterbebett - das Margamkali-Lied, das die Thomasakten zusammenfaßt, spricht hier von einem Holzstoß, auf dem der

<sup>164</sup> Syrisches Original mit lateinischer Übersetzung, Giamil, *Genuinea Relationes*, Rom, 1902, 552-564. Englisch von Fr. H. Hosten, S.J., "Land's Anecdota Syriaca on the Syrians of Malabar", *Indian Antiquary*, Vol. 56, 1927, 41-88.

<sup>165</sup> Mundadan, *History of Christianity in India, Vol. I*, 24. Klaus Kartunen, "On the Contacts of South India with the Western World in Ancient Times and the Mission of the Apostle Thomas", *South Asian Religion and Society*, ed. Asko Parpola (u.a.), London, 1986, 196.

Leichnam verbrannt werden soll - und bezeugt den herrlichen Palast, den Thomas dem König durch seine Taten im Himmel errichtet hat. Daraufhin nimmt die gesamte Königsfamilie die christliche Religion an. Das Margamkali-Lied ist die indische Entsprechung dieser Geschichte.<sup>166</sup>

In der mündlichen Überlieferung spielen die Taten des Apostels keine Rolle. Wichtig ist, daß er *Nambuthiri* zum Christentum bekehrte und keine Niedrigkastigen oder Kastenlosen. Einige Familien sind nach ihren eigenen Angaben noch im Besitz von Palmlattinschriften, die das bestätigen. So werden bestimmte Familiennamen genannt, die die Nachkommenschaft dieser konvertierten Brahmanen bezeugen.<sup>167</sup>

Verbindungen zu Kirchenhierarchien im Westen spielen in den Berichten der Portugiesen keine große Rolle, anders als heute, da Kirchengeschichtler dieser Frage besondere Aufmerksamkeit schenken. Einigkeit besteht in dem Punkt, daß die christliche Kirche in den Jahrhunderten nach der Wirksamkeit des Apostels zunehmend im Verfall begriffen war. "The various sources of tradition are unanimous in evidencing that the original community constituted by the Apostle Thomas suffered a decline in course of time. But, as it was stated earlier, it was reinvigorated by groups of Christians who came from 'Babylon' (Persia). Many such immigrant groups of East-Syrian Christians are mentioned. Two of them are better known: one is associated with Thomas of Cana (4th century), and the other with two saintly men, Sapor and Prot (9/10th century)."<sup>168</sup>

Soweit die Gemeinschaft der Knanaya von Interesse ist, können die Themen der portugiesischen Berichte und Briefe in zwei Gruppen zusammengefaßt werden: zum einen handeln sie von der Bedeutung der Ankunft einer syrisch-persischen Einwanderungsgruppe, zum anderen bemühen sie sich um Erklärungsversuche und Einschätzungen zur Teilung der Malabar-Christen in zwei sich nicht vermischende Gemeinschaften.

Sie fragen, wer dieser Knai Thoma war, woher er kam und mit welchem Interesse er an der Malabarküste siedelte. Penteado und später Dionysio sprechen von wirtschaftlichen Interessen allein. Penteado nennt keinen Namen, spricht von

---

<sup>166</sup> Zusammengefaßt nach einem Interview mit Fr. Kurian vom 12.11.92. Die Gundaforus-Tradition wird tatsächlich im Nordwesten Indiens lokalisiert. Vgl. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, 362f. Die mündliche Überlieferung der Thomas-Christen jedoch überträgt sie nach Kerala. Siehe auch: Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. II., 5. Aufl. Tübingen, 1989, 289-367.

<sup>167</sup> Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I, 32f.

<sup>168</sup> Ebd., 89f.

einem 'Armenian merchant', der schon ein bißchen älter gewesen sei und in Kerala ein Stück Land kaufte, um dort seinen Lebensabend zu verbringen. Dionysio gibt als Herkunftsland Babylon an, aus dem der Händler 'Quinai Thomé' gekommen sei. Seine Geschäftserfolge hätten ihn beim König sehr beliebt gemacht, so daß er für sich, die bereits dort lebenden Christen und die, die unter seinem Einfluß konvertierten, ein Stück Land und Privilegien erhielt. Dionysio datiert das Eintreffen Knai Thomas nach Sapor und Prot.<sup>169</sup> Der chaldäische Bischof Abuna ist der erste, der von einer Pilgerreise des 'Thomé of Canane' spricht. Canane oder Cana werden dabei mit 'Qanah' in Palästina identifiziert. Keiner der genannten gibt eine Information darüber, ob der Kaufmann oder Pilger allein kam oder in Begleitung anderer, womöglich einer ganzen Migrantengruppe. Fr. Monserrate bietet, was Knanaya heute herausstellen: seinem Bericht zufolge waren die Thomas-Christen nurmehr dem Namen nach Christen, lebten in Cranganore und Quilon, jedoch vermischt mit der Kaste der *Nayar*. Knai Thoma erst sei es gelungen, sie wieder zu vereinen und ihres hohen Status in der Gesellschaft bewußt zu machen. In Kerala spielte und spielt heute noch der soziale Status einer Gemeinschaft im Gesellschaftsganzen eine entscheidende Rolle. Wenn die Apostelchristen ihre Abstammung auf *Nambuthiri*-Brahmanen festlegen, so drückt sich darin ihr Stand in der Gesellschaft aus. Brahmanen gehören in Kerala an die oberste Spitze der Skala, was Ansehen und Reichtum betrifft. Betonen Knanaya 'ihre' Hilfestellung bei der Wiederherstellung des sozialen Ansehens der St.-Thomas-Christen, hier besonders in der Verbindung mit Fragen der Religion, so liegt darin geradezu ein 'Sprengstoff' bezüglich des Umganges beider Gruppen miteinander. Auch Monserrates Bericht enthält keine Angabe über Pilger, die Knai Thoma mit nach Kerala gebracht habe.

Pilger werden in dem kleinen Geschichtsband der Malabar-Kirche von Fr. Mathew vorgestellt. Er beginnt mit dem Traum des Metropoliten von Edessa, der dazu führt, daß der Jerusalemer Kaufmann Thomas von Cana - er hatte Indien bereits bereist - mit einer Siedlergruppe nach Indien aufbricht. Der Bischof von Edessa, Joseph, habe sich im letzten Moment entschlossen, die Menschen aus Jerusalem, Bagdad und Niniveh zu begleiten. Sie hätten die Südwestküste Indiens erreicht und die Stadt Cranganore gegründet. Eine historische Einordnung des Städtenamens allein ist schon problematisch. Eine jüdische Siedlung soll es dort gegeben haben bevor die Portugiesen kamen. Auch in der Aposteltradition findet der Name Cranganore Erwähnung. Dort sowie in Palayur und Quilon soll der

---

<sup>169</sup> Zu Dionysio und Penteado vgl. Kollaparambil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, 1, 7; Mundadan, *History of Christianity in India, Vol. I*, 91f bzw. für einen Gesamtüberblick zu den Knanaya, 90-98.



heilige Thomas die ersten Hindu zu Christen konvertiert haben bevor er an die Ostküste und von dort aus nach China weiterreiste.<sup>170</sup>

Es sind die Berichte von Monserrate und Mathew, die viele Laien wiedergeben, wenn sie die Geschichte erzählen. In der Form ist es das Bildhafte, das der Erinnerung hilft, die Traumvision des Bischofs, die Beschreibung des Leidens und Darbens der Apostelchristen unter dem starken Einfluß der hinduistischen Nachbarn. Inhaltlich lebt in Mathews Bericht zuallererst das begründende Moment der Knanaya-Gemeinschaft; ihre Existenz ist durch die Aufgabe ihrer Siedlung in Indien sinnvoll. Sie ist darüber hinaus in ihrer Begründung religiös gebunden. Die Knanaya folgten der göttlichen Eingebung eines heiligen Mannes. Monserrate handelt von der Notwendigkeit ihres Kommens. Seinen Text zu betonen geschieht mit Stolz. "See, this is what we have done for the Indian Christians and for Christianity on the whole", sagen Knanaya.

Das zweite Thema der Berichte ist die Tatsache, daß die Schreiber die Christen in zwei Gruppen getrennt vorfanden, die sich nicht miteinander vermischten. Viele erwähnen die Teilung überhaupt nicht. Penteado deutet sie an, wenn er von einem Streit der beiden Söhne des 'Armenian merchant' um dessen Erbe spricht. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, mit Monserrate beginnend, findet diese Information Beachtung. Monserrate, Gouvea und auch Ros erzählen eine Geschichte von den beiden Frauen des Knai Thoma. Monserrate gibt sie nur als ihm berichtet wieder, er selbst ist der Überzeugung, die Teilung der Christen habe sich durch die geographische Lage ihrer Siedlungen ergeben. Der Überlieferung entsprechend seien beide Frauen aus Indien gewesen, beide *Nayar*, da Christen die Kastenregeln einhielten. Gouveas Bericht enthält die Geschichte so, wie Knanaya sie kennen: "This Marthoma who received these last mentioned privileges lived among these same Christians, and as he was very powerful and carried on trade and business in many parts of Malabar, had for this purpose two houses and families, one on the southern side of Cranganor and the other on the northern side. On the southern side he had his own wife and children: on the northern side he had a Nair woman converted Christian as slave, from whom also he had children."<sup>171</sup> Diese Trennung, so fügt er an, bedingt durch die Uneinigkeit der Christen untereinander, habe sich über den Tod Knai Thomas hinaus erhalten: "At his death he divided his possession among all; leaving to the legitimate children all that he had on the southern side, and to the bastards his possessions on the

---

<sup>170</sup> Ebd., 29.

<sup>171</sup> Übersetzung nach Kollaparambil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, 11.

northern side. ... Thus the Christianity began growing with the descendance and family of Thomas Cana; but with this growth developed a discord among the descendants of the legitimate children and those who had marriage alliance with them and those (the descendants) of the bastards, which continues until today, considering the ones being legitimate to be more honorable than the others."<sup>172</sup>

Über zwei Frauen des Knai Thoma erfuhr ich in Gesprächen mit Knanaya zunächst einmal überhaupt nichts. Dieses Thema streifen sie in ihren Erzählungen nicht, dabei ist es ihnen nicht fremd. Erst nachdem mein Bekanntheitsgrad unter ihnen gestiegen war und ich ihr Vertrauen erworben hatte, durfte ich sie auf die 'zwei Frauen' ansprechen. Diese Information der Quellen sei keine historische Tatsache, sondern lediglich von den Christen, die nicht zum Volk der Knanaya gehörten, erfunden worden. Ros' Version ist es daher, der Knanaya besonders vehement widersprechen. Er nämlich hatte in Erfahrung gebracht, daß die 'Southists' von einer 'concubine' abstammten während die Apostelchristen die Nachkommen der syrischen Ehefrau des Thoma Canaaneo seien. Schließlich bauten beide Gruppen je eigene Kirchengebäude, die Knanaya seien nach Kottayam und Kaduthuruthy abgewandert, wo auch heute noch eine große Zahl katholischer Knanaya lebten.

Nach der mündlichen Überlieferung der Thomas-Christen ist die zweite Frau, die Ros 'Konkubine' nennt, eine dhobi-Frau, zur Kaste der Wäscherinnen gehörend. Wäscherinnen trugen zum Waschen immer ein bißchen Asche bei sich, die für den Transport in einen Zipfel ihres Gewandes eingenäht war. Da von den Knanaya gesagt wird, auch sie trügen ein wenig Asche ihren Kleidern mit sich, sieht die Nicht-Knanaya-Fraktion einen Beweis darin, daß sie die Nachkommen jener Wäscherin seien. Knanaya weisen das heftigst zurück. Die Asche sei ein Zeichen der Verbundenheit mit ihrer syrischen Heimat bzw. eine Erinnerung an die Stadt Cranganore, die sie verlassen mußten, als die Muslime sie erobert und niedergebrannt hatten.

Die Kupferplatten zur Knai Thomma Überlieferung wurden bereits in den Liedern erwähnt. Es gibt weitere Quellen, die von ihrer Existenz berichten. Die Platten selbst gibt es nicht mehr; dafür ist aber die Geschichte ihres Verlustes überliefert.

Das Beschriften von Kupferplatten war eine durchaus übliche Verfahrensweise, um wichtige Sachverhalte für lange Zeit zu erhalten. Palmblätter fielen je nach Aufbewahrungsort schneller oder langsamer dem Klima zum Opfer, Metallplatten,

---

<sup>172</sup> Ebd.

in die das Festzuhaltende eingraviert wurde, garantierten Bestand. "In South India any grant of privileges, perquisites or land by rulers were usually recorded on copper-plates, as these were more durable and permanent records than the palm-leaf strips which were in general use for literature or business transactions."<sup>173</sup>

Die im Liedtext erwähnten Kupferplatten, die vom Herrscher des Cherareiches des 4.Jh.s, Perumal, an Knai Thoma übergeben worden sein sollen, sind verlorengegangen. Gemäß portugiesischer Schriften, besonders der des Damiao des Goes von 1566, wurden die insgesamt zwei Kupfertafeln zur Aufbewahrung in ein portugiesisches Fabriksdepot gegeben. Der Gouverneur Martim Afonso de Sousa war um die Übersetzung der Tafeln bemüht, konnte aber erst nach langem Suchen einen alten Juden ausfindig machen, der in der Lage war, das in Chaldäisch, Malayalam und Arabisch verfaßte Dokument zu übersetzen.<sup>174</sup>

Das Set der Thomas-Cana-Platten, auch als 'Mar-Jacob-Platten' bekannt nach dem Bischof dieser Zeit, ist eines von vier bekannteren Sets, so der indische Historiker T.K.Joseph; nach Mundadan eines von zwei. Ihre historische Einordnung ist äußerst schwierig. Alle Platten enthalten die Zusicherung von Privilegien, an die *anchuvanam* und *manigrammam*, Handelsgesellschaften der Juden und Christen oder an die *Nayar*, auch an einzelne Kirchen wie der in Tarisapally nahe Quilon.<sup>175</sup> Den Kirchen wird Land zugesprochen, Steuereinnahmemöglichkeiten werden festgelegt, Privilegien zuerkannt.

Im Fall der Thomas-Cana-Platten stützt sich die Forschung vornehmlich auf den Bericht des Jesuiten Fr. Francis Ros, der seine Informationen zum größten Teil den Platten zu entnehmen scheint. Wann er eine Abschrift der Platten anfertigen konnte, wo und unter welchen Umständen, ist ungewiß. Seine portugiesische Übersetzung liegt heute wiederum in englischer Übersetzung vor, und zwar von den drei katholischen Historikern Hosten, Hambye und Medleycott.<sup>176</sup>

Die Platten berichten zunächst, daß Thomas von König 'Xeram Perumal' selbst dessen Namen '*Coquarangon*' und die Stadt Magoderpatanam (Mahadevarpathanam) erhält. Das Land und seine Größe, gemäß der Platten mit

---

<sup>173</sup> Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I, 167.

<sup>174</sup> Ebd., 170.

<sup>175</sup> Über die Bedeutung der *Anchuvanam-Manigrammam* streiten die Historiker. Handelt es sich um Assoziationen der Christen oder *Nayar* allein, oder waren diese in Handelsinteressen verbunden. Ob gemischt oder rein christlich bzw. hinduistisch, die *Anchuvanam-Manigrammam* bilden ein weiteres Beispiel für geschlossene, endogame Gruppierungen in Kerala. Vgl. Mundadan, op. cit., 168, Anm. 52.

<sup>176</sup> Alle drei Übersetzungen wurden auf Anfrage von Z.M. Paret angefertigt. Sie sind veröffentlicht in *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, ed. George Menacherry, Vol. II, 134-137.

264 Elefantenschritten abgemessen, wird für den Bau der Häuser für die 62<sup>177</sup> Familien genutzt, die in Begleitung von Knai Thoma gekommen sind. Weiterhin handeln die Platten von den Privilegien, die den sozialen Status der Gemeinschaft sichern. Wieder ist es die Tradition und nicht Ros´ Bericht, in der von 72 Privilegien die Rede ist. Ros nennt: das Recht, 7 verschiedene Musikinstrumente zu benutzen, vor dem König zu sprechen, zu sitzen und sich wie ein König benehmen zu dürfen. Frauen erhalten das Recht, während Hochzeitsfeiern auf eine nur den Frauen des Königs gestattete Weise zu pfeifen. Fußböden in Knanaya-Häusern dürften mit Teppichen ausgestattet werden, eine Art Ventilator aus Pfauenfedern ist ihnen erlaubt. Auch wird den Knanaya gestattet, ihre Haut mit Sandelholzpaste einzureiben. Das Recht, die königlichen Insignien benutzen zu dürfen, bedeutet die Gleichstellung mit den Brahmanen. Materielle Absicherung gewährleistete das Recht, fünf verschiedene Arten von Steuern unter der Bevölkerung Keralas eintreiben zu dürfen. Welche herausragende Rolle die Hochzeitsfeier spielte, wird daran deutlich, daß sie in einem derartigen Dokument überhaupt Erwähnung findet.

### **7.3. Richtungen kirchengeschichtlicher Interpretation**

Das Lesen vieler indischer Kirchengeschichtsbücher wird dem westlichen Leser nicht leicht gemacht. Ist der Historiker nicht, wie bei vielen katholischen Wissenschaftlern der Fall, im Westen ausgebildet und daher mit unserem Wissenschaftsverständnis vertraut, so wird er unter Umständen in einer Weise schreiben, die uns tendentiös erscheint. Viele Autoren scheuen sich nicht, ihre Überzeugungen und Meinungen im Text unterzubringen und wirken zu lassen; den Preis ´objektiver Wissenschaftlichkeit´ zahlen sie nicht. Voraussetzung zum Verstehen eines Textes ist es daher, herauszufinden, zu welcher Kirche der Autor gehört, d.h., welcher Tradition er sich verpflichtet weiß. Besonders auffällig ist dieses Problem in der von dem Katholiken George Menacherry herausgegebenen "Encyclopedia of the St. Thomas Christians" zu beobachten.

Eine Vielfalt an Materialien sowie Beurteilungen dieser Materialien, an Meinungen und Überzeugungen, die in die Beurteilungen einfließen, stellen die Werke zur Kirchengeschichte Indiens zur Verfügung. In ihrer Gesamtheit sind sie nahezu unüberschaubar. Spezialisten und Laien veröffentlichen Bücher. Nicht alle

---

<sup>177</sup> Die Zahl 62 ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Versehen. Die Lokaltradition spricht von 72 Familien; vgl. Kollaparambil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, 17.

geben ihre Quellen an oder sie nennen Namen unter der alles fassenden Überschrift 'local tradition'. Zur Geschichte der syrischen Christen in Kerala werden am häufigsten die Portugiesen Gouvea und Ros erwähnt, daneben der jakobitische Priester oder Bischof Mathew als Lokaltradition.

Die Arbeiten des 19. und frühen 20. Jh.s leben im Problem des Abwägens westlicher und einheimischer Traditionsformen. Mingana zum Beispiel versucht eine Datierung der beiden Migrationsbewegungen. 'Legende' will er von 'Geschichte' trennen und die Legende als späte Entwicklung erkennen. Schließlich verirrt er sich in die Unterscheidung eines historischen Bischofs Thomas von einem unhistorischen Kaufmann Thomas. Am Ende einer Fußnote kann er nicht umhin zu resummieren: "No one can fathom the depth of stupidity to which a late and worthless tradition may lead a critic."<sup>178</sup>

Betrachtet man die moderne, in diesem Jahrhundert veröffentlichte kirchengeschichtliche Literatur unter dem inhaltlichen Kriterium, ob und wie sie die Knanaya vorstellt, ergibt sich folgende Typologie:

Zu unterscheiden sind Kirchengeschichtswerke, die die Knanaya erwähnen von solchen, die sie nicht erwähnen. Über die Motive letzterer, d.h. warum in ihnen Knanaya nicht vorkommen, sind schwerlich Aussagen zu machen. Der Umfang einer Schrift mag dem Schreiber Grenzen setzen oder aber erscheint ihm die die Knanaya-Geschichte als eine 'Nebentradition' zu den Anfängen des Christentums in Indien unbedeutend. Unter Umständen kennt der Schreiber die Tradition überhaupt nicht, vielleicht beachtet er sie bewußt nicht, etwa um ungewollte Zusprache zu vermeiden. So ist es auffällig, daß ein großer Kirchenhistoriker Indiens, Placid Podipara, sie in seinen vielen, zum Teil umfangreichen Schriften nicht einmal erwähnt. Besonders sein Aufsatz aus dem Jahr 1959 mit dem programmatischen Titel "Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship" wird noch heute von vielen Christen zur Selbstbeschreibung herangezogen. Nach Selbsteinschätzung der Knanaya könnten sie geradezu als ein Paradebeispiel für die von Podipara beschriebene Christengemeinschaft Keralas dienen. Ihr Name ist darin nicht zu lesen.

Die Schriften, die die Knanaya erwähnen, sind wiederum in drei Typen zu unterteilen: unter den kirchengeschichtlichen Arbeiten stehen Werke, in denen Knanaya nicht als eine eigenständige feste Größe Raum erhalten, sondern unter einer bestimmten Thematik abgehandelt werden, etwa die Ursprünge des

---

<sup>178</sup> A. Mingana, *Early Spread of Christianity in India*, Manchester, 1926, 476, Fußnote 1.

Christentums in Indien betrachtend, neben Schriften, die Knanaya ganz explizit behandeln.

Zum Abschluß nenne ich zwei Autoren, die kein kirchengeschichtliches Interesse verfolgen, sondern ihre Kenntnisse über Knanaya für ethnologisch-kulturelle und anthropologische Arbeiten nutzen.

Autoren der Kategorie, die die Knanaya-Tradition nicht explizit bearbeiten, stehen dem *Samudayam* eher ablehnend gegenüber. Mit der Erwähnung zeigen sie, daß sie sie kennen, sie gehen aber nicht näher darauf ein. Für sie beruht deren Geschichte 'nur' auf lokalen Traditionen und damit wissenschaftlich schwer greifbaren Informationen. Die Gründe für das Existieren der Gemeinschaft liegen für diese Autoren im vom Kastensystem geprägten Denken der Malayali. Philipose verhandelt die Tradition der Knanaya im Rahmen seiner Theorie über den Beginn der Christentumsgeschichte in Indien. Er beginnt sein Buch von 1904 mit der Überlegung, ob nun die Manichäer oder die syrischen Einwanderer des Jahres 345 das Christentum nach Indien gebracht haben könnten. Beides lehnt er ab, um dann dem Titel seines Buches vom 'Apostolic Origin' gerecht zu werden.<sup>179</sup>

Arbeiten, die sich ausführlicher mit den Knanaya befassen, sind für diese Untersuchung am interessantesten. Sie erkennen die Tradition der Knanaya an, sehen im Ursprung der Gemeinschaft eine historische Realität, ob nun nur im Kern der Geschichte oder in ihrer gesamten Darstellung.

Wie stellen diese Autoren, die den Knanaya einen festen Platz in der Kirchengeschichte Indiens einräumen, die Gemeinschaft und ihre historische wie gegenwärtige Bedeutung dar? Wieder lassen sich zwei voneinander zu unterscheidende Darstellungsweisen erkennen. Die eine sieht in den Vorfahren der Knanaya Händler, die aus wirtschaftlichen Interessen die Südwestküste Indiens anstrebten, oder Verfolgte des persischen Sassanidenkönigs Sapor II. oder beides zusammen.

Sie argumentieren mit pragmatischen Gründen. Die Knanaya hätten ihre Heimat aus Angst vor Verfolgung verlassen und von guten Handelsmöglichkeiten in Indien gewußt. Durch diese Handelsverbindungen hätten sie überhaupt von der Existenz einer christlichen Gemeinde an der indischen Südwestküste gewußt. Mingana hat diese Argumentation bevorzugt und vor allem westliche Autoren wie Brown und Neill sind ihm gefolgt. Neill schreibt: "The story of the strengthening

---

<sup>179</sup> A. Philipose, *The Apostolic Origin and Early History of the Syrian Church of Malabar*, London, 1904.

of the Indian Church by the coming of Thomas of Cana (or rather Knayil, the merchant) with a large number of immigrants from Jerusalem, Badhdad and Nineveh seems still to dwell in the uncertain land between history and fiction. The tale is told in a great many forms, and all existing accounts are of comparatively recent origin."<sup>180</sup> Über die Wahrscheinlichkeit der Verfolgung unter Sapor II. gelangt er zu dem Schluß: "Some have concluded that these refugees were the first Christians in Kerala. But this is not a necessary supposition. We may reckon with at least the possibility that there were in Kerala christians of earlier settlements, perhaps still belonging to the Bartholomew tradition. If Thomas of Cana had heard of the existence of these churches, this might be a powerful factor in directing his steps to that region of India."<sup>181</sup>

Die andere Autorengruppe betont den missionarischen Auftrag der Knanaya vor allem anderen oder sieht ihn überhaupt als einzigen Grund der Migration an. Die Knanaya werden als Retter und Bewahrer des Christentums in Indien vorgestellt. Die ansässigen Christen - die Existenz einer Christengemeinde vor der Ankunft der Knanaya wird gerade nicht geleugnet - erhalten die Rolle derer, die es zu retten gilt.

In ihren Darstellungen ist die Ansiedlung der Knanaya in Kerala rein religiös motiviert. Sie geschah, um das Christentum in Indien vor dem Untergang zu bewahren. Knanaya sind insofern 'Heilsbringer', denn nur mit ihrer Hilfe und durch ihr Vorbild, so sagen diese Autoren, konnte das Christentum in Indien überleben. Die indische Thomas-Tradition ist die Tradition der Knanaya. Mar Clemis schreibt: "These native Christians came to be known as Syrians only after the Syrian colonisation."<sup>182</sup>

Die Verfolgungs-Theorie wird darin stark in den bedeutungslosen Hintergrund gestellt<sup>183</sup> oder aber strikt abgelehnt: "To dishonour saviours as 'refugees' is to put it mildly, sheer ingratitude. To disfigure the Cananites who saved the Church from utter annihilation, as a set of fugitives seems shameful and barbarious!"<sup>184</sup>

Auch die Autoren, in deren Werken Knayi Thoma und seine Leute keine so herausragende Rolle spielen, erwähnen die Leistung des Händlers doch positiv. Perumalil und Hambye schreiben: "Thomas of Cana is reported in slightly

<sup>180</sup> Stephen Neill, *A History of Christianity in India*, Cambridge, 1984, 42.

<sup>181</sup> Ebd.

<sup>182</sup> Mar Clemis, nicht veröffentlichtes Manuskript, Kap. IV.

<sup>183</sup> Vgl. E.M. Philip, *The Indian Church of St. Thomas*, 73.

<sup>184</sup> Curien Cor Episcopa Kaniampampil, *The Syrian Orthodox Church in India*, Kottayam, 1989, 17.

different names and appears variously as a merchant, traveller and pilgrim. He and the Chaldaean Christians who came with him allegedly played a great role in the organization and building up of the Church and community of Cranganore. Many interesting stories are told about this man. Cranganore, which was previously a waste land, is said to have been transformed into a Christian city by him."<sup>185</sup>

Der soziale Status der Gemeinschaft bildet ein weiteres Thema der Literatur. Dabei sind historisches und aktuelles Bild nicht leicht auseinanderzuhalten. Noch stärker als in der Darstellung der Geschichte zeigt sich bei der Frage nach dem sozialen, auch dem kirchlich-religiösen Status der Knanaya die ablehnende oder aber anerkennende und damit die Gemeinschaft fördernde Haltung des jeweiligen Autors. An dieser Stelle will ich zwei Bücher erwähnen, die in den vierziger Jahren verfaßt wurden und deren Gegenstand die Stellung der Knanaya in der Kerala-Gesellschaft ist. 1940 schrieb der Knanaya Joseph Chazhikadan ein Buch, in dem er mit Hilfe der Bibel die Besonderheit der Knanaya begründet und festigt. Sein Buch wurde 1944 in Form einer Kampfschrift von Joseph Kurmankan beantwortet. Obwohl Chazhikadans Buch 1961 neu aufgelegt erschien sind beide Bücher unter den Christen Keralas kaum bekannt. Sie spielen in der heutigen Auseinandersetzung keine Rolle.<sup>186</sup>

Daß die Christen in zwei endogam lebende Gruppen getrennt sind, in *Vadakkumbhagam* und *Thekkumbhagam*, wird in der Literatur dem Kommen der Knanaya zugeschrieben. Durch diese Teilung ist auch die Stellung der Knanaya in der Gesellschaft bestimmt. Allgemein hat sich die Meinung durchgesetzt, daß die *Vadakkumbhagam* die Nachkommen der vom Apostel konvertierten Inder seien während die *Thekkumbhagam* oder Knanaya immer nur untereinander heirateten, also kein indisches Blut hätten. So beschreibt es etwa Cherian in Anlehnung an Philip.<sup>187</sup> Nun aber erwähnt eine der portugiesischen Quellen, Gouvea, daß Knayi Thoma zwei Frauen gehabt habe, eine rechtmäßige syrische Ehefrau und eine einheimische Nebenfrau. Der Umgang der Historiker mit dieser Information läßt sich nicht einer Typologie einordnen. Ganz offensichtlich verwirrt sie nur und gibt damit zu verschiedensten Auslegungen Anlaß. War die 'Konkubine' eine dhobi-Frau, aus der Kaste der Wäscherinnen oder muß sie nicht hochkastig gewesen sein, bedenkt man den hohen Status der Christen im Kerala dieser Zeit, so fragt

<sup>185</sup> H. C. Perumalil, E. R. Hambye, eds., *Christianity in India*, Alleppy, 1972, 26.

<sup>186</sup> Joseph Chazhikadan, *The History of the Suddists* (Malayalam), Kottayam, 1940, 2. Aufl. Kottayam, 1961; J. Kurmankan, *Southists and Northists* (Malayalam), Alleppey, 1944.

<sup>187</sup> C.V. Cherian, *A History of Christianity in Kerala*, Kottayam, 1973, 83.



etwa Brown im Anschluß an Fr. Monserrate.<sup>188</sup> Milne Rae überlegt, ob Knayi Thoma gleichzeitig oder nacheinander mit ihnen zusammen war.<sup>189</sup> Sofern diese Theorie Anklang findet behaupten Knanaya und 'Apostelchristen' gleichermaßen, die rechtmäßigen Nachkommen zu sein. Entsprechende Einstellungen findet sich in der Literatur.

Die Teilung in verschiedene Siedlungsgebiete im Norden und Süden der Stadt erklärt jedoch das Phänomen der Spaltung der Christen noch nicht, wie Brown anmerkt: "So this geographical factor does not explain the whole difference. The theory that the Northists are the descendants of converts, of St. Thomas or later evangelists, while the Southists are the more or less pure descendants of immigrants, is attractive."<sup>190</sup>

Ein anderes Kriterium macht eine typologische Einordnung sehr viel einfacher: die Zuordnung der indischen Christenheit zu einer kirchlichen Oberhoheit während der Jahrhunderte vor der Ankunft der Portugiesen. Die Literatur hält zwei Antworten bereit. Die syrisch-orthodoxe Kirche Keralas interpretiert das Kommen Knai Thomas als den Beginn der Beziehungen zwischen dem antiochenischen Patriarchat und Indien.<sup>191</sup> Alle katholischen Kirchengeschichtsschreiber dagegen bestehen auf der heute anerkannten Überzeugung, daß die frühe indische Kirche der ostsyrischen Kirche unterstand. Cherian schreibt: "That the Malabar Church came into contact with the Jacobite Church and its Patriarch only about the middle of the 17th century is the generally accepted view at present. Few modern historians believe that the connection goes back to the early centuries of the Christian era."<sup>192</sup>

Fr. Mundadan wird ein eigener Absatz gewidmet, denn in seinen letzten Schriften zu den Knanaya hat er eine eigene Theorie entwickelt, die doppelt interessant ist. Einmal natürlich ihres Inhaltes wegen, zum anderen ist aber besonders die Resonanz, die sie erfährt, zu erwähnen. Obwohl heftigster Protest seitens der Knanaya erwartet werden müßte, ist seit ihrer Veröffentlichung keine kritische Stimme laut geworden. Die Knanaya scheinen zu ignorieren, was der renommierte Historiker sagt. Bereits in einer Schrift von 1970<sup>193</sup> erwähnt,

<sup>188</sup> Leslie Brown, *The Indian Christians of St. Thomas: an Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge, 1982, 176.

<sup>189</sup> George Milne Rae, *The Syrian Church in India*, Edinburgh, 1892, 163.

<sup>190</sup> Brown, op. cit., 176.

<sup>191</sup> Vgl. A.K. Thomas, *The Christians of Kerala*, 33-38; Kaniampampil, *The Syrian Orthodox Church in India*, 23.

<sup>192</sup> Cherian, *A History of Christianity in India*, 78, Fußnote 78.

<sup>193</sup> Mathias Mundadan, *Sixteenth Century Traditions of the St. Thomas Christians*, Bangalore, 1970.

übernimmt er in seiner Kirchengeschichte Indiens fast wörtlich folgendes Zitat: "The origin of the division into two endogamous groups in the Thomas Christian community is repeatedly traced by tradition to the arrival in Kerala of Thomas Cana. In assigning the cause for that division, however, there is much controversy among the St Thomas Christians themselves, as questions of nobility and caste are involved in the matter."<sup>194</sup> Er deutet hier bereits an, was er in seinem Aufsatz anlässlich eines Jubiläums der katholischen Knanaya 1986 stärker ausführte: Fr. Mundadan trennt Ankunft und Auftrag des Thomas Cana von der Teilung der Christen Keralas in Northists und Southists. Darüber hinaus versieht er das Kommen einer großen Siedlergruppe von 400 Menschen mit einem dicken Fragezeichen. "It is quite likely that at least a few members of the East-Syrian clergy came to India with him. The possibility of a small or large colony of lay christians coming with him cannot be ruled out. But it would raise a number of questions, the answers to which are not easy to provide."<sup>195</sup>

Er argumentiert, daß die Hilfe Knai Thomas den indischen Christen aus der Krise herausgeholfen habe, und daß die mit Thomas Cana beginnende Beziehung der indischen Christen zur ostsyrischen Kirche ein wichtiges Ereignis gewesen sei. Die Teilung der indischen Christen in Apostelchristen und Knanaya ist ein in der Geschichte festgeschriebenes Faktum. Mundadan stellt es in eine Verbindung zur ostsyrischen Kirchenbeziehung.

Ist das Überleben der indischen christlichen Kirche durch den Bezug zur ostsyrischen gesichert, die Teilung der indischen Christen dieser 'neuen' Beziehung zugeschrieben, das Kommen einer ganzen Gruppe von Siedlern argumentativ in Frage gestellt, so ist letztenendes damit die gesamte Knanaya-Gemeinschaft in ihrer Existenzbegründung in Frage gestellt. Die von den Knanaya so betonte religiöse Bedeutung ihres Erscheinens in Indien, ihr Vorbildcharakter, all das ist genommen. Was bleibt, ist ein dem Kerala-Kastensystem entsprechendes und aus ihm entstandenes Gefüge. Derart direkt formuliert Fr. Mundadan natürlich nicht, aber diese Sicht ergibt sich folgerichtig aus seiner Argumentation.

Zum Abschluß seien zwei Autoren erwähnt, die sich nicht aus der Perspektive der kirchengeschichtlichen Disziplin äußern:

Shalva Weil, eine jüdische Theologin, kam während ihres Aufenthaltes in Cochin anlässlich einer vom Ökumenischen Rat der Kirchen angeregten Konferenz

<sup>194</sup> Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I, 95.

<sup>195</sup> Mathias Mundadan, "What the Leadership of Thomas Cana (and the People who Possibly Came with Him) Gave to the Early Christian Community in India", *Symposium*, n. pag.

in Kontakt mit den dort lebenden Juden. Ihre soziologische Studie vergleicht Geschichte und Riten der Cochin-Juden mit denen der Knanaya. Aus den Gemeinsamkeiten schließt sie auf Art und Gestalt einer aktiven Integration beider Gruppen in die Kerala-Gesellschaft.<sup>196</sup>

Richard M. Swiderski ist ein amerikanischer Anthropologe. Was er zunächst in einem Aufsatz über die Christen Keralas zusammenstellt, wird 1988 in einem Buch über die Knanaya spezifiziert.

Ausgangspunkt seiner Studien ist die wahrscheinlich von Mundadan übernommene, zumindest mit ihm geteilte Überzeugung, daß die Teilung der Christen in *Vadakkumbhagam* und *Thekkumbhagam* von der Einwanderung der Knanaya im vierten Jahrhundert zu trennen ist. Über 178 Buchseiten handelt er von Geschichte, Brauchtum und sozialem Leben der Knanaya. Dabei gerät ihm das Selbstbewußtsein der Knanaya zum eigentlichen Thema, das er in spürbar sarkastischem Unterton zu seiner persönlichen Überzeugung, daß die Gemeinschaft nämlich keine historische Grundlage habe, kontrastiert.<sup>197</sup>

Zwei Trends lassen sich in der von Knanaya selbst veröffentlichten Literatur erkennen. Zur Selbstdarstellung verwenden sie den Namen Knanaya. Sie lösen sich von der Trennung in Northists und Southists.

"Thus the glorious halo that surrounds the historical titles and the imperishable memories which they conjure and solemnize, have not been able to efface by either time or communal hatred. And the members of both divisions are careful in not using these titles for common use to identify them. The Suddhists are now known as Knanites, and are called as such by others."<sup>198</sup>

Der Name Southist steht und wird verstanden in Verbindung mit dem Namen Northist. 'Knanaya' dagegen ist eine Bezeichnung, die einzigartig ist, zu der keine Entsprechung gehört, die ohne einen Gegenpart oder auch eine Parallele sinnvoll ist. Das Volk und die Kirchen der Knanaya sind eine eigenständige und völlig unabhängige Größe. Historiker und Soziologen haben aufgezeigt, daß Southist-Northist eine Gruppenbildung beschreibt, die es unter *Nambuthiri*-Brahmanen wie

<sup>196</sup> S. Weil, "Symmetry between Christians and Jews in India. The Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala", *Indian Sociology* (NS), Vol. 16, No. 2, 1982, 175-196.

<sup>197</sup> Richard M. Swiderski, *The Blood Weddings*, Madras, 1988; ders., "Northists and Southists: a Folklore of Kerala Christians", *Asian Folk Studies*, 47, No. 1, 1988, 73-92.

<sup>198</sup> Mar Clemis, nicht veröffentlichtes Manuskript, Kap. X.

der Kaste der *Ilava* in Kerala gibt.<sup>199</sup> Knanaya bewegen sich weg vom Image einer in das Kerala-Kastensystem passenden Gruppe.

Ein weiterer Trend erscheint vor allem in den Arbeiten von Jacob Kollaparambil. Er gliedert die Geschichte der Knanaya in Indien so selbstverständlich in die Kirchengeschichte Indiens ein, daß sich schwerlich ein Zweifel aussprechen läßt. Die historische Tatsache einer Migration stellt er unter die Autorität der Kirchengeschichtsschreibung, schreibt etwa: "According to the generally accepted tradition ...",<sup>200</sup> oder: "The Malabar tradition attributes a pastoral and missionary goal to the Knanaya immigration."<sup>201</sup> Sind die Knanaya mit ihrer Geschichte erst einmal dergestalt in den Kirchengeschichtswerken vertreten, wird es zunehmend schwieriger werden, Zweifel an diesen Ursprüngen auszusprechen und damit ihre Existenzbegründung anzugreifen.

Daß Apostel und syrischer Kaufmann Thomas heißen, ist für die Knanaya kein Problem. Gelegentliche Verwechslungen der beiden Personen nehmen sie gern in Kauf. "This Knaye Thomas or Thomas of Cana and his following evidently made a deep impression on the popular imagination in Malabar. To him has even been ascribed the origin and not merely the reinforcement of the colony; and some authors have supposed that it was by confounding this Thomas with the apostle that the date of the origin of the Church has been thrown so far back as the first century - a supposition as inconsistent with history as the legend which it is intended to explain."<sup>202</sup>

Die Persönlichkeiten verschwimmen gelegentlich ineinander - auch im Gespräch. Dieses Verwischen beider Charaktere vereinfacht zwei zu unterscheidende Entwicklungen. Einerseits wird die Bedeutung des Apostels geringer angesehen oder gar angezweifelt. Ein katholischer Knanaya-Priester in einem Dorf nahe Piravam sagte im Interview:

"We are remembering Knai Thoma as the cause and beginning of the Knanaya-community in Kerala. Whether there have been Christians before him in India is a question of discussion. Knai Thoma's coming is a matter of truth."

Die Bedeutung der Christen vor der Ankunft der Knanaya verfällt in dieser Darstellung. Christentum in Indien scheint seinen 'richtigen' Beginn erst mit

---

<sup>199</sup> Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*, 176.

<sup>200</sup> Kollaparambil, *The Babylonian Origin...*, XXIII.

<sup>201</sup> Kollaparambil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, iii.

<sup>202</sup> Rae, *The Syrian Church in India*, 163.

ihrem Kommen zu nehmen. Zugleich - und hier liegt ein weiterer Trend - wird es im Durcheinanderbringen und Verwechseln der beiden Thomas einfacher, auch Knai Thoma - wie den Apostel - zu einem Heiligen zu machen.

#### **7.4. Rezeption in Laienkreisen**

Knanaya sind stolz auf die mündliche Überlieferung ihrer Geschichte. Was sie allerdings darunter verstehen ist nicht mit der 'mündlichen Überlieferung' schriftloser Kulturen zu verwechseln. Sicher wurde die Ursprungsgeschichte einmal nur durch das Erzählen und den Gesang vermittelt. Vielleicht hatten beide Arten der Präsentation ihren festen Sitz im Leben, etwa ausschließlich während der Hochzeitsfeiern, und durften nur von bestimmten Personen eines entsprechenden Status innerhalb der Gemeinschaft präsentiert werden. Es ist wahrscheinlich und in gewissem Maße aus den Handlungen des Hochzeitsritus zu erschließen, daß die Überlieferung der Knanaya-Geschichte vor der Verschriftlichung des Mythos in dieser Form weitergegeben wurde. Christen wie Hindu legten keinen großen Wert auf schriftliche Dokumente, es gibt keinerlei Textmaterial über die ersten Jahrhunderte.<sup>203</sup> "There is no doubt that the ancient Christian community possessed a rich tradition. But the records available today of this tradition relate to the period from the 16th century onwards."<sup>204</sup> Eine schriftliche Erschließung der Thomas-Christen und damit auch der Knanaya begann erst durch die Portugiesen.

Wenn zeitgenössische Knanaya auf ihre mündliche Tradition als Hauptquelle ihres geschichtlichen Wissens hinweisen, so ist darin eine Mischung aus mündlicher Überlieferung und Informationen aus schriftlichen Quellen zu sehen. Eine Eigenständigkeit des Mündlichen ist längst nicht mehr gegeben. Alles, was Knanaya berichten, läßt sich auf eine mittlerweile im Textdokument fixierte Quelle zurückführen. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß der Verschriftlichungsprozeß selbst, im 16. Jahrhundert beginnend, eine relativ späte Erscheinung ist und alle dokumentierten Informationen auf bis dahin der Tradition entsprechend wohl mündlich übermitteltem Wissen beruhen.

Die größte Gefahr für die religiöse Überlieferung der Knanaya liegt heute in der von den Spezialisten behaupteten und eingeforderten wissenschaftlich nachprüfbaren Historizität der Geschichte. Die Einordnung in einen chronologischen Rahmen und die darin enthaltene Absicherung der Erzählung als 'historische Wirklichkeit' bewirkt die Übernahme der Geschichte durch die Spezialisten. Viele Laien sind verunsichert, sie gehen nicht mehr unbefangen mit ihrer Überlieferung um.

---

<sup>203</sup> Vgl. S. 86.

<sup>204</sup> Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I, 3.

Ohne Zweifel bemühen sich die Knanaya um ein Ideal in der Vorstellung ihres *Samudayam*. Mündliche Tradierung des Wissens der Väter und die in den Hochzeitsfeiern gelebte Geschichte geben sie als die wichtigsten Quellen an, aus denen sie ihre Identität schöpfen. Knanaya erzählen gern. Besonders Mitglieder der jakobitischen Gruppe zeigen keinerlei Zurückhaltung, wenn sie nach ihrer Gemeinschaft gefragt werden. Jeder einzelne gestaltet den Mythos aus den Erzählungen anderer, einem Pool an schriftlich fixiertem Wissen, aus eigenen Überzeugungen und für richtig empfundenen Verknüpfungen und Gewichtungen des Informationsmaterials. Den Laien fehlt jedoch häufig ein kritisches Bewußtsein im Umgang mit den zur Verfügung gestellten Texten; sie übernehmen häufig das Wissen der Spezialisten.

Der Umgang der Historiker mit der Knanaya-Ursprungsgeschichte ist zunächst gänzlich zu unterscheiden von dem der Laien. Während die Laien die Geschichte erzählen und die Riten zur Vergegenwärtigung der vergangenen Zeiten zelebrieren, beschäftigen sich die wissenschaftlich arbeitenden Kirchengeschichtler auf sehr viel abstrakterer Ebene, in der Theorie, damit. Sie reflektieren Geschichte. Sie sammeln Quellentexte, prüfen ihre Relevanz, interpretieren sie und halten ihre Ergebnisse schließlich schriftlich fest. Sie schaffen selbst neue Quellen wie etwa die von Kollaparambil veröffentlichte Analyse der Herkunft der Knanaya, die nach einem Forschungsaufenthalt im Irak 1990 erstellt wurde.<sup>205</sup> Der bewußte Umgang der Historiker mit Geschichte, die Betonung der kognitiven gegenüber den emotionalen Aspekten der Mythenbetrachtung, verändert die Qualität der Geschichte. Sie wird historisiert, in einen wissenschaftlichen Rahmen eingepaßt und von dem Moment an - zumindest von den Spezialisten - auch in diesem Kontext wahrgenommen. Als wissenschaftlich bearbeitete Geschichte erhält sie ein Eigengewicht, das die mythische Geschichte in dieser Art nicht hatte. Der Mythos lebt jedoch in der Verbindung von Form und Botschaft. Die Historisierung des Mythos im Prozeß der Verschriftlichung rückt die Geschichte als solche, die Form ist, in den Mittelpunkt. Die Botschaft wird an den Rand gedrängt und verflacht. Dabei verändert sich der Mythos im ganzen. Durch die Verwandlung seiner Form in Inhalt und durch seine Bearbeitung als historisches Phänomen wird er aus dem Bereich mythischen Wissens herausgenommen.

Die Arbeiten der Knanaya-Historiker zeigen, daß diese nicht frei von mythischem Denken sind. Ihr Geschichtsverständnis bewegt sich zwischen zwei verschiedenen Systemen der Erfahrung und des Verstehens von Wirklichkeit. Die

---

<sup>205</sup> Vgl. S. 101-103.

Philosophie konstatiert: "Der Mythos besitzt eine der Wissenschaft durchaus ebenbürtige Rationalität, sofern er ein Erfahrungssystem vermittelt, empirische Begründungen liefert, mit intersubjektiv erfaßbaren Begriffen arbeitet und damit schließlich zu logischen Schlußfolgerungen fähig ist. Der Mensch hat immer gleich gut gedacht, nur die Inhalte und Randbedingungen seines Denkens haben sich geändert. Rationalität ist etwas Formales, das sich an verschiedenen Inhalten (zum Beispiel mythischen und wissenschaftlichen) betätigen kann. Entsprechend gibt es ebenso wenig rationale Einwände gegen das Mythische wie gegen das Wissenschaftliche im allgemeinen; alle besonderen Einwände solcher Art können immer nur immanente sein, stehen also immer schon auf dem Boden der mythischen oder wissenschaftlichen Ontologie."<sup>206</sup>

Wenn Mar Clemis schreibt: "The Syrian Colonisation is not a mere legend but a historical fact", so ist er bemüht, den für die historische Wissenschaft interessanten Kern der Ursprungsgeschichte im Bereich rationaler Erkenntnis abzusichern. Es ist eine weitere Folge der Verschriftlichung einer Kultur, daß das Historische einen höheren Stellenwert erlangt. Das heißt, die wissenschaftliche Ontologie wird, obwohl gleichwertig, der mythischen vorgezogen. Mar Clemis rettet die 345-Geschichte aus der Unsicherheit bloßer Legende in die vermeintliche Gewißheit historischer Fakten. Zumindest behauptet er es, denn tatsächlich ist und bleibt seine Aussage wissenschaftlich nicht nachprüfbar. Für ihn aber ist sie eine 'Wirklichkeit', eine historische Tatsache. Und für die Gläubigen seiner Kirche um so mehr, wenn der religiöse Spezialist, das kirchliche Oberhaupt, eine so gewisse Vorgabe anbietet.

Knanaya-Historiker bewegen sich durch ihren Glauben und in der Verpflichtung gegenüber ihren Kirchen in beiden Erkenntnis-Systemen.<sup>207</sup> Aus der Ursprungsgeschichte der nach Indien kommenden Vorväter und den Ereignissen um die Koonan-Kurisu-Revolution komponieren sie ein Mythenganzes, in dem das konfessionsbedingte Glaubensbekenntnis zur entscheidenden Aussage wird.

Daß die Geschichte in ihrer mündlichen Vermittlung sehr flexibel ist, ist offenkundig. Aber auch die Kirchengeschichtsschreibung zeigt, daß die Überlieferung kein fertiges Schriftstück ist. So lange sie lebt, wird sie keinen Abschluß finden, wird sie ergänzbar sein und selbst in ihrem Ursprung veränderbar bleiben. Die Kirchengeschichtler arbeiten, bewußt oder unbewußt, an

---

<sup>206</sup> Kurt Hübner, "Mythos, philosophisch", *TRE*, Bd. 23, Berlin, 1994, 604.

<sup>207</sup> Eine theologische Ausbildung erhält in Indien nur, wer einer Kirche angehört. Die Kirchen unterstützen die Studenten durch Stipendien. Die Bindung an die Kirche und die jeweilige Gemeinde bleibt während des gesamten Studiums fest erhalten.



diesem Mythos mit. Es ist dabei ohne Belang, ob sie sich auf dem Feld objektiv-rationaler Wissenschaftlichkeit bewegen, ob sie alle ihnen bekannten Überlieferungen um der Vollständigkeit willen zusammentragen oder Texte auswählen und zu einem Ganzen zusammenstellen. Es spielt nicht einmal eine große Rolle, ob sie sich einer Deutung der Texte enthalten oder ihre Interpretationen offen zum Ausdruck bringen. Jede Information und jede Meinung gibt neue Ansatzpunkte zur Mythengestaltung. Mit den Aufsätzen oder Büchern, die entstehen, leben die Knanaya. Sie unterscheiden nicht in mythische und historische Wirklichkeit. Lokaltraditionen, Lieder, Berichte, Kupferplatten - alles verschmilzt ununterscheidbar zu einem Bild. Alle Quellen haben dabei dieselbe Autorität. Neue Informationen werden - je einprägsamer um so dauerhafter - in das Bild integriert. Dabei gehen die Laien sehr selbstbewußt vor, sie wählen aus oder weisen zurück. Sofern sie die wissenschaftliche Umgangsweise mit der Geschichte nicht verunsichert hat, so daß sie sich jeglicher Aussage über ihre Überlieferung enthalten, sind sie nach wie vor einem Wirklichkeitsverständnis verhaftet geblieben, das auf ihrem Glauben an den *Samudayam* und ihre Kirche basiert. Wissenschaftlich fundiertes und nachprüfbares Wissen betrachten sie aus einer 'unkritischen' Perspektive und übernehmen die für ihr Geschichtsbild relevanten Informationen in ihre jeweilige Version.

Nicht immer übernehmen die Laien einfach, was ihnen gefällt bzw. weisen zurück und vergessen, was nicht in ihr Bild paßt. Nach der Veröffentlichung der Schrift 'Symposium on Knanites' strengte der Rechtsanwalt James Mackil aus Kottayam einen Prozeß gegen Jacob Kollaparambil an. In den von ihm aufgeführten Quellentexten hatte Mackil die Geschichtsversion gefunden, nach der Knai Thoma zwei Frauen bzw. eine Zweitfrau aus der Kaste der Nayar aufgenommen habe.<sup>208</sup> Kollaparambil verteidigte seine Arbeit als Wissenschaftler, die die Publikation des Textes der Vollständigkeit halber geboten hätte. In einem Gespräch zeigte er sich hilflos gegenüber den Anschuldigungen Herrn Mackils. Dieser strengte einen Prozeß an, verlangte eine öffentliche Richtigstellung, auch von seiten des Herausgebers des Symposiums und sogar des Bischofs, und veröffentlichte zwei weitere Briefe an Kollaparambil, in denen er, wie er sagte, aus Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Volk der Knanaya argumentierte.

Die heilige Geschichte bewahrt auf diese Weise ihre Fähigkeit, über sich hinauszuwachsen. Das ist da stärker der Fall, wo den Menschen Gelegenheit und Raum gegeben wird, sie flexibel zu gestalten und wo man ihnen gestattet, in der Ausgestaltung der Form eine Botschaft zu formulieren. Der Mythos verliert seine

---

<sup>208</sup> Die Auseinandersetzung wird in Kapitel 13.1 ausführlich dargelegt.

Lebendigkeit, wo die Form zum Inhalt wird, indem man die Geschichte in einen wissenschaftlich diskutierten chronologischen Rahmen steckt, um sie darin abzusichern. Unter den katholischen Knanaya, deren religiöse Spezialisten viel an der Erforschung der Geschichte der Gemeinschaft arbeiten, fand ich verhältnismäßig wenige Laien, die bereit und in der Lage waren, zu erzählen. Dafür wurde ich häufiger an Vellian und Kollaparambil verwiesen. Das religiöse Oberhaupt der orthodoxen Knanaya dagegen erlaubt es, daß sich historische und mythische Wirklichkeit vermischen. Fast jeder Gesprächspartner konfrontierte mich hier mit seiner Geschichtsfassung, mit biblischen Parallelen und weiterführenden persönlichen Gedanken. Den syrisch-orthodoxen Knanaya stehen längst nicht in demselben Umfang Informationsmaterialien zur Verfügung wie dem katholischen Zweig. Sie sind auch heute stärker auf die Erzählung der Geschichte angewiesen. Für die katholische Fraktion ermöglicht vor allem Fr. Vellian einen leichten Zugang zu Texten über den Knanaya-Samudhayam. Er erreicht Schulkinder mit seinem 1991 veröffentlichten Buch 'Thanimayil'<sup>209</sup> Für die Jugend benutzte er das Medium Film für die Aufnahme einer Hochzeitsfeier sowie Tonbandaufnahmen der Knanaya-Lieder. Viele seiner Veröffentlichungen über Knanaya sind für ein Laienpublikum konzipiert, leicht verständlich und einfach zu erhalten.

Im Prozeß der Überlieferung der Knanaya-Geschichte entstehen Konstante und Variable. Konstante sind die Informationen, die besonders eingängig sind und jene, die außergewöhnlich erscheinen, die Vision des Bischofs etwa. Interessanterweise fehlen die mündlich überlieferten Quellen in keiner Kirchengeschichte Keralas. Ihre Lebendigkeit bewirkt durch ständige Benutzung einen Wert, der ihre Stellung in der Literatur nicht mehr anzweifeln läßt. Variabel sind Namen und Zahlen. Manches rückt so sehr an den Rand, daß es vergessen scheint, wie etwa die Namen der sieben Stämme, deren Nachkommen die Knanaya zu sein behaupten. Jeder Aspekt der Tradition, der zur Zeit keine Rolle spielt, kann wiederbelebt und in den Mittelpunkt gestellt werden, wenn das erforderlich oder gewünscht wird. Häufig fragten meine Gastgeber während des Abendessens, was ich während des Tages über ihre Gemeinschaft in Erfahrung gebracht und 'gelernt' hätte. Meine Antworten brachten ihnen mitunter neue Informationen und wurden heftig diskutiert. Sicher sind sie nicht auf den Familienkreis beschränkt geblieben, sondern haben Unterhaltungsstoff für weitere Gespräche geliefert und das ein oder andere Geschichtsbild modifiziert.

---

<sup>209</sup> Jacob Vellian, S. K. Vempenny, eds., *Thanimayil* (Malayalam, Übersetzung: Ein Volk mit Identität), Kottayam, 1991.

Der Lesende erschafft im Lesen, der Erzählende im Erzählen die Geschichte neu. Sein Bild wird ergänzt und differenziert. Sein Verständnis ist unter Umständen interessengeleitet oder durch einen spezifischen Hintergrund vorgeprägt. Knanaya sind stolz und weisen zurück, was diesen Stolz verletzt.

Die Knanaya-Spezialisten verfolgen das Ziel, den Mythos zu bewahren. Sie steuern, was an das Volk weitergeleitet wird und wie. Keiner der Wissenschaftler fragt laut nach einer den Knanaya eigenen Sprache, die doch wenigstens in Bruchstücken, vereinzelt Termini etwa der Hochzeits-Liturgie erhalten sein müßte. Die Spezialisten schweigen ebenfalls über den Zeitraum zwischen den portugiesischen Berichten des 16. und 17. Jahrhunderts und dem belegten Neuaufkommen des *Samudayam* gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Für die Zwischenzeit weist kein Ereignis, auch nicht der Name eines Bischofs, auf die Existenz der Knanaya hin. In der Überlieferung kommen diese Jahrhunderte nicht vor, die Knanaya-Gemeinschaft versinkt im Dunkel. Auf Mundadans letztendliche Infragestellung der Knanaya als Retter der indischen Christen des 4. Jahrhunderts sollte man heftigste Reaktionen erwarten. Ich habe weder eine schriftliche Antwort gefunden noch wurde ein Kommentar in einem Gespräch mit Knanaya-Historikern formuliert. Vermutlich soll sie einfach vergessen werden.

Die Gestaltung des Mythos dient der Verfestigung eines Idealbildes. Sie ist aber auch für eine ständige Anpassung an die Moderne nötig. So erbringt der Anspruch der Wissenschaftlichkeit gelegentlich kuriose Ergebnisse, wie eine neue Erklärung der Begründung der Gemeinschaft aus der Feder eines interessierten Laien. Als auslösendes Moment für die Migration im Jahr 345 setzt er neben die Vision des Bischofs die Überzeugung, Knai Thoma habe am Konzil zu Nicea 325 teilgenommen und dort seine Order erhalten, die Christen in Indien zu besuchen, um einen Bericht über die Lage dort geben und entsprechende Schritte einleiten zu können.<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> James Mackil, "Impact of Knanites on Malabar Church", *Symposium*, n. pag.

## 8. Wandel der religiösen Praxis

### 8.1. Das Hochzeitsritual in der Gegenwart

Knanaya-Hochzeitsfeiern dauern heute höchstens zwei Tage. Wer eine vermeintlich vollständige Feier möchte, zelebriert die Riten des Vorabends der kirchlichen Trauung. Symbole und Gesten des Zusammenschlusses der beiden Familien, die die Tage nach der kirchlichen Trauung kennzeichnen, sind aus dem Bewußtsein der Knanaya verschwunden.

Die Vorbereitung von Braut und Bräutigam am Vorabend durch rituelles Bad, symbolisches Füttern mit süßem Reis, durch den Segen der Eltern und Lehrer, sind erhalten. Die Lieder werden gesungen oder vom Band gespielt. Der Tag der Eheschließung selbst steht im Zeichen des kirchlichen Gottesdienstes. Im Anschluß an den priesterlichen Segen beschließt ein Empfang mit üppigem Mahl für alle Gäste die Knanaya-Hochzeitsfeier. Wer an der Tradition festhält, wird vor dem gemeinsamen Essen Geschenke tauschen. Dabei sind alle Mitglieder der Eltern- und Großelterngeneration beider Familien beteiligt.

Das ursprünglich acht Tage dauernde Hochzeitsritual der Knanaya hat eine starke Verkürzung erfahren. Was früher Wochen ritueller Vorbereitung bedurfte, kann heute auf den einen Tag der kirchlichen Trauung zusammengeschmolzen werden. Dabei verliert die Ehe nicht ihren Stellenwert in der Gemeinschaft. Wie in der gesamten Kerala-Gesellschaft bildet sie die einzig geduldete Form des Zusammenlebens von Frau und Mann. Auch ist die Ehe nach wie vor auf Familie ausgerichtet, d.h. sie hat, nicht nur in den christlichen Gesellschaftsteilen, den Zweck, Nachkommen zu zeugen. Eine Frau ist über ihre Kinder oder eher noch über ihre Söhne legitimiert und berechtigt, die materielle Versorgung durch ihren Mann in Anspruch zu nehmen. Aber auch Mädchen und jungen Frauen werden heute, sofern ihre Eltern die finanziellen Mittel dazu aufbringen können, bessere Schul- und Berufsausbildungen zuteil. Eine Familie, die Heiratsgesuche für ihren Sohn auswählt, achtet nunmehr auch auf die beruflichen Fähigkeiten einer jungen Frau. Dieses relativ neue, im Verlauf dieses Jahrhunderts entwickelte Interesse hat das Heiratsverhalten grundlegend gewandelt.<sup>211</sup> Im Alter von zwanzig Jahren soll eine Frau, so sagen Knanaya, spätestens verlobt sein. Die Ehe kann später,

---

<sup>211</sup> L. K Anantha Krishna Iyer schreibt in seinem 1926 erschienen Buch von einem zu dieser Zeit gemachten Vorschlag, das Alter von 7 und 10 auf 12 bzw. 16 für Mädchen und Jungen heraufzusetzen. Die Briten haben sich im letzten Jahrhundert gegen die Praxis der Kinderehe ausgesprochen und sie geächtet.

etwa nach dem Abschluß einer Ausbildung, geschlossen werden. Für Männer gibt es diesbezüglich kein zeitliches Limit mehr, aber auch hier bevorzugen es Knanaya, mit der Verlobung innerhalb einer Altersgrenze von fünfundzwanzig Jahren zu bleiben. Die Verlobung ist zur 'Quasi-Ehe' geworden, das Eheversprechen ist darin fixiert. Das Paar kann nun nicht etwa zusammen leben, Funktion ist vielmehr, eine im Sinn der Gemeinschaft getroffene Partnerwahl zu garantieren. Die Zeit zwischen Verlobung und Hochzeit gibt beiden zu Verheiratenden Gelegenheit, einander kennenzulernen. Es käme sogar vor, berichteten Knanaya, daß eine Ehe nicht zustandekomme, da beide Partner während dieser Zeit eine starke Abneigung gegeneinander entdeckt oder entwickelt hätten.

Die Verlobung hat ihren traditionellen Stellenwert als Markierung des Beginns einer neuen Beziehung zwischen zwei Familien eingebüßt. Zwischen Verlobung und Hochzeitsfeier liegen nicht mehr fünf Wochen, sondern Monate oder mitunter Jahre. Damit hat auch das Aushandeln und Übergeben der Mitgift seinen formellen Rahmen verloren. Noch immer wird zwischen den beiden Familien eine Mitgift ausgehandelt, aber die Verhandlungen geschehen in aller Stille. Auch die Kirchen erhalten noch immer ihren Anteil daran, einen religiös-rituellen Rahmen für die Übergabe lehnen sie jedoch ab. Die Beträge in den Büchern der Kirchen zu führen, was noch zu Anfang des Jahrhunderts üblich war, ist heute rechtlich unter Strafe gestellt. Lediglich die Yakoba haben den Ritus des Handschlags der väterlichen Onkel des Brautpaares zur Verlobung in der Kirche beibehalten. Die katholische Kirche lehnte dies in einer Direktive von 1968 ab.<sup>212</sup>

Die Generation der heute Sechzig- bis Siebzigerjährigen erinnert sich noch an den Brauch, Horoskope für das Brautpaar erstellen zu lassen, sobald sich ein positives Ende der Verhandlungen anbahnte. Auch hier hat die Kirche direkten und massiven Einfluß ausgeübt. Schon die Synode von Diamper hatte astrologische Schicksalsberechnungen als heidnisch gebannt. Ihr Überleben trotz aller Ablehnung der Kirchenobrigkeit gibt einigen Aufschluß über die Überlebenskraft traditionell fest eingesetzter religiöser Praktiken. Heute wird das Erstellen von Horoskopen belächelt oder als 'abergläubisch' verpönt.

Die Feier selbst ist den Moden der Moderne unterworfen. Die Vorabendzeremonie um die Person der Braut deutet das Applizieren des *mylanchi* nurmehr an. Die Funktion des Rituals ist einem Schönheitsideal gewichen. Kunstvoll gestaltete Farbornamente an Händen und selten nur noch Füßen werden heute in 'beauty-parlours' von Spezialistinnen aufgetragen.

---

<sup>212</sup> Vellian, *Crown, Veil, Cross*, 32.

Die Zeit der ersten Rasur des Bräutigams ist im Alter von zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren längst vorüber. Sein Eintritt in das Erwachsenenleben wird nicht mehr durch seine Eheschließung als vielmehr durch seinen Erfolg im Berufsleben bestimmt. Die Vorabendrasur wie das anschließende Bad stehen im Zeichen des Amusements aller daran Beteiligten.

Von den Kürzungen werden die Berufsstände der Frisöre, Goldschmiede und Sänger betroffen. Die Rasur des Bräutigams führt ein naher männlicher Verwandter durch, einen Frisör lädt dazu niemand mehr ein. Den *tali* oder gelegentlich auch Eheringe kaufen die Familien im Juweliergeschäft. Er muß nicht mehr angefertigt und gebracht werden. Ganz im Aussterben begriffen ist der Stand der *Panan*-Sänger. Keiner meiner Interviewpartner erinnerte sich, einen *Panan* zu einer Hochzeit gesehen und gehört zu haben. Von ihren Diensten und Privilegien weiß die Knanaya-Jugend nichts mehr.

Schließlich zeigt nicht nur der Ausschluß von *Panan*, Goldschmied und Frisör den Wandel der sozialen Funktion der Knanaya-Hochzeiten. Ihren öffentlichen Teil der Prozession haben sie völlig aufgegeben. Von den im Ritual der Hochzeit ausgedrückten Beziehungen zu anderen Gesellschaftsgruppen, von einer Verantwortung für diese sogar, haben sich Knanaya in den privaten Bereich ihres *Samudayam* zurückgezogen. In einigen Hochzeitsfeiern wird das Paar von dem *'nada-nada-Ruf'* einer Gruppe Jugendlicher begleitet, wenn es sich nach der kirchlichen Trauung seinen Weg durch die Menge vor der Kirche zum Gemeindesaal oder zum wartenden Auto bahnt. Der Ruf wie das Aufspannen bunter Schirme erzeugen allgemeine Belustigung.

Der Prozeß des Wandels erfaßt den einzelnen in seiner individuellen Frömmigkeit und über die Rolle, die ihm im Ritual zukommt, das harmonische Ineinander der gesamten Gemeinschaft. Die extreme Verkürzung bewirkt, daß viele Gesten und Handlungen der Hochzeitszeremonie einfach wegfallen. Die Bedeutung der beiden Familienvertreter als Leiter und Garanten der guten Durchführung des gesamten Aktes ist gänzlich in Vergessenheit geraten. Einige Knanaya der älteren Generation kennen noch die Aufgaben diverser Beteiligten und beschreiben Teile einzelner Riten. Die Vorabendfeiern werden dabei wesentlich genauer erinnert als die Zusammenkünfte, die die Tage nach dem Trauungsakt markieren. Letztere sind völlig vergessen. Einzelne Teile dieser Feiern wie der Geschenketausch sind herausgenommen und wurden in den Rahmen des Empfanges nach der kirchlichen Trauung plaziert. Die getrennten Vorabendfeiern dagegen haben einen hohen Rang und große Bedeutung gewonnen. Sie stehen nun für das ganz besondere und die Knanaya aus der

Gemeinschaft aller Thomas-Christen heraushebende Hochzeitsbrauchtum. Die Tatsache, daß sie nur Teil eines Ritualkörpers sind, dem andere Riten entsprechen, der geradezu der Beantwortung durch andere Riten bedarf, entfremdet den einzelnen zunehmend vom Sinn, den eine Knanaya-Hochzeitsfeier verkörpert und vermittelt. Die Jungen kennen keine der Bedeutungen mehr. Sie akzeptieren die Durchführung der heiligen Gesten und Handlungen, wenn Eltern- und Großelterngeneration darauf bestehen. Dabei sind sie nicht unbedingt desinteressiert, vielmehr ist zu spüren, daß die ausgeführten Riten sie anrühren. Viele Jugendliche baten mich, meine Arbeit ins Englische zu übersetzen, damit sie etwas über ihre Traditionen erfahren könnten. Das Vergessen verläuft schleichend, jedoch sind auch die Alten heute schon zu einem großen Teil vom Wissen der Vätertraditionen abgeschnitten.

Religiöser Wandel ist ein fließender, immerwährender Prozeß. Er ist an soziale und historische Veränderungen des Umfeldes einer Religion gebunden. Die Herausforderungen der Moderne stellen ihn unter den Einfluß der Globalisierung, weltweiter wirtschaftlicher wie wissenschaftlicher Interdependenzen. Knanaya sind als Teil der Kerala-Gesellschaft dem allgemeinen Wandel ausgesetzt. Sie waren es immer. Der Mythos beschreibt den Stolz über die perfekte Anpassungsgabe der Migrantengruppe. Er reflektiert ihre Einbindung in den indisch-hinduistischen Kontext in seinen historischen Veränderungen.

Das Christentum ist im Gewand römisch-katholischer Frömmigkeit seit seinem Auftreten in Kerala ein entscheidender Faktor des Wandels gewesen. Die Kirche hat in das Leben der Knanaya-Gemeinschaft wie aller Thomaschristen mit der Synode von Diamper direkt eingegriffen und neue Vorgaben gemacht. Viele von den Hindu Nachbarn übernommene religiöse Praktiken wie das Erstellen von Horoskopen wurde den Christengemeinden unumwunden verboten. Die Ehe wurde ein Sakrament, auch für die später zur syrisch-orthodoxen Kirche wechselnden *Puthencoor*. Sie unterstand damit und untersteht heute dem von einem Priester zu vermittelnden religiösen Akt. Die Kirchen geben ihre respektiven Liturgien für die kirchliche Eheschließung vor. Sie verschieben durch die von ihnen vorgenommene Betonung des kirchlichen Zeremoniells die Gewichtung von den Hausriten in ihre Domäne. Dabei arbeitet der gesellschaftliche Wandel ihnen zu. Das langsame aber stetige Verflachen der traditionellen Bedeutungen ritueller Hochzeitsfeiern, wie sie vor allem in der Verkürzung des mehrwöchigen Aktes deutlich zutage tritt, rückt die Kirchen in den Mittelpunkt. Knanaya heiraten heute mit vollem Konsens ihrer Kirchen und in

Übereinstimmung mit dem vom Westen vorgegebenen, 'traditionellen' Hochzeitsverständnis.

Der Einfluß der Moderne ist stark. Er kommt in Form neuer Medien wie der Tonbandaufnahmen der Knanaya-Gesänge. Er drückt sich in Zeitgeist-Moden aus, etwa in der Wahl des Hochzeitssari oder bei der Gestaltung des Empfanges. Die Mode bestimmt nun und ersetzt die religiöse Bedeutung etwa der *mylanchi*-Dekoration, indem sie die Inhalte einem neuen Interesse zuführt. Die Vorgaben dafür kommen vor allem aus den Vereinigten Staaten von Amerika und aus Europa. Dort lebende Knanaya gewinnen unter den in Indien bleibenden Familienmitgliedern Vorbildcharakter. Was immer sie an Modeerscheinungen mitbringen, wird zu Hause als wertvoll aufgenommen. Darin liegen nicht nur Veränderungen für die Hochzeitsfeier. Der Wandel, der sich aus dem zunehmenden Erstarren westlicher Wertmaßstäbe und Ideale ergibt, erfaßt nach und nach die gesamte Lebenseinstellung einer Familie.

Laienpraxis gleicht einem Abbild dessen, was in den historischen Gegebenheiten der individuellen und sozialen Umstände erfahren wird. Die gegenwärtige Entwicklung ist stark von einer Individualisierung geprägt. Die zu Verheiratenden sind älter und selbstbewußter. Daß es ihnen auch um privates Glück als einem Ideal menschlichen Zusammenlebens geht, wird nur zu deutlich. Die Gemeinschaft setzt sich dem Risiko individueller Entscheidungen aus. Westliche Wertvorgaben kreieren eine Orientierung nach vorn, in die Zukunft, während doch der kollektive Grund des gemeinsamen 'Wir' in der Vergangenheit ruht, was dabei zunehmend in Vergessenheit gerät.

Viele der einzelnen Knanaya-Hochzeitsriten sind verschwunden. Die Vorabendfeiern, Inbegriff allen herausragenden Knanaya-Brauchtums, haben heute in den meisten Familien den Wert eines kulturellen Unterhaltungsprogrammes. Von Bedeutung ist nach wie vor der Austausch von Geschenken. Knanaya betonen, daß eine Eheschließung die Verbindung zweier Familien besiegele. Die soziale Einheit 'Familie' ist Maßstab allen Gemeinschaftsdenkens und -empfindens geworden. Sie ist im Ideal, das die Vergangenheit verkörpert, lediglich der Weg zum Gemeinschaftsbewußtsein. Über die Familie sollte sich der einzelne als Teil des *Samudayam*-Ganzen gebunden wissen. Heutige Realität läßt die Knanaya mit dem Individuum beginnen und die Familie als Endpunkt und Ziel der persönlichen Entwicklung des einzelnen auffassen. Die Familie ist nicht mehr der Vermittler des Heils, das im Wir-Gefühl der Blutsverwandtschaft aller Knanaya liegt; sie ist selbst zum Kristallisationspunkt und Träger des Heils geworden. Wenn sich zwei Familien durch die Verheiratung ihrer Kinder verbinden, rücken sie sich selbst in den



Mittelpunkt. Die Feier dokumentiert das. Alle auf den *Samudayam* weisenden Handlungen, der Umgang mit den zurarbeitenden Ständen, die Prozessionen, gehören der Vergangenheit an. Geblieben ist der Segen der Eltern, Großeltern und Verwandten. Aber auch er hat seine Gemeinschaftsdimension eingebüßt. Er begleitet die jungen Menschen in einen neuen Lebensabschnitt, der sie zu Gründern einer neuen Familie macht. Über den Rand des Familiendenkens sieht er nicht mehr hinaus.

Dieses Verständnis von Zusammenleben ist zum Konsens aller Knanaya geworden und prägt die Hochzeitspraxis. Ihren persönlichen und kollektiven Erfahrungen gemäß erschaffen die Gläubigen die gewandelte Bedeutung. Ihre Praxis entscheidet letztendlich, was bleibt und wie das Bleibende verstanden werden soll. Der Entwicklung liegen jedoch keine bewußten Entscheidungen zugrunde. Der Prozeß des Traditionswandels ist ein langsamer, kaum wahrnehmbar schleichender, auf subtile Weise Veränderungen herbeiführender. Ungleich den von den Kirchen eingesetzten Veränderungen, die durch gezielte Verbote einen Wandel der religiösen Praxis forcierten. Alle wegfallenden Teile des Hochzeitsrituals verstehen die Alten als Opfer an die 'modernen Zeiten'. Die Schnellebigkeit der Gegenwart lasse der Jugend keine Zeit, die Zeremonie vollständig durchzuführen. Die Erklärung erfaßt das an der Oberfläche Sichtbare. Sie zieht nicht in Betracht, daß religiöser Wandel ein stetiger Prozeß ist, der sich nicht allein auf Einflüsse des Kontextes reduzieren läßt. Er entwickelt seine eigene Dynamik innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Die Resultate einer Veränderung werden ihrerseits wiederum zu Ursachen für weitere Entwicklungsschritte. Der Verkürzung des Rituals kann also durchaus eine innergemeinschaftliche Ursache, etwa ein Bedeutungsverlust, vorausgegangen sein.

Die Jungen sind nicht einfach passive Opfer eines sie erfassenden Zeitgeistes. Vieles haben die Knanaya vergessen, es scheint unwiederbringbar verloren. Anderes aber verändert sich, indem sie es - bewußt oder unbewußt - einer Neuinterpretation unterwerfen. Modeerscheinungen sind eine solche Form gewandelten Verständnisses. Sogar das gesamte Ritual in bestmöglicher Vollständigkeit zu zelebrieren, kann eine Mode werden - und wieder vergehen.

Vom Konsens der Knanaya-Gemeinschaft getragen und damit mehr als eine bloße Modeerscheinung ist die folgende Entwicklung: die religiösen Bedeutungen der Hochzeitsfeier hat die Gemeinschaft größtenteils eingebüßt. Sie hat die Mitgift, die dazu gedacht war, die Braut materiell abzusichern, zu einer Art 'Einkaufspreis' des Bräutigams verkommen lassen. Geld und Schmuck der jungen Frau gehen in aller Regel nach der Hochzeit in den Besitz der Familie des Bräutigams über. Aus der Feier selbst haben Knanaya die religiösen Handlungen

herausgenommen oder sie zu schnell ausgeführten Gesten zusammenschmolzen. Als neuer Wert hat die Zurschaustellung ihres sozialen Status an Bedeutung gewonnen. Eine Hochzeitsfeier, Kleidung und Schmuck der Feiernden, die Gestaltung des Empfanges, müssen prunkvoll und je einzigartig den Reichtum der beiden Familien darstellen.<sup>213</sup>

Ein neues Ideal schafft neue Bedeutungen. Die religiösen, die im rechten Ausführen der Riten geachtet werden und den Gehorsam des einzelnen gegenüber dem Willen ihres Gottes ausdrücken, sind durch die neuen ersetzt worden. Daher ist kein Bemühen um den Erhalt der Tradition zu erkennen, kein aktives, kreatives Gestalten des Ritus, kein Leben mit ihm. Die Jungen sind vom Brauchtum der Großelterngeneration angerührt, aber sie lernen die Lieder nicht mehr. Diese werden als nächstes verschwinden, sobald die Generation der heute Siebzigjährigen nicht mehr lebt.

Die Kirchen bemühen sich, dagegen anzusteuern. Jacob Vellian hat das Ideal auf Band gebannt. Unter seiner Leitung wurde eine Hochzeitszeremonie gefilmt und die Lieder auf Casette aufgenommen. Aber auch sein Film rückt die Kirchen ins Zentrum des Hochzeitsgeschehens, seine Darstellung der Feier zeigt ihn zudem als dem neuen Ideal des sozialen Status verpflichtet. Eine Aufwertung des kirchlichen Aktes ist offensichtlich. Ihr korrespondiert der Verlust des religiösen Gehaltes der Hausriten. Religion ist alleinige Sache der Kirchen geworden. Sie begründen ihre Rechte in der Sakramentalisierung der Ehe und heben den kirchlichen Akt der Eheschließung aus dem sehr viel längeren Ritualkomplex heraus. Die Hausriten ignorieren sie nicht, aber durch den schleichenden Verlust ihres religiösen Gehaltes erhalten diese nun eine Art kultureller Bedeutung. Sie sind tatsächlich zu sozialem Brauchtum geworden, dem die Sicherheit religiöser Verwurzelung und die Vitalität religiöser Dynamik fehlen. Den gegenwärtigen Stand des Wandels charakterisiert eine Trennung von kultureller und religiöser Identität der Knanaya. Den religiösen Teil beanspruchen die Kirchen für sich und definieren ihn im Sinne ihrer Theologie und Kirchentradition. Die Hausriten, Knanaya-verwandtschaftsreligiöses Spezifikum, ignorieren bzw. beschränken sie, wo sie ihnen gefährlich erscheinen. Das heutige Knanaya-Ideal einer Hochzeitsfeier ist die Verbindung zweier verschiedener Ehekonzepte und mehrerer Ritenformen. D.h. Knanaya drücken mit Hilfe verschiedener Hochzeitsritentraditionen zwei verschiedene Hochzeitsideale zugleich aus, die sie aufgrund des dominanten Einflusses des westlichen Ehe- und

---

<sup>213</sup> Nicht selten verarmen Familien durch die Ausgestaltung und Mitgiftgabe zu Hochzeiten.

Heiratsverständnisses und mit dem Interesse, das 'Alte' zu erhalten, verbinden müssen.

Diese Verbindung ist nicht bewußt. Das Ritual wird als homogene Einheit empfunden. Das Vor-Portugiesische wird als das besondere, erhaltenswerte Ritual betont, als einzigartige Knanaya-Tradition vorgestellt. Sie ist es nicht. Wie Mariamma Joseph in ihrem Buch "Marriage among Indian Christians" herausgearbeitet hat, basieren alle christlichen Hochzeitsriten auf Hindu-Traditionen der Kasten der *Nayar* und *Nambuthiri*. Vom ursprünglichen Ritual hat die Kirche allen außerhalb des Christentums liegenden Transzendenzbezug ausgemerzt und zugleich die Autorität der Institution fest begründet.

Als rein kulturelles Traditionsgut verlieren die Hausriten des Knanaya-Hochzeitsrituals ihre Überlebenskraft. Es kann sich dem allgemeinen gesellschaftlichen Wandel, der neue Werte in westlichem Materialismus und Individualismus findet, nicht erwehren. Folge des Bedeutungsverlustes ist das Vergessen des religiösen Sinnes. Die Überlieferung der Väter bricht ab. Die Kirchen haben daran einen entscheidenden Anteil, auch wenn ihre Vertreter den Wandel dem allgemeinen Zeitgeist zuschreiben. Wo sie nicht offensichtlich Veränderungen der Verwandtschaftsreligion herbeiführen, da tun sie es subtil, auch eher unbewußt als willentlich, und Hand in Hand mit dem Zeitgeist.

## **8.2. Der katholische Zweig: die "Kottayam Diocese"<sup>214</sup>**

Am 29.8.1911 etablierte Papst Pius X. mit der Bulle "In Universi Christiani" das Vikariat Kottayam für alle in der Diözese von Changanacherry lebenden katholischen Knanaya. Genau genommen handelte es sich um eine Wiedereinsetzung des Vikariates, denn es hatte schon einmal, von 1887 - 1896, bestanden. Schon sein erster Vikar, der Franzose Charles Lavigne, geistlicher Führer aller römischen Katholiken des Vikariates, hatte die Abneigungen zwischen Knanaya und Apostelchristen nicht überwinden können. Papst Leo XIII. hatte ihm schließlich erlauben müssen, die Kirchengebäude unter den beiden Gruppen aufzuteilen und getrennte Gottesdienste durchzuführen. Beide Gruppen erhielten ihren eigenen Generalvikar, der die Interessen der respektiven Knanaya- und Apostelfraktion vor dem Bischof vertrat.

---

<sup>214</sup> Dieses Kapitel ist aus Informationen zusammengestellt, die ich während mehrerer Gespräche mit Dr. Kollaparambil und Dr. Koodapuzha zwischen 1991 und 1995 gewonnen habe.

Die Anerkennung dieser Trennung wurde hinfällig, als sich die katholische Kirche 1896 zu einer neuen Politik entschloß und den indischen Christen eigene, einheimische Bischöfe zugestand. In dieser Neustrukturierung der Malabarkirche fiel das Vikariat Kottayam in den Zuständigkeitsbereich des neu errichteten Vikariates Changanacherry. Die Trennung der Katholiken in Apostelchristen und Knanaya war damit aufgehoben.

Nun hatte das Vikariat Changanacherry im Zuge dieser neuen Organisierung einen Knanaya-Bischof erhalten, Mathew Mackil, der vom Beginn seiner Amtszeit an keinen leichten Stand in seinem Amt hatte. Im Frühjahr 1911 wandte er sich schließlich gemeinsam mit seinen Kollegen, den Bischöfen Pareparambil von Ernakulam und Menacherry von Trichur, an Papst Pius X. Die Spannungen zwischen Apostelchristen und Knanaya waren unerträglich geworden. Die Bischöfe schilderten dem Papst die Differenzen der "two communities of races" und wiesen auf die Behinderungen hin, die die Disharmonie mit sich brächte. Aufgrund ihrer schlechten finanziellen Lage seien sie jedoch unbedingt auf die gute Zusammenarbeit in ihren Gemeinden angewiesen. In dem Schreiben heißt es:

"On the contrary in the Vicariate of Changanacherry, on account of the difference and distinction between the two communities, each community is displeased with its being put together along with the other under one and the same bishop and not only does not co-operate and help but positively also causes on certain occasions difficulties after difficulties to the bishop in their administration, and molestation to the Holy See, and so on. For example the Nordists are specially now instigated by certain agitators, as is their wont, and presuming that their present bishop is only promoting the good of the Suddist community and interpreting all his actions and admonitions in the contrary sense most unjustly, they impede the carrying out of his just plans and set up so many agitations that they bring thereby injury to the church and dishonour to the religion. They have also dispatched many petitions for the realisation of their desire.

Under these circumstances, it is most difficult for the bishops and harmful to both parties to have such communities governed together, keeping them in one and the same parish or Vicariate jointly, naturally tending, as they do to different or rather contrary directions."<sup>215</sup>

Papst Pius X. entsprach dem Wunsch. Bischof Mackil wurde vom August 1911 an der Leiter eines Knanaya-Vikariates von Kottayam, das 1923 den Status einer Diözese erhielt. Dieses geschah mit der Weihe des dritten, unter den katholischen

---

<sup>215</sup> Die englische Übersetzung des Schreibens habe ich von X. Koodapuzha erhalten.

Knanaya sehr berühmt gewordenen Bischofs Alexander Choolaparambil. Mathew Mackil war 1914 gestorben, inmitten der schwierigen, von Geldknappheit gezeichneten Anfangsphase. Auch unter dem zweiten Bischof, Fr. Chandy, dem das Vikariat von 1914 bis 1923 unterstand, konnten keine entscheidenden Veränderungen herbeigeführt werden. Bischof Choolaparambil scheint dagegen eine Persönlichkeit mit großer Führungskraft gewesen zu sein. Unter seiner Leitung begann der langsame Aufstieg der Kottayam Diocese. Er gründete Schulen und Krankenhäuser, startete eine Presse und begann mit der Errichtung des spirituellen Zentrums "Sacred Heart Mount" nahe Kottayam. Eine bemerkenswerte Leistung gelang ihm in dem von ihm ins Leben gerufenen 'reunion-movement' zur Wiedervereinigung katholischer und jakobitischer Knanaya. 1938 wechselte der damalige jakobitische Knanaya-Metropolit Thomas Mar Diascouros zum katholischen Glauben über.<sup>216</sup> 1945 organisierte Choolaparambil die Ansiedlung zweier Knanaya-Gruppen in Nordkerala.

Ihm folgte nach fast dreißigjähriger Amtszeit 1951 Thomas Tharayil, auf dem Bischofsstuhl, der das Amt 1968 an den gegenwärtigen Bischof Mar Kuriakose Kunnacherry weitergab. 1955 erweiterte die Bulle "Suddistica Gens" Papst Pius' XII. die Jurisdiktion des katholischen Knanaya-Bischofs auf alle Knanaya außerhalb der Diözese Kottayam. Die Katholiken haben für diese Form bischöflicher Zuständigkeit den Begriff der 'Personaljurisdiktion' geprägt. Der Zuständigkeitsbereich des Bischofs ist nicht an einen geographischen Raum als vielmehr an Personen, in diesem Fall eine Volksgruppe, gebunden.

Dr. Kunnacherry, der gegenwärtige katholische Knanaya-Bischof, ist ein Mann der moderaten Töne. Er hält sich am liebsten im Hintergrund. Zu seinen Verdiensten zählt man den Aufbau engerer Verbindungen zwischen katholischen Knanaya des Zentrums mit jenen der 'Knanaya-Diaspora' der High Ranges in den Western Ghats, den Bergen, die Kerala im Osten von Tamil Nadu abgrenzen. Von drei Kolonisierungsbewegungen der Knanaya in Nordkerala fand die letzte 1971 während seiner Amtszeit statt. Die ersten beiden waren von Mar Choolaparambil 1945 ins Leben gerufen und durchgeführt worden. Ansonsten ist Bischof Kunnacherry für seine vielen Reisen bekannt.

---

<sup>216</sup> Es ist davon auszugehen, daß mit ihm eine ganze Reihe jakobitischer Knanaya-Familien zum Katholizismus wechselten. Leider war es mir nicht möglich, Zahlen darüber in Erfahrung zu bringen. Der gesamte 'Zwischenfall', seine Vorgeschichte bis zur Konversion des Bischofs, sind nirgends belegt und werden von beiden Gruppen verschwiegen.

Ich hatte nur einmal Gelegenheit, Dr. Kunnacherry zu treffen. Unser Gespräch dauerte knappe fünfzehn Minuten und verlief sehr formell. Er begegnete mir als eine hohe Amtsperson, distanziert, höflich, und offensichtlich gewohnt, mit Respekt behandelt zu werden. Nachdem ich ihn - ohne Zwischenfragen seinerseits - über mein Studium und mein Interesse an den Knanaya informiert hatte, erhielt ich seine Erlaubnis, meiner Arbeit nachzugehen. Für jede weitere Unterstützung verwies er mich an die Knanaya-Wissenschaftler Jacob Vellian und Jacob Kollaparambil.

Kuriakose Kunnacherry führt den Titel "Bishop of Kottayam". Im Rahmen der syro-malabarischen Kirche unterstehen die Diözesen Kottayam und Pallai als Suffragandiözesen dem Erzbistum Changanacherry. Die Kottayam Diözese hat die offizielle Bezeichnung "Knanaya Syrian Catholic Diocese", obwohl sich die Spezialisten noch nicht endgültig für einen Namen des Knanaya-Volkes einigen konnten. Seit Kollaparambils Reise in den Irak 1990 sprechen die katholischen Spezialisten auch von 'Kinanites', gewählt nach dem vermeintlichen Herkunftsort des Kaufmanns Thomas, Kinai.<sup>217</sup>

Der Metropolit der orthodoxen Gruppe, Abraham Mar Clemis, wirft den Katholiken mitunter vor, sie würden sich noch immer 'Southists' nennen, aber es dauere sicher nicht mehr lange, bis sie die Bedeutung des Namens 'Knanaya' als Zeichen der Unabhängigkeit und Unvergleichbarkeit mit den anderen Christen realisierten und ihm folgten. Tatsächlich hat sich die Bezeichnung 'Knanaya' längst auch unter den katholischen Laien durchgesetzt.

Wo Bischof Kunnacherry sich in der Öffentlichkeit über seine Gemeinschaft äußert, tut er das, soweit der Volkscharakter betroffen ist, sehr zurückhaltend. Selbst im Geleitwort zur Veröffentlichung der Beiträge zum 75jährigen Bestehen der Diözese bleibt er scholarisch distanziert. Der Text enthält keinen einzigen Hinweis seiner persönlichen Identifizierung mit den Knanaya als Verwandtschaftsgemeinschaft; die Gemeinsamkeit eines 'Wir' fehlt.<sup>218</sup> Die Knanaya der Kottayam Diocese sind in erster Linie katholische Christen, als Blutgemeinschaft adressiert ihr Bischof sie nicht. Alles, was er sagt oder schreibt, bewegt sich auf dem gesicherten Boden des von seinen Spezialisten Vellian und Kollaparambil erarbeiteten Status quo.

Mit den Priestern und Gemeindemitgliedern verbindet ihn eine Beziehung, die durch seine Machtposition gekennzeichnet ist. Eine positive Reibungsfläche, die den Laien Anlaß zu einer kreativen Entwicklung des *Samudayam* geben würde,

<sup>217</sup> Propagiert in Kollaparambil, *The Babylonian Origin...*; vgl. Vellian, *Crown, Veil, Cross*, 24, Fußnote 2.

<sup>218</sup> Vgl. auch das Geleitwort des Bischofs zu A.K. Thomas, *The Christians of Kerala*.

bietet er nicht. So hat er auch keine Botschaft an sein Volk, persönliches Engagement fehlt. Mar Kunnacherry ist Bischof der syro-malabarischen Kirche. Seine Solidaritäten innerhalb ihrer Hierarchien begrenzen den Einsatz für die Volksidentität seiner Gemeinschaft, die mit dem universalen Anspruch der Kirche nicht in Einklang gebracht werden kann.

Die Arbeiten von Kollaparambil, dem Historiker, und Vellian, dem Liturgiespezialisten, erfüllen eine Doppelfunktion. Nach außen - und 'außen' beschreibt sowohl die eigene Kirche außerhalb der Blutsgemeinschaft als auch die Knanaya-Jakobiten - bekunden sie die Besonderheiten der Gemeinschaft und rechtfertigen ihre Abgrenzung. Nach innen sollen sie integrierend wirken und die eigenen Leute zur Einheit verpflichten. Kollaparambils Veröffentlichungen, besonders sein letztes Buch "The Babylonian Origin of the Southists among the St. Thomas Christians", sind die autoritativen Texte zur Geschichte. Jacob Vellian arbeitet über das Brauchtum und seine Bedeutungen. Hier gilt sein Interesse der Nähe der Thomaschristen zu den Brahmanen, der Institution der *Panan*-Sänger, dem Margamkali-Lied und den jüdischen Ursprüngen der Hochzeitslieder als auch des Sterbesegens.<sup>219</sup> Vellians Aktivitäten dienen dem Zweck, die Knanaya aus der großen Gemeinschaft der syrischen Malabar-Christen herauszuheben. Es scheint, daß er geradezu nach Erscheinungen in der Geschichte und Tradition der Knanaya sucht, die er zu Themen wissenschaftlicher Auseinandersetzung ausbauen kann. Über den Margamkali-Tanz und -Gesang schreibt er: "Margamkali is a traditional male dance preserved and performed mainly among the Kinanites."<sup>220</sup> *Margamkali* wird aber von allen syrischen Christen Keralas als Traditionsgut beansprucht. Die Vorstellung, Knanaya bewahrten den Tranz, entsteht durch seinen persönlichen Einsatz. Er unterrichtet das Singspiel und läßt es von Schülergruppen zu öffentlichen Veranstaltungen in Kirchen und Schulen aufführen.

Die Beschreibung der Knanaya-Tradition in engster Verbindung zum Judentum im allgemeinen und zu den Juden in Cochin im besonderen dienen demselben Interesse. In den achtziger Jahren durchgeführte Untersuchungen der jüdischen Liedtraditionen unter den Cochin-Juden<sup>221</sup> belegen eine mögliche Verbindung

<sup>219</sup> Vgl. Vellians Aufsätze in *Crown, Veil, Cross* und *Symposium*.

<sup>220</sup> Vellian, *Crown, Veil, Cross*, 30.

<sup>221</sup> Shirley Isenberg, *India's Bene Israel: A Comprehensive Inquiry and Sourcebook*, Bombay, 1988; Barbara Johnson, *Our Community in Two Worlds: The Cochin Paradesi Jews in India and Israel*, nicht veröffentlichte Dissertation, University of Massachusetts, 1985. Die Arbeiten haben Vellian veranlaßt, die Nähe von Juden und Knanaya herauszustellen. Die Aufsätze von P.M. Jussay, "The Wedding Songs of the Cochin Jews and of the Knanite Christians of Kerala" in

dieser Gruppe mit den Knanaya. Die Bezeichnung "Jewish Christians of Kerala" wurde geprägt. Zur Stützung seiner Argumentation sucht Vellian die Gesellschaft anderer Wissenschaftler wie der jüdischen Theologin Shalva Weil, die einen Aufsatz über die Ähnlichkeiten von Knanaya und den Juden in Cochin geschrieben hat.<sup>222</sup> Parallelen sieht Shalva Weil besonders in der Tatsache der Immigration beider Gruppen, den ihnen garantierten Privilegien sowie in dem hohen sozialen Status, den beide Gruppen seit jeher genießen.<sup>223</sup>

Nicht nur die Hochzeitsriten weisen nach Vellian auf jüdische Wurzeln hin. Knanaya feierten das Sedermahl, so erzählte er. Auch den Sterbesegen summiert er unter den jüdischen Besonderheiten. Der Eindruck entsteht, daß nicht nur die wichtige Phase der Hochzeit im Leben eines Knanaya rituell gefestigt ist, sondern, wie Vellian schreibt: "As a community, the Kinanites have many special ceremonies related to various situations in life."<sup>224</sup> Er nennt Sterberiten einschließlich *pulakuli*, einem zeremoniellen Bad nach der Beerdigungsfeier, und *sradham*, festlich begangenen Erinnerungstagen an den Verstorbenen. Auffallend ist dabei, daß andere Symbole und Riten der jüdischen Religionsgemeinschaft gänzlich fehlen. Für eine strikt auf Blutreinheit achtende Gruppe erwartete man ein Zeichen der besonderen Zugehörigkeit schon für das frühe Kindesalter. Die jüdische Beschneidung etwa, die ein solch verbindendes Merkmal darstellen könnte, kennen Knanaya aber nicht.

Das Gros der Laien läßt sich auf alle wissenschaftliche Erforschung ihrer Gemeinschaft nicht ein, und Vellian beschreibt ihre Einstellung sicher am deutlichsten, als er auf meine Frage nach dem Interesse an der Nähe zu den Juden die schlichte Antwort gab: "It gives them a good feeling to say they are Jewish because Jesus was a Jew."

'Jüdisch-Sein' ist stärker ein Gefühl denn ein Wissen, losgelöst von einer Kenntnis jüdischer Verwandter. Der von Vellian für die Knanaya beanspruchte Sterbesegen ist ein weiterer Hinweis auf die Diskrepanz zwischen dem von ihm aufgebauten Kultur-Ideal und der Laienpraxis.<sup>225</sup> Meine Gespräche mit

---

*Symposium* und Shalva Weil belegen eine mögliche Verbindung beider Gruppen. Beide Autoren nutzen das vorhandene Vergleichsmaterial zur Begründung ihrer Thesen über Ursprung und Zusammengehörigkeit von Juden und Knanaya, die letztenendes unbefriedigend bleiben, da sie den Rahmen des Hypothetischen nicht überschreiten.

<sup>222</sup> Vgl. auch Vellian, *Crown, Veil, Cross*, 32, Fußnote 9.

<sup>223</sup> Weil, "Symmetry between Christians and Jews in India", 183.

<sup>224</sup> Vellian, *Crown, Veil, Cross*, 27.

<sup>225</sup> Vellian schreibt: "As a community, the Kinanites have many special ceremonies related to the various situations in Life. Blessing by the aged father is a very impressive and touching ceremony. It is the final blessing given by the father at the death bed to his children and grandchildren. The father places his hand on the head of the recipient who kneels for the blessing. Then the father makes the invocation: The blessing which God gave to Abraham, the blessing which Abraham gave



katholischen Knanaya ergaben, daß selbst unter den älteren Gemeinschaftsgliedern keiner von einem solchen Segen wußte. Dasselbe gilt für Vellians zuletzt erarbeitete Studie über die *Panan*-Sänger.<sup>226</sup> Niemand der interviewten katholischen Knanaya hat je einen *Panan* gesehen oder seinen Gesang gehört. Vellian aber schreibt: "In the historical view tradition has a very important place. With the Knanites requesting the Panans traditionally to keep on singing their songs knowingly and unknowingly they richly contribute to Kerala history. The Panan tradition also supports the traditional belief among the Knanites."<sup>227</sup>

Vellians Arbeiten sind für Laien und Spezialisten gleichermaßen gedacht. Die Seminare, die er für junge Heiratswillige, aber auch im Rahmen der Erwachsenenbildung durchführt, sollen die Laien mit den Traditionen ihrer Väter wieder vertraut machen. In seinen Veröffentlichungen bemüht er sich um Wissenschaftlichkeit. Er bleibt dabei nicht distanziert im Sinne westlichen Objektivitätsverständnisses. Sein Engagement und Interesse am Erhalt der Knanaya-Gemeinschaft sind wie in Kollaparambils Arbeiten zu spüren. Den Texten jedoch fehlt das entscheidende Integrationsmoment: Vellians wie Kollaparambils persönliches Involviertsein. Beide gehen über die Betonung der Notwendigkeit, Knanaya-Tradition ihrer Einzigartigkeit wegen zu erhalten, nicht hinaus.

Die aufgebauten Ideale haben keine bindende Kraft. Sie sind in ihrer Wissenschaftlichkeit zu weit von den Laien entfernt. Selbst Vellians theologische Begründung, die einen moralischen Imperativ enthält, schafft keine Verbindung von 'seiner Tradition' und der Laienfrömmigkeit. Über den Sterbesege sagte er in einem Gespräch:

"It is the blessing that was converted from Abraham to Jacob. There is a special formular in the Old Testament that we use. But only very few people know about that, even old people may not know. No other Catholics have got that blessing. The Jews have it still today. But slowly everything gets lost. The young people are not very much interested. That's why I want to promote it. All depends on how close you are to God and how clear the old people are before death, whether they say the blessing or not. But for many

---

to Isaac, the blessing which Isaac gave to my forefathers, the blessing which my forefathers gave to my father, the blessing which my father gave to me, the same blessing, dear son / daughter, I give to you." Vellian, "A 'Jewish-Christian' Community", *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, Vol. II, 73. Vgl. auch Gen. 48,15f.

<sup>226</sup> Vellian, "Knai Thoma in a Traditional Song of Panans" (Malayalam), *Symposium*, n. pag.

<sup>227</sup> Ebd., Übersetzung: Sam.

children it is very important to get it. Where the relationship to the parents is strong there it is very important."<sup>228</sup>

Vellians Arbeiten liegen ganz im Trend einer seit den sechziger Jahren stark angewachsenen Bewegung der syrischen Malabarchristen. Sie bemüht sich, alle Zeichen der Latinisierung durch die Portugiesen abzulegen. Die eigene, syrisch-malabarische Identität der katholischen Kirche Keralas soll wieder herausgearbeitet werden und Gültigkeit erlangen. Vor allem in der Liturgie hat sich dieser Trend seit langem durchgesetzt. Rom hat in den sechziger Jahren diese Jahrhunderts einer Überarbeitung der syro-malabarischen Liturgie zugestimmt. Bis dahin wurde die lateinische Messe zelebriert. An dem Neuentwurf arbeitete Vellian mit. 1968 wurde er eingeführt. Spannungen werden jedoch weiterhin spürbar, wenn es um die Hochzeit geht: "In the case of the restoration of the marriage rites, Rome tried not to lose much of the richness of the East Syrian Church. But the Malabar Church was not ready to accept as such the whole text given by Rome at that time. Several important items were omitted or shortened. The idea of Indian adaptation was not taken seriously, either."<sup>229</sup>

Diese Spannungen betreffen nicht nur Knanaya, sondern die unierten Katholiken insgesamt. Die indischen Christen sind stolz auf ihre eigenständig entwickelte Tradition und erfahren die Vorgaben der Kirche als Fremdbestimmung. Gern verweist Vellian auf die Zeit der Anfänge der römisch-katholischen Kirche in Kerala und betont, daß die Synode von Diamper alle indischen Einflüsse radikal auszumerzen versucht hatte. Für die Gegenwart gilt nach seiner Einschätzung: "In recent years, there is a strong tendency in the church to imbibe and absorb cultural elements of people, which are not substantially interwoven with superstition and evil. Adaptations in art form are encouraged."<sup>230</sup> In diesem Sinn, als 'art form', sind die Riten der Knanaya erhaltenswert. Am Schluß seines Aufsatzes über Hochzeitsriten der Knanaya heißt es: "The mind of the church is that such rich and special customs of liturgical rites which are in fact real social celebrations of events in human life, should be preserved. It is noteworthy that the Holy See has established a diocese (in 1911) to foster and promote such enriching customs of a people which are expressions conducive to faith."<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> Gespräch vom 14.10.1992.

<sup>229</sup> Vellian, *Crown, Veil, Cross*, 21.

<sup>230</sup> Vellian im Vorwort zu Choondal, *Christian Folk Songs*.

<sup>231</sup> Vellian, *Crown, Veil, Cross*, 38.

Es gilt also, Symbole, Sprache und alle Ausdrücke indisch-christlichen Glaubens, die der Vorgabe, die Uniformität der katholischen Kirche zu bewahren, zum Opfer gefallen waren, wieder zu entdecken und zu beleben. In seinen 'Theologischen Reflexionen' über die katholischen Knanaya stellt der Kirchenhistoriker Xavier Koodapuzha das Programm der unierten syrischen Christen Indiens vor: "Einheit im Glauben, in den Sakramenten und in der Autorität der Kirche, Vielfalt in anderen Aspekten wie Liturgie, Spiritualität, Administration, Lehre, theologische Perspektiven, etc."<sup>232</sup>

Die katholischen Christen müssen sich der Autorität der Kirchenobrigkeit unterordnen, nur so ist eine 'katholische' Einheit möglich. Um die Vielfalt zu vereinheitlichen, betont die Kirche die Lehre und das Bekenntnis. Die indischen Interessen aber sind auf die Praxis gerichtet. Viel stärker noch als die Apostelchristen stellt die Knanaya-Gemeinschaft die Praxis in den Mittelpunkt. Eine Verwandtschaftsreligion ist eine orthopraktische Religion, in der sich der Gehorsam gegenüber Gott im rechten Handeln, der richtigen Ausführung der Riten als auch im sozialen Umgang miteinander ausdrückt. Die katholischen Knanaya-Spezialisten müssen die Betonung vom rechten Tun auf die 'doxa' ihres Bekenntnisglaubens verschieben. Die Heilserfahrung wird damit von der verwandtschaftsreligiösen Gemeinschaft gelöst. Diese erhält den Status einer kulturell besonderen und daher erhaltenswerten Traditionsgemeinschaft. Der Quell ihrer Lebendigkeit geht aber mit der Trennung von Heilserfahrung und Vätertradition verloren. Die Laien sagen: "Our marriage customs are social only." Den Glauben verwaltet die Kirche. Vellian, Kollaparambil und auch Bischof Kunnacherry müssen sich der Kirchenobrigkeit fügen, die Knanaya-Praxis müssen sie als religiöse Praxis leugnen. Aus den drei Aufforderungen der Vätertradition verschwindet daher sogar das Endogamiegebot.

Eine religiöse Fundierung formulieren die Spezialisten dennoch, wenngleich sie die Laien nicht erreicht. Im Rahmen des 'Förderprogrammes' der Vielfalt christlichen Frömmigkeitsausdruckes erhalten die Knanaya ihren Platz und ihre Rechtfertigung. Der Besonderheitsanspruch wird im Trend der allgemeinen Entwicklung der katholisch-syrischen Christen Keralas gestaltet und nicht, wie ihn der jakobitische Metropolit Mar Clemis seit Jahren erfolgreich durchführt, in einem Alleingang. Koodapuzha faßt diesen Gedanken des katholischen Weges in prägnanter Weise zusammen: "Daher müssen wir das Erbe dieser Gemeinschaft fördern. Die Mitglieder der Kottayam Diocese haben eine besondere Verpflichtung, dieses Erbe zu teilen und zu erhalten. Es gab nicht nur der syro-

---

<sup>232</sup> Xavier Koodapuzha, "Catholic Church: Unity in Diversity: Raison d'être for Knanite Community and Diocese" (Malayalam, Übersetzung: Sam), *Symposium*, n. pag.

malabarischen, sondern der universalen Kirche ihre Würde. Christliches Leben wird nur dann lebendig, wenn wir ein Interesse an der Entwicklung der Gemeinschaft haben und uns für das Wachstum der Kirche einsetzen. Es muß in der Kirche ein Bewußtsein für die Einheit geben, so wie verschiedene Teile des Körpers zusammenarbeiten müssen. Wenn jeder Teil des Körpers 'interdependent' wird, dann hat er seine eigene Besonderheit und Arbeitsweise. Die Universalität der Kirche wird an ihrer Kooperation gemessen."<sup>233</sup>

Den Laien hilft diese Einschätzung nicht, solange sie ohne praktische Konsequenzen bleibt. Ihnen ist mit dem Insistieren der Kirche auf dem katholischen Glaubensbekenntnis ein religiöser Zugang zu ihrer Väterreligion verwehrt. Eine rein 'soziale' Gemeinschaft, die allein ihres kulturellen Erbes wegen erhalten bleiben soll, hat aber bei weitem nicht die Überlebenskraft und das Überlebensinteresse wie eine Gruppe, die sich durch religiöse Überzeugungen und Ideale zusammengeschlossen fühlt. Die Verbindung von religiösen und 'kulturellen' Momenten, verkörpert in katholischer Kirche und Knanaya-Väterreligion, ist, wie Vellian sie vorschwebt, nicht geglückt. Mein Eindruck entspricht der Einschätzung Fr. Thoompunkals vom 'marriage tribunal' der Erzdiözese Changanacherry, der aus seiner langjährigen Erfahrung mit jungen Knanaya, die ihre Gemeinschaft verlassen, vermutet, daß die Kottayam Diözese in 25 bis 30 Jahren keine reine Knanaya-Diözese mehr sein wird.

### **8.3. Der jakobitische Zweig: die "Malankara Suriyani Knanaya Church"**

Während die indischen Katholiken zumindest in Verwaltungsfragen einer klaren Direktive Roms unterstanden und unterstehen und bei allen Fragen nach malabarischer oder lateinischer Liturgie kein grundlegender Zweifel an der Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche aufkam, durchliefen die orthodoxen Christen Zeiten der Krisen und Spaltungen ihrer Kirche, die im Grunde genommen bis heute nicht überwunden sind.

Nach einer Phase der Konsolidierung der syrisch-orthodoxen Kirchenobrigkeit in Kerala begannen die Schwierigkeiten erneut Anfang des 19. Jahrhunderts mit den anglikanischen Missionsambitionen unter den syrischen Christen des Südens.

---

<sup>233</sup> Ebd., Übersetzung: Sam.

Die East India Company, Handelsvertretung der Briten, begann erst zu dieser Zeit, Einreisegenehmigungen und Arbeitsbedingungen für die Missionare ihrer Kirche zu lockern. Von Kalkutta aus bewegten sie sich Richtung Süden; in Kerala galt ihr Interesse hauptsächlich den Christen der syrisch-orthodoxen Kirche, deren 'beklagenswerten' Zustand sie zu verbessern suchten. Die Jahre des aktiven Einflusses der anglikanischen 'Church Mission Society' brachten die Abspaltung der anglikanischen Syrer 1840 sowie die der Mar Thoma Kirche 1889.<sup>234</sup>

Alle zunächst unter Antiochia verbleibenden 'orthodoxen Jakobiten' wurden sehr bald durch einen heftigen Streit geteilt: eine Gruppe hatte die Überzeugung entwickelt, die syrischen Christen in Indien sollten sich nicht auf den Stuhl Petri berufen, sondern im Namen ihres eigenen Apostels, Thomas, ein Patriarchat errichten. Beide Gruppen trennten sich 1912 in 'Orthodoxe Syrer' mit einem neu eingerichteten, indischen Katholikos in Kottayam, die *'Metran Katshi'*. Die Antiochia-treuen jakobitischen Syrer hießen fortan *'Bawa Katshi'*; sie bildeten die Minderheit.

In den Unruhen dieser Zeit konnte auch unter den Knanaya keine einheitliche Bewegung entstehen. Nach syrisch-orthodoxem Kirchenverständnis verwaltete jede Gemeinde ihren Besitz und ihre Interessen selbst. Eine gesamtgemeinschaftliche Entwicklung war unmöglich. 1882 erwuchs aus Gesprächen vieler Knanaya-Kirchenvertreter die Idee einer gemeinsamen, von den Kirchen unabhängigen Administration der jakobitischen Knanaya.

*Edavakayogam*, das 'Knanaya Executive Committee' entstand. Nach mehr als zwanzig Jahren dieser Verwaltungsform beschloß das Komitee, alle vierzehn Knanaya-Gemeinden zu einer Diözese, d.h. unter einem 'supreme head' zusammenzufassen. Der damalige antiochenische Patriarch Mar Ignatious Abdullah II. entsprach dem Begehren mit der Ernennung des ersten Knanaya-Metropolitan Mar Severious am 28. August 1910. In der Begeisterung der Anfänge entwickelte sich die Diözese zunächst gut. Das Executive Committee wurde in die bis heute existierende 'Knanaya-Association' umgewandelt, man einigte sich auf die Einrichtung einer jährlichen Abgabe und den Bau des Mar Ephrem's Seminars in Chingavanam als Bischofssitz.

Der zweite Metropolitan, Thomas Mar Diascouros, wanderte nach zwölfjähriger Amtszeit zur katholischen Knanaya-Diözese ab. Über seine Beweggründe ist nichts in Erfahrung zu bringen, wahrscheinlich hatten die Knanaya zu dieser Zeit das Interesse an ihrer Gemeinschaft verloren und die Kirche in eine schwierige finanzielle Lage gebracht. Auch die folgenden Jahre waren nicht von Einigkeit

---

<sup>234</sup> Vgl. Visvanathan, *The Christians of Kerala*, 12, 16-18.

und einer zufriedenstellenden Entwicklung gezeichnet. Dem Metropoliten Diascouros folgten zwei Administratoren. Der erste, Thamarappallil Abraham Cor-episcopa, übernahm 1939 die Geschicke der Diözese. 1947 gab er sein Amt zurück. Purackal P.J. Thomas, der zweite Cor-episcopa, wurde sogar vier Jahre später, in Ungnade gefallen, seines Amtes enthoben.

Die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts, sagen Knanaya, stehe unter dem guten Stern ihres noch heute amtierenden Metropoliten Abraham Mar Clemis. Er wurde 1918 als jüngster Sohn der einflußreichen Vayala-Familie in Ranni geboren. Nach der Priesterweihe im Alter von 24 Jahren setzte er seine theologischen Studien in Mossul, Irak, und in den USA fort. Schon während dieser Zeit wurde er für das Amt des Metropoliten auserwählt und schließlich am 15.4.1951 von Patriarch Ignatius Aprem I. in Homs, Syrien, zum Metropoliten der Knanaya-Diözese geweiht.

Die jakobitische Knanaya-Gemeinschaft ist in ihrer heutigen Erscheinung sein Lebenswerk. Auf der Basis der apostolischen Bulle proc. No. 42, 1932 von Moran Mar Elias an die Knanaya gerichtet, in der er die Unabhängigkeit der Diözese garantiert, und in Zusammenarbeit mit den gewählten Vertretern der Knanaya-Association, dem Knanaya-Parlament, schuf Mar Clemis eine florierende und prosperierende Gemeinschaft.<sup>235</sup> Im Jahr 1952 wurde eine neue, von der Knanaya-Association vorbereitete Konstitution verabschiedet. Mar Clemis setzt darin den Grundstein für seine Kirchenpolitik: der *edavakayogam* darf in Fragen des Glaubens und der Lehre keinen Einfluß nehmen. Die Priesterschaft und ihre Disziplin unterstehen allein dem Metropoliten. Er ernennt sie und weist ihnen Gemeinden zu.<sup>236</sup> Die einzelnen Kirchengemeinden werden nicht mehr als separate, in administrativen Fragen weitgehend unabhängige Einheiten verstanden, sondern als Teile der Diözese ausgewiesen - und damit dem Machteinfluß der Diözesanleitung unterstellt. Mar Clemis zentralisiert alle Gewalt in seiner Person.

---

<sup>235</sup> Die entscheidende Stelle des apostolischen Schreibens lautet: "We believe that the Knanaya community as a whole is standing united as one church paying homage and owing allegiance and absolute faith in the Holy Throne of Antioch and the community is keeping aloof from the internal quarrels of the Malankara Jacobite church, is surely because of the act of our predecessor who has wisely allowed your churches to be formed as a separate and independent Diocese. Following his imprimature in this behalf, for everlasting interest and future wellbeing of the Knanaya Community we also feel it necessary that for your interest, you shall remain likewise. Therefore as per the submission made before us by the Knanaya Association by its resolution passed at Neelamperoor church on 13th and 14th Thulam and also considering the special features and tradition of your community, we hereby declare and reaffirm that Knanaya community shall remain as one diocese with independent administration. We also reaffirm and declare that all the Knanaya churches and it's parishioners shall not join any other diocese but shall ever remain as members of the Knanaya Diocese." Zitiert nach *The Resurgent*, n. pag.

<sup>236</sup> Das ist entgegen der bis dahin gültigen Praxis, Priester direkt für bestimmte Gemeinden zu wählen.

Noch im selben Jahrzehnt bewegt er die Knanaya-Gemeinden, ihre Kirchengebäude als auch allen Kirchenbesitz der Diözese zu überantworten. Die Besitztümer werden in seinem Namen registriert. "The second most important reform in the Knanaya Church after the Metropolitan took charge was the voluntarily surrender of parish churches and properties to the Knanaya Community in the name of the Metropolitan. According to the traditions of Eastern churches every church and their properties belonged to the parishioners. But the surrender of Knanaya Churches and its properties to the community in the name of the Metropolitan went a long way towards the oneness and unity of the community. This revolutionary change was enabled only because of the popularity and confidence, the Metropolitan enjoyed among his people. Another important reform was the improvement of the conditions of priests in the community. The practice of ordaining priests for a particular parish has been discouraged. All the priests were ordained centrally for the whole community with salary. Emphasis is given for the welfare of the priests."<sup>237</sup>

Mar Clemis war von Beginn seiner Amtszeit an sehr erfolgreich darin, die Knanaya seines *Samudayam* zusammenzuführen. Den äußeren Rahmenbedingungen, die er schuf, entsprach die starke Integrationskraft seiner Persönlichkeit. Mar Clemis ist eine charismatische Führerfigur, die ein ausgeprägtes Machtinteresse mit diplomatischem Fingerspitzengefühl und charmanten Umgangsformen zu verbinden weiß. Ich wurde im Mar Ephrem's Seminar in Chingavanam immer herzlich begrüßt und bewirtet; Mar Clemis nahm sich Zeit für ausgiebige Gespräche mit mir. Er stellte mir wichtige Dokumente zur Verfügung; ich durfte sein unveröffentlichtes Buchmanuskript lesen. Mir wurde der Eindruck eines weltoffenen, großzügigen Würdenträgers vermittelt, der gar nicht so sehr als Amtsperson angesprochen werden mußte, dem ich vielmehr geradezu freundschaftlich zugeneigt sein durfte. Er hat in seinen Antworten auf meine Fragen nie etwas verborgen, wohl aber Auskünfte sehr geschickt zu umgehen gewußt. Erst die spätere Durchsicht der Interviews mit ihm eröffnete mir, daß er nie eine entscheidende Information von sich aus gab. Ich mußte einzelne Aspekte selbst herausfinden, ihn daraufhin ansprechen und konnte erst dann damit rechnen, weitere Auskünfte oder eine persönliche Stellungnahme zu erhalten.

Die fünfziger Jahre sind die Zeit der Gerichtsverfahren und darauffolgender Verhandlungen der beiden Fraktionen der syrisch-orthodoxen Christen in Indien,

---

<sup>237</sup> P.M. Mathews, "The Resurgent Knanaya Community", *The Resurgent*, n. pag.

der *Metran* und *Bawa Katshi*, gewesen. Alles deutete auf eine Wiedervereinigung der beiden Kirchen hin, die tatsächlich 1958 erreicht wurde. Zu dieser Zeit bemühte sich Mar Clemis noch um eine Rolle im Rahmen der Kirchenobrigkeit Antiochia. Er wurde zum Malankara Metropoliten aller indischen orthodoxen Christen gewählt. Kurze Zeit später jedoch mußte er das Amt auf richterlichen Beschluß hin wieder abgeben, da sich alle Anhänger der Thomas-Fraktion gegen ihn ausgesprochen und ein Gerichtsverfahren angestrengt hatten, das sie gewannen.

1970 kam es zur erneuten Spaltung der beiden Fraktionen, in der sich Mar Clemis entschieden für Damaskus, also den Patriarchen von Antiochia, aussprach. Meines Erachtens hoffte er, seinem Alter und Rang entsprechend, zum Oberhaupt der Antiochia-treuen orthodoxen Christen gewählt zu werden, aber der Patriarch entschied 1975 für den jüngeren Baselius Paulose II.<sup>238</sup> Seither betont Mar Clemis die Autonomie seiner Diözese. Diese wurde in apostolischen Bullen von 1975 und 1976 und schließlich während einer Synode am 1.6.1980 in Damaskus bestätigt. Mar Ignatious Yakoob III. und Mar Clemis schienen sich über ihre Beziehung einig gewesen zu sein. Mar Clemis stellte sicher, daß seine Gemeinden dem Patriarchen als Kirchenoberhaupt treu bleiben, und dieser unterstützte dafür die völlig unabhängige Entwicklung des jakobitischen Teiles des Knanaya-*Samudayam*. Seit dem 10.7.1980 ist ein neuer, der heute amtierende Patriarch Ignatious Zakka I., auf dem Thron Petri in Damaskus. Ihn verbindet eine herzliche Freundschaft mit Mar Clemis. Die beiden Männer sind Studienkollegen, und es zeigt sich, daß Mar Clemis diese enge Verbundenheit zu nutzen weiß.

Mar Clemis zeigt sich immer persönlich in die Geschicke des Knanaya-*Samudayam* involviert. Was die Gemeinschaft betrifft, betrifft ihn. Die "Malankara Suriyani Knanaya Kirche" wird mit Mar Clemis identifiziert; er verkörpert das gemeinschaftliche 'Wir' seiner Kirchenmitglieder. In einem unserer Gespräche habe ich ihn gefragt, was es ihm bedeute, Knanaya zu sein. Er antwortete:

---

<sup>238</sup> Nach Jahren der Auseinandersetzung hat ein richterlicher Beschluß von 1995 beide Gruppen wiederum näher zusammengebracht. Aus beiden Kirchen wurde mir gegenüber die Meinung vertreten, es werde noch höchstens zwei Jahre bis zu einer Wiedervereinigung dauern. Das Gericht hat den Patriarchen in Damaskus zum geistlichen Oberhaupt beider Gruppen erklärt, in Verwaltungsfragen jedoch, so wurde verfügt, sollen sie unabhängig sein. Zugleich erkannte das Gericht die 1934 ausgearbeitete Konstitution der indischen 'Thomas-Orthodoxen' für beide Kirchen an. Die Knanaya-Konstitution wurde als eigenständige Schrift der unabhängigen Knanaya-Diözese anerkannt.



"I am proud of my Knanaya-birth. I feel that I have to work here, that I have to give a contribution. It is a homogenous community. The bishop can bring all together. It is a good position but I have no money.

Homogenouity means oneness. It is better to be a Knanaya than to be a Protestant or a Catholic. There you live in a vast field, in a big church. Here you are wanted. You meet the challenge here that is better than going here and there.

See, for my ordination there was a form. It said: the Holy Ghost is calling you, wants you to be the bishop of the Knanaya. Are you accepting it? I said: Yes. Now I cannot change that. I am fully convinced of my faith. Orthodox faith and race are two sides of one coin, the blending of faith and race. As a race we are Knanites, as faith we are the Knanaya Church.

No other bishop in the world has the chance to build up such a great tradition. Even though we are small we have an equal important tradition alongside with the St. Thomas tradition."

Mar Clemis ist ein 'Macher'. Daß alles auf ihn hin ausgerichtet ist, ist sein Werk. Er hat eine Idee der Knanaya-Identität entwickelt und setzt sie in die Praxis um. Er 'bildet' eine Tradition, er gestaltet sie ganz in seinem Sinn und Verständnis. Seine eigenen Leute bringt er zusammen, wobei er den orthodoxen Glauben als stärkstes Integrationsmoment aufbaut. Der Knanaya-Gemeinschaft anzugehören und den orthodoxen Glauben zu bekennen, sind aufs engste verbunden. *Weil* die Knanaya endogam leben, sind sie, wie ein orthodoxer Priester formuliert, 'guardian of the orthodox faith'. Es ist dafür wichtig, daß Mar Clemis auf der westsyrischen Herkunft der Migranten von 345 besteht.

Die Laien übernehmen die theologischen Vorgaben ihres Bischofs, denn sein Wissen und seine Autorität werden nicht in Zweifel gezogen. In weltlichen, d.h. administrativen wie finanziellen Fragen, kritisieren sie seine Interessen mitunter heftig. Es hat im Verlauf von Mar Clemis' Amtszeit mehrere Streitfälle gegeben, die die Gemeinschaft zu spalten drohten. Letztenendes aber gelang es ihm immer, sie zu seinen Gunsten zu beenden. In der Gemeinschaft bleibt die Überzeugung haften, ihr Bischof müsse ein starker Bischof sein, denn ein schwacher Mann würde sich einer solchen Art Auseinandersetzung entziehen.

Tatsächlich birgt die Finanzierung des *Samudayam* seine größten Schwierigkeiten. Hier ist er von den Knanaya-Mitgliedern abhängig. Nur wenn sie zu Spenden bereit sind, kann er agieren. Als er sein Amt im Jahr 1957 antrat, richtete er eine jährliche Spende aller Knanaya ein, die bis heute die Haupteinnahmequelle des *Samudayam* bildet. Darüber hinaus versucht er Gelder für spezifische Aufgaben zu gewinnen, etwa für den Bereich sozialer Aktivitäten.

Jedes Kirchenfest ist mit einem Spendenbeitrag der einzelnen Mitglieder verbunden.

Im Umgang mit der Außenwelt kennen die Knanaya ihren Metropoliten als Staatsmann. Er ist weitgereist, besucht den Patriarchen häufig als auch seine Gemeinden in den USA. 1956 empfing er Haile Selassie, das damalige äthiopische Staatsoberhaupt, er lernte Indira Gandhi kennen und wurde 1980 zu einer päpstlichen Privataudienz im Vatikan empfangen. Nicht alle Laien erinnern diese herausragenden politischen Ereignisse, aber Mar Clemis 'macht' sie erinnern. Der 'Resurgent' enthält einen langen Aufsatz unter dem Titel: "Contributions of His Grace Mar Clemis Metropolita to promote better relations among Churches - Nations, their Rulers and the People"<sup>239</sup> Das Image des Metropoliten ist gefestigt, innerhalb als auch außerhalb der Knanaya-Gemeinschaft. Er ist die Hauptfigur und der Zentralisationspunkt der Macht. Von ihm gehen alle Veränderungen aus, er bestimmt die Entwicklung des *Samudayam*.

Seit Ende der achtziger Jahre wird ein neuer Trend spürbar. Es scheint, als habe Mar Clemis seine Politik geändert. Seine Machtposition bleibt unangetastet, wohl aber holt er die Laien aus der passiven Akzeptanz seiner Vorgaben heraus. Sie sind durch die Entwicklung der letzten Jahre zu aktivem Mitgestalten ihrer verwandtschaftsreligiösen Frömmigkeit animiert und entsprechen dem Interesse Mar Clemis'.

Auslöser der neuen Entwicklung ist die 1986 von den katholischen Knanaya veröffentlichte Schrift "Symposium on Knanites". Darin entdeckte Mar Clemis in einem von Kollaparambil ausgewählten historischen Dokument des 1600 zum Bischof ernannten Jesuiten Francis Roz den Hinweis, Knai Thoma sei als ein Heiliger verehrt worden. Die Stelle lautet in Kollaparambils englischer Übersetzung: "I found moreover the name of the said Thomas Cananeo among the names of the Saints which the Deacon names in the Mass;...".<sup>240</sup> Diesen Text schickte Mar Clemis am 31.1.1990 ohne Quellenangabe an den Patriarchen nach Damaskus, so erzählte er mir. In einem Begleitschreiben habe er um Überprüfung der Historizität des Dokumentes gebeten und angedeutet, die vorportugiesische Gebetspraxis wieder aufnehmen zu wollen. Sie bedeutet die Anerkennung, Knai Thoma als einen Heiligen verehren zu dürfen. Mar Clemis sagte in einem Interview vom März 1995:

---

<sup>239</sup> Anon., *The Resurgent*, n. pag.

<sup>240</sup> Kollaparambil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, 20.

"Knai Thoma is a saint for us. In the Holy Qurbana we remember his name with other saints. The reason is, he brought us. We made others saints. But he brought a colony. He was declared a saint since the ancient times. His name was remembered in all the churches, not only in the Knanaya-churches. Then the Portuguese came - by force they convinced. Menezes removed the name of Knai Thoma, but also names of other saints. All names were removed that were not accepted by the pope. See the translation in Symposium. He was a saint, but they are not allowed to say that now. And now they cannot again reinstall the name of Knai Thoma, after Diamper had decided to remove it.

On the 36. Sunday, in the lent-period, we celebrate the 'Knanaya-Diocese-Day'. We make prayer with incense. It is a festival day for us now. We have a collection-day for that also. Every family has to give something, some money for the diocese. In the middle of the mass there is a special service for Knai Thoma then. And on every Sunday within the service we have a prayer for him. Antioch has recognized it. Antioch had their own investigations then. They cannot believe me alone because I am engaged in that matter. Then I was called to Antioch. They said, this is true. We believe, he was remembered as a saint before the Portuguese. So we reinstalled it. Then the Patriarch allowed me to introduce his name within other saints and to have this festival-day."<sup>241</sup>

Patriarch Ignatious Zakka I. beantwortete das Gesuch Mar Clemis' nach nur zweimonatiger Untersuchung. Bereits am 26.2.1990 sandte er ein Telex nach Chingavanam, in dem er Mar Clemis mitteilte, daß er seine Bitte positiv beantwortet habe. Ein Schreiben vom 6. März wiederholt die Bestätigung, in die Reihe der Namen der Heiligen den Namen "...KNAI THOMA as a 'SAINT' who has an important part in the history of our Knanaya community in India..." aufnehmen zu dürfen.<sup>242</sup>

Mar Clemis handelt gemäß dem Selbstverständnis der orthodoxen Kirchen. Als religiöses Oberhaupt leitet er seine Kirchenmitglieder an, ihre spezifische Tradition zu pflegen und weiter zu entwickeln. Die administrative Autonomie, die der Patriarch gewährte, weitet er auf die Bereiche der christlich-orthodoxen Lehre und Liturgie als Ausdruck der Frömmigkeit aus. Eine spezifisch Knanaya-religiöse Tradition entsteht. Der Knanaya-Diözesan-Tag, 1990 zum ersten Mal

<sup>241</sup> Der 36. Sonntag fällt in die fünfte Phase des syrisch-orthodoxen Kirchenjahres, das mit dem letzten Sonntag im Oktober beginnt. Thematisch steht diese Phase unter der Überschrift: Die Apostel und ihre Mission in der Welt.

<sup>242</sup> Schreiben No. E 130/ 90 von Ignatious Zakka I. Iwas vom 6.3.1990; veröffentlicht in *The Resurgent*.

begangen, ist zu einer festen Institution geworden. In seinem Mittelpunkt steht ein Gottesdienst und in dessen Mittelpunkt wiederum eine Reihe von vier aufeinander folgenden Gebeten, die sich an den Heiligen Mar Knai Thoma richten. Er wird zum Vermittler zwischen den mit Sünde behafteten Gläubigen und ihrem Gott, den sie direkt im Gebet nicht ansprechen.

Jede *Qurbana*, d.h. jeder Gottesdienst, enthält in ihrem einleitenden Teil, der nur für Priester bestimmt ist, als auch während der Anwesenheit der Laiengläubigen Anrufungen Knai Thomas innerhalb der in der Liturgie festgelegten Gebete. Wiederholt wird die Formel:

"Knai Thoma is our Father and we are the sons of Knai Thoma. So, Knai Thoma, Holy Father, pray for us."

In den Fürbitten-Gebeten wird Knai Thoma mit der Mutter Gottes erwähnt:

"Knai Thoma, unser Vater und Retter, bete für uns."

Am Ende eines jeden Gottesdienstes, während der *dhupham-prarthana*, der Gebete mit Weihrauch, taucht diesselbe Formel auf.

Eines der ausführlichen Gebete des Knanaya-Diözesan-Tages lautet:

"O Lord God, we praise Thy incomprehensible grace receiving to our senses the breadth of your supreme wisdom. Oh Mar Knai Thoma, who was sent to India in God's will in AD 345 from Edessa and became the leader of the people, you are blessed because in your care the church in India flourished. You are blessed because you were received by all the people happily. Mar Knai Thoma you are blessed because by your decent conduct you pleased the rulers of other castes and secured positions for the welfare of your people.

O Lord God, we, the weak and the sinners, through our praises intercede with Thee through the prayers of Mar Knai Thoma. Deliver us from all punishments and wrath. Forgive our trespasses through the intercession of Mar Knai Thoma. Forgive shortcomings. Remove from us evil thoughts and desires. Through the prayers of Mar Knai Thoma may the Holy Church be led in peace. Enlighten its teachers and shepherds. May the faithful who are dead receive remission of sins and peace. O God who appointed the illiterate and the fisherfolk to establish your church, you appointed the elevated Knai Thoma for the stability and growth of the church in India. God make us like them who suffer for the church and toil for the gospel. Enable us to praise with all the faithful who are withdrawn, standing at your right hand seeing your mercy, you, the father and the Holy Spirit."<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> Übersetzung: Victor.

Durch die Erhebung Knai Thomas in den Stand eines Heiligen, indem er also in einen Bereich zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen geschoben wird, überschreitet seine Verehrung die eines Vorbildes bei weitem. Er bleibt Vorbild, in seiner Lebensführung, seinem Mut und seiner Anpassungsfähigkeit. Aber die Aufnahme in den Kanon der Heiligen weist über das rein Menschliche hinaus und zieht das Lebenswerk des Gründers - die Knanaya-Gemeinschaft - mit sich. Dieser Stand verpflichtet und fordert mit aller Dringlichkeit den Einsatz des einzelnen, das Werk des Heiligen zu erhalten. Knai Thoma unter den Heiligen der Kirche zu wissen legitimiert nun aber auch die Institution, die der Frömmigkeit der Gläubigen Ausdrucksform und -rahmen gibt. Sie bestätigt ihre besondere Stellung, herausgelöst aus den anderen Diözesen des Patriarchates, denn wer außer den Knanaya hat ein Interesse, Knai Thoma als Heiligen zu verehren? Die Gemeinschaft darf, entgegen allen auflösenden Tendenzen der Moderne und auch in regelrechter Opposition zu allen ökumenischen Vereinigungsversuchen der Christenheit Indiens, ihre Exklusivität fortsetzen. Die Gebete des Knanaya-Diözesantages sind die Gebete einer exklusiven Gemeinschaft, die sich in direkter blutsverwandschaftlicher Sukzession des heiligen Mannes auf dem richtigen, dem Heilsweg, weiß.

Heiligenverehrung muß, zumal in einer orthopraktisch angelegten Kirche, weitere Ausdrucksformen annehmen. Mar Clemis sagte:

"I want Knanaya-songs to be written - from scientists. Other texts from the bible should also be sung. (Auf dem Tisch liegt ein gedrucktes Poster. Es zeigt Knai Thoma, einen Mann mit weißem Bart und Turban, reich gekleidet, mit Zepter und Palmblattschrift in den Händen. Im Hintergrund ist das Meer angedeutet und ein großes Segelschiff.) We will place this picture in the third altar in all churches. We will do that very slowly. Kallisherry church has one for evening processions. We feel that we go on like this. Two painters have done it, maybe it is the last version. There are also many paintings of St. Mary. I am planning another picture, when the Cheruman Perumal receives Knai Thoma but it is difficult to depict the king. Then I want a Knanaya flag. I went to the USA, so many Jewish communities I visited and asked them: where is David's flag? But they don't know. I want that for ours. The Jews do not know. But we shall have that. Knanaya-songs also. I made one, that is not enough. I want a national Knanaya-song. The Catholics have pope.songs. We have got a hymn-making man to make a song for us. (Er intoniert die indische Nationalhymne.) Then only we will continue to exist. We have so many challenges. Only then girls and boys will learn and get the right community feeling.

(Ein Kirchenmitglied erscheint und bittet Mar Clemis, ihn nach Changanacherry zu begleiten) In Changanacherry there are thirty to forty Knanaya families. We will start a holy Qurbana now. Last Sunday we started in Bombay, we have already started in Delhi and Bangalore. First we have some Qurbanas somewhere. That's how we start. Then slowly we will buy some land and build a church.

Knai Thoma is our identification, and to prove that we want flag, picture and song. The Catholic Knanaya will have to accept when I do all this. Then they will start calling themselves Knanaya, now only Suddhists. They will follow us. We are more creative and we had a bishop first. In everything they follow us."<sup>244</sup>

Langsam und voller Achtsamkeit setzt Mar Clemis den Sakralisierungsprozeß in die Praxis um. Das Bild Knai Thomas, von dem ich eine Druckkopie erhielt, ist in einigen Wegschreinen von Knanaya-Orten, so etwa in Ramangalam, und über dem linken Altar der Kirche in Kallissery angebracht. Die Laien akzeptieren die Veränderung, viele mit großem Enthusiasmus. In Ramangalam traf ich in Begleitung eines orthodoxen Priesters, der nicht zum Knanay-*Samudayam* gehört, den Lehrer der dortigen Sonntagsschule. Wir besichtigten das große, neu errichtete Knanaya-Monument. Als er von meinem Interesse erfuhr, erzählte er:

"Knai Thoma is the founder of our church. In the middle ages he was almost forgotten, what is now unbearable for us. He should not be forgotten. Now we are interested to give him a prime position in the Orthodox Church. in the middle ages no one honoured his position in the Church. Now this must be changed."

Als mein Begleiter nach der Bedeutung Knai Thomas fragte, reagierte der Mann heftig: "As a father you don't know? This saint Knai Thommen came to start our Church."

Mit Hilfe der relativ neu gegebenen Tatsache, Knai Thoma mit den Heiligen der Kirche verehren zu dürfen, wird eine Übereinstimmung von Brauchtum und Frömmigkeit erzielt. Die Erinnerung an die Väter wird religiös motiviert in die Gegenwart übertragen. Syrisch-orthodoxe Frömmigkeit und der Glaube der Blutsverwandtschaft gehen dabei eine stimmige Verbindung ein.

Dem neuen theologischen Trend folgt seit wenigen Jahren eine Veränderung des Images der Knanaya-Gemeinschaft. Das wiedererwachte Traditionsbewußtsein und die vom Patriarchen sanktionierte Unabhängigkeit bewegen Knanaya, sich nicht mehr als 'Diözese', sondern als 'Kirche' zu verstehen

---

<sup>244</sup> Interview vom 9.3.1995.

und darzustellen. Mar Clemis ist heute als das religiöse Oberhaupt der Knanaya Church bekannt. Sein offizieller Titel lautet "His Eminence ( wahlweise 'His Grace' ) Kooberneethy Hakkimo Mar Clemis Abraham, Chief Metropolitan of the East". 'Kooberneethy Hakkimo' bedeute, so erklärte er mir, Vice-Kapitän und beziehe sich auf das Bild der Kirche als Schiff. Den Titel 'Chief Metropolitan of the East' trägt er erst seit Ende der achtziger Jahre. Es handelt sich um einen äußerst selten vergebenen Ehrentitel, den ihm der Patriarch zuerkannte.<sup>245</sup>

Seither hat sich Mar Clemis erfolgreich dafür eingesetzt, seine Gemeinschaft von den Bezeichnungen *Thekkumbhagam* und 'Suddhist' wegzubringen. Jede Benennung in Relation zu einer anderen Gruppe wirkt der Selbstdarstellung als einzigartiger Traditionsgruppe entgegen. Noch in seinem Ende der achtziger Jahre geschriebenen Manuskript tauchen beide Bezeichnungen, 'Suddhist' und 'Knanaya', gleichwertig nebeneinander auf. Heute, so scheint es, arbeitet Mar Clemis an einer Knanaya-Identität, die in der Verbindung von Vätertradition und orthodoxem Glauben die Betonung stärker auf das individuell Volksreligiöse lenkt. Eine Beantwortung der Frage, ob in der neuen Richtung eine Lösung vom Patriarchat enthalten liege, bleibt zumindest für die nächsten Jahre dem Bereich der Spekulation verhaftet. Viele jakobitische Apostelchristen sind davon überzeugt. Sie sagen, der 'clevere Metropolit' werde sicher in ein paar Jahren Reliquien des Knai Thoma auftun, die Sakralisierung damit noch ein wenig forcieren, um schließlich ein eigenes Patriarchat im Namen Knai Thomas zu gründen.

---

<sup>245</sup> Er tat dies, ohne die Vertreter der anderen Diözesen davon zu unterrichten, Auslöser von Streit und weiterer Vertiefung des Grabens zwischen Knanaya-Samudayam und anderen orthodoxen Kirchen in Kerala.

## Vierter Teil: Der Brennpunkt

### 9. Wesensmerkmale der Verwandtschaftsreligion

Die Verwandtschaftsreligion bildet eine eigene Form religiöser Gemeinschaft. Sie stimmt weder mit den in der Religionswissenschaft diskutierten Kennzeichen der natürlichen oder ethnischen Religionsgemeinschaft überein<sup>246</sup>, noch paßt sie in das von den christlichen Kirchen entworfene Gemeinschaftsideal.

Die Verwandtschaftsreligion hat eine eigene Form des Zusammenlebens ihrer Gläubigen entwickelt. Sie hat dabei aus ihrem Kontext und den sie beeinflussenden Traditionen geschöpft. Ihre Entwicklung ist nicht abgeschlossen, vielmehr befindet sie sich in einem permanenten Gestaltungsprozeß. Die Ermittlung ihrer Wesens- und Strukturmerkmale gleicht folglich einer Momentaufnahme. Sie handelt von jenen Elementen, die in den neunziger Jahren dieses Jahrhunderts von der Gemeinschaft als entscheidend genannt werden.

Die Struktur der verwandtschaftsreligiösen Gruppe ist von drei herausragenden Merkmalen geprägt:

1. Knanaya bilden eine exklusive Einheit. In ihrer Geschlossenheit gleicht die Verwandtschaftsreligion einer ethnischen Religionsgemeinschaft. Die Verbindung beruht auf Verwandtschaft.
2. Das Gemeinschaftskonzept ist Teil des Knanaya-Glaubens. Die Verwandtschaftsreligion hat ein eigenes Glaubenssystem, das das christliche Bekenntnis sowie im Mythos eingesetzte Spezifika enthält. Gemeinschaft und Glaube bilden eine harmonische Einheit.
3. Eine Disharmonie dagegen besteht zwischen den ersten beiden und einem dritten Merkmal, das in der Institutionalisierung religiöser Gemeinschaft gegeben ist, die sich mit dem Einfluß westlicher Kircheninteressen eingestellt hat. In der Institutionalisierung ist ein Phänomen beschrieben, das die gesamte Struktur dieser verwandtschaftsreligiösen Gemeinschaft verändert und nicht nur einzelne Aspekte in ein gegebenes Ganzes eingliedert.

Auch wenn der einzelne heute stärker als Persönlichkeit denn im Selbstverständnis, ein Teil des Gemeinschaftsgesamts zu sein, hervortritt, ein hoher Identifikationsgrad mit der Gruppe und ihrer Besonderheit, ihrer Tradition

<sup>246</sup> Hans-Jürgen Greschat, "Naturreligionen", *TRE*, Bd. 24, Berlin, 1994, 185-188; ders., "Ethnische Religionen", *Die Religionen der Gegenwart*, ed. Peter Antes, München, 1996, 261-279.



und ihrem Gemeinschaftssinn, ist geblieben. Der Zusammenhalt gründet auf der Idee der Blutsverwandtschaft, die 'stärker ist als jede Kirchengemeinschaft', wie viele Knanaya sagen. Es ist keine Frage persönlicher Entscheidung, Mitglied in der Blutsverbindung zu werden. Die Bindung sei die von Familienangehörigen zueinander, Individualismus ist ihr fremd. Das Verhältnis der einzelnen zueinander ist durch viele Abhängigkeiten und Verpflichtungen geprägt. Auch den verstorbenen Generationen gegenüber besteht eine Verantwortung, denn sie sind, den Lebenden gleich, Teile einer sinnvollen Kette. Insofern ist die Gemeinschaft 'natürlich'. Sie beschreibt einen kontinuierlichen Verlauf, die Geschichte einer erweiterten Familie oder Sippe.

Man wird hineingeboren. Aufnahme in die Gemeinschaft ist ausschließlich über Geburt möglich und nicht, wie in den großen missionierenden Weltreligionen, über die Annahme ihres jeweiligen Credo in einem freien Entschluß. Auch hier gleicht die Verwandtschaftsreligion dem Typus der natürlichen oder ethnischen Religion. Seine Aufnahmebedingungen jedoch sind strenger. Während eine natürliche Religionsgemeinschaft in einzelnen Fällen die Aufnahme Fremder durch Adoption zuläßt, hält sich die Verwandtschaftsreligion strikt an ihre Grundregel, daß beide Elternteile der Gemeinschaft angehören müssen. Die Reinheit des Blutes, den zentralen Integrationsfaktor, schützt ein rigoros eingefordertes Gesetz, das jeden Blutkontakt mit Außenstehenden ablehnt. Wer dieses Gesetz verletzt, muß mit weitreichenden Konsequenzen rechnen. Die Verwandtschaftsreligion kann eine 'Verunreinigung' ihres Blutes durch sexuellen Kontakt mit gruppenfremden Menschen nicht gestatten. Sie schließt jeden aus der Gemeinschaft aus, der sich für eine Verbindung mit Außenstehenden entscheidet.

Der Ausschluß ist umfassend und endgültig. Wer nach außen heiratet, hat seine Zugehörigkeit verwirkt. Seine Kinder werden nicht als Knanaya angesehen. Ausschluß bedeutet zudem Ausschluß total, das heißt die Aufgabe der Gemeinschaft als einer sozial und religiös handelnden Einheit. Der Ausschluß betrifft also alle Lebensbereiche. Nicht selten werden nach einer Heirat nach außen auch die engsten Kontakte zur Kernfamilie abgebrochen. Dem Ausgeschlossenen bleibt die Zugehörigkeit zur syrisch-orthodoxen oder katholischen Kirche, nun aber außerhalb des Knanaya-Samudayam.

Die soziale Einheit der Verwandtschaftsreligion ist zugleich eine religiöse Gemeinschaft. Beide Qualitäten gemeinschaftlicher Existenz werden heute, unter dem Einfluß der institutionalisierten Form, strikt getrennt. Dies bewirkt eine veränderte Auffassung der Gesamterscheinung der Knanaya-Religion, hat aber als heute grundlegende Verständnisvorgabe auch Folgen für die Einschätzung

innergemeinschaftlicher Phänomene. An dieser Stelle sei zunächst einmal festgestellt, daß sich die Verwandtschaftsreligion als Kollektiv versteht, und zwar als ein soziales und religiöses Kollektiv.

Die Verbindung selbst ergibt ohne das Verbindende keinen Sinn. Verbindend aber ist die im Mythos erzählte göttliche Erwählung. Sie schafft die Einheit und verpflichtet die Mitglieder zum Erhalt. Alles alltägliche wie kultische Verhalten dient der Aufrechterhaltung dieses von heiliger Kraft eingesetzten Status quo. Wenn sich anlässlich einer Hochzeitsfeier die Gemeinschaft selbst feiert und das Symbol ihrer Verbindung, die Eheschließung zweier Mitglieder, in einem heiligen Akt über den Bereich alltäglichen Gemeinschaftslebens hinaushebt, erlebt sie sich als eine religiöse Einheit. Religiös und sozial fallen im rituellen Handeln des religiösen Subjektes zusammen.

In der Gemeinschaft und als ein Teil von ihr erfährt der einzelne eine Beziehung zur Transzendenz. Der christliche Gott bestätigt im Erhalt Rechtmäßigkeit und Bedeutung der Gruppe. Er bildet das Gegenüber zum Wir, das religiöse Objekt der Verwandtschaftsreligion. Zum theologischen Konzept der Knanaya-Verwandtschaftsreligion gehört das christliche Gottesbild mit seinen schaffenden und auch welterlösenden Kräften. Daneben steht, streng genommen, ein zweites religiöses Objekt: die Ahnen, Vorväter des Jahres 345, denen die Entstehung der Gruppe überhaupt verdankt wird, erfahren religiöse Verehrung. Die lebhafteste Diskussion um die Einreihung des Anführers in den Kanon der Heiligen beweist, mit welcher dynamischen Kraft sich eine Neubelebung und Verstärkung des Wir-Gefühles einstellen kann. Das religiöse Objekt sind die Verwandten, es ist die kontinuierlich erhaltene Reihe, zu der alle Knanaya, gestorbene wie lebende, gehören. Religiöses Erleben und die Erfahrung eines Transzendenzbezuges geschehen im festgefügtten Rahmen einer Einheit von Menschen, die vielfach verbunden sind, über ihre Verwandtschaft, die Verbindung über Generationen hin mit einem Ursprung, über die Nähe gemeinschaftlichen Lebens und die integrierenden Kräfte ihres rituellen Handelns. So ist die verwandtschaftsreligiöse Gemeinschaft, ganz der natürlich-religiösen Gruppe vergleichbar, charakterisiert.

Im Neben- und Ineinander zweier religiöser Objekte entfaltet die 'Verwandtschaftsreligion' sodann ihr eigenes Glaubenssystem. Natürliche Religionsgemeinschaften beschäftigen sich nicht herausragend mit einem Hochgott, der zwar durchaus in die religiöse Vorstellungswelt einer natürlichen Gemeinschaft gehört, im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft aber ohne Bedeutung bleibt. Hier ist vielmehr mit Geisterkräften, außergewöhnlichen Mächten und auch Einflüssen verstorbener Verwandter zu rechnen. Der richtige

Ritusvollzug kann ihre Macht begrenzen. All das kann ebenso für die Verwandtschaftsreligion behauptet werden. Zugleich sucht sie als kollektives religiöses Subjekt eine Beziehung zu Gott, der ihr als 'der ganz andere' gegenübersteht, der nicht wie Ahnen und Geister in unmittelbarer Nähe der Lebenswelt aufgefaßt wird, sondern als von außen in die Geschehnisse der Menschen eingreifend. Die beiden religiösen Objekte stehen dabei im Verständnis der Verwandtschaftsreligion in keinerlei Widerspruch zueinander. Sie ergänzen einander vielmehr, wobei den Ahnen eine Mittlerrolle zufällt. In ihre direkte göttliche Erwählung sehen sich die Nachkommen einbezogen. Da alle Eigenschaften der Väter mit Hilfe der Blutreinheit erhalten sind, schließt die Erwählung die heute lebenden Knanaya gleichermaßen ein und begründet so eine herausragende, weil direkte Gottesbeziehung. Der einzelne muß sich durch entsprechendes Verhalten solcher Erwählung würdig zeigen, aber er ist zugleich zu einer solchen Aufgabe aufgrund seiner Gottesbeziehung prädestiniert.

Die Ahnen sind Verbindungsglieder zur Vergangenheit, zum Ursprung, in dem alle Bedeutung als auch die Regeln des Zusammenlebens vorgegeben wurden. Aus der Vergangenheit schöpfen natürlich-religiöse wie verwandtschaftsreligiöse Gemeinschaft für ein rechtes, der Tradition angemessenes Leben in der Gegenwart. Mit den großen universalreligiösen Gemeinschaften verbindet die Verwandtschaftsreligion die Zukunftsorientierung auf eine Erlösung hin. In ihrem Heilsverständnis weist sie über die Gegenwart hinaus. Sie macht die Bewahrung erfahrenen Heils zur Aufgabe für die Gegenwart und die Zukunft. Ein jüngstes Gericht wird die Knanaya, so glauben sie, nach ihrer Fähigkeit, das göttlich Zugeteilte zu bewahren, richten.

Heil ist unmittelbar. Die Zugehörigen der Verwandtschaftsreligion erfahren es in der Gemeinschaft. Es liegt heute im Erinnern der Geschichte und in der Ausrichtung des persönlichen wie gemeinschaftlichen Lebens nach den von den Vätern festgelegten und vorgelebten Idealen. Heil liegt in der Bewahrung der überkommenen Tradition. Wann immer eine Hochzeit gefeiert wird und mit Hilfe des Rituals die Zeit zum begründenden Ursprung überwunden wird, ist Heil gegenwärtig. Dazu bedarf es keiner Spezialisten. Alle Mitglieder der beiden sich in der Hochzeit verbindenden Familien sind aktiv beteiligt. Sie haben in ihrem Handeln unmittelbaren Zugang und Anteil am Heiligen. Alle Beteiligten sind für ihre Rollen Spezialisten, ihr Handeln ergibt nur zusammengefügt eine sinnvolle rituelle Einheit. Kein hierarchisches Verständnis gliedert sie in verschiedene Bedeutungsstufen ein und so gibt es auch keine Rituspassagen, die nur von einem religiösen Spezialisten ausgeführt werden könnten. Heute allerdings stellt sich die

Verwandtschaftsreligion nicht mehr als vom Spezialistentum unabhängig dar. Priester, die den heiligen Akt der Eheschließung vermitteln, sind integraler Bestandteil des Rituals. Ihre Rolle wurde im Zuge der weitreichenden Auswirkungen des westlich-kirchlichen Zugriffes festgeschrieben. Sie ist an zentraler Stelle des heiligen Handelns etabliert und bewirkt, daß zwischen den nun 'Laien'-Gläubigen und dem Heiligen eine Distanz entsteht. Es bedarf der Vermittlung beider Sphären, die durch die Priester als religiöse Spezialisten geleistet wird. Die Verwandtschaftsreligion gleicht sich hier dem Typus der missionierenden Religion an. Sie besteht jedoch darauf, daß alle Priester der Gemeinschaft auch Kinder der Gemeinschaft sind, die Heilungsvermittlung also unbedingt im Rahmen der Blutsverwandtschaft bleibt.

Die institutionalisierte christliche Gemeinschaftsform übt einen starken und beständigen Einfluß auf die Verwandtschaftsreligion aus und bewirkt die Aufnahme vieler ihrer spezifischen Charakteristika in den verwandtschaftsreligiösen Typus. So findet sich die Kirchenordnung in der Verwandtschaftsreligion, die vollständige theologische Basis mit all ihren Erscheinungsformen, die Einhaltung aller Feste des Kirchenjahres, die Sakramentenlehre, die Bedeutung von kirchlichem Gottesdienst und Eucharistiefeier. Alle Elemente sind in ihrer heutigen Ordnung und Ausführung Auswirkung des Zusammenstoßes des indischen Christentums mit dem europäischen, Folge also westlich-christlicher Mission in Indien.<sup>247</sup>

In ihrer Frömmigkeitsstruktur ist die Verwandtschaftsreligion der Knanaya christlich. Als Gemeinschaftsform hat sie ein christlich-institutionalisiertes Gewand. Darin jedoch gewinnt sie ein Gemeinschaftsverständnis, in dem sich ein kollektives 'Wir' miteinander verwandter Menschen erhält. Wo die Missionsreligion eine Individualisierung bewirkt, in der Betonung des 'Ich' als religiösem Subjekt, hält die Verwandtschaftsreligion am Wir-Gefühl fest. Und wo die missionierende Religion sich ganz auf die Beziehung dieses individuellen Ich zu einem geradezu unnahbaren Gott ausrichtet, dringt die Verwandtschaftsreligion auf die Vermittlung durch die Ahnen. Die Zugehörigkeit zu einer göttlich eingesetzten Reihe verstorbener Blutsverwandter ermöglicht ein verwandtschaftsreligiöses Selbstverständnis, das sich aus einem Leben in unmittelbarer Gottesbeziehung ergibt. Die Rolle der für heilige Handlungen benötigten Spezialisten relativiert sich angesichts dieser Bemächtigung des einzelnen als Teil eines die Zeit vom Ursprung bis heute überwindenden Gemeinschaftsgesamts.

---

<sup>247</sup> Vgl. Kap. 5.

Das gegenwärtige Erscheinungsbild der Gemeinschaft läßt auf ein kompliziert verwobenes Geflecht unterschiedlicher historischer Strömungen schließen. Dennoch läßt es Schlüsse über das Wachstum der Gemeinschaft bis zur geutigen Gestalt hin zu. Mit der Hilfe kirchengeschichtlicher Arbeiten lassen sich die Einflüsse europäischer Kirchenpolitik sondieren und ermöglichen dadurch, Merkmale indischen Christentums einschließlich seiner Gemeinschaftsformen herauszulösen. Was bleibt, sind Merkmale einer ganz eigenen christlichen Religion, die teils auf orientalischen Traditionen ruht und teils Elemente aus dem Kontext aufnimmt.

Die Geschlossenheit der verwandtschaftsreligiösen Gruppe und ihr theologisches Konzept bilden eine harmonische Einheit. Die Idee gemeinschaftlichen Zusammenlebens ist integraler Teil dieses Konzeptes, sein Zentrum, zu dessen Erhalt alle anderen Kennzeichen als Argumente dienen können. Göttliche Erwählung und die Verpflichtung gegenüber den Vorvätern sind die stärksten konzeptuellen Integrationskräfte. Sie werden in ritueller Erinnerung beständig erneuert.

Das Ineinanderfließen der Gemeinschaftscharakteristika einer natürlichen Gruppe mit diesem theologischen Konzept scheint einen langen Prozeß durchlaufen zu haben. Das Eindringen hinduistischer Symbolik bis in den Kern des Hochzeitsrituals, auch die Aufnahme hinduistischer Figuren in die mythische Geschichte, weisen auf eine (nicht-aggressive) kontinuierliche Anpassung der Gruppe an ihren geographischen, politischen und gesellschaftlichen Kontext hin. Der Mythos selbst thematisiert diese Realität und erhebt sie in einen übergeordneten Bedeutungszusammenhang. Das enge Zusammenleben der Knanaya-Gruppe mit ihren anderen christlichen und hinduistischen Nachbarn wird in eine äußerst positive Form gefaßt, die Interaktionen, soweit es die soziale Hierarchie zuläßt, unbedingt ermöglicht.

Veränderungen ergeben sich in diesem Rahmen, sie geschehen, ohne daß eine Intention oder auch eine Einflußquelle erkennbar würden. Sie verlaufen sanft und beständig. Die Gemeinschaft bleibt in sich gefestigt und damit sicher. Sie paßt sich und ihre Frömmigkeit den äußeren, sich wandelnden Lebensbedingungen an. Dabei dient die eigene Tradition als beständiges Regulativ. Was immer der Gemeinschaft widerfährt, wird im Rückbezug auf die eigene Ursprungsgeschichte beleuchtet. Dies geschieht nicht so sehr in einer bewußten Reflexion als vielmehr in einer Art Ausbalancieren des überkommenen mit dem neuen Wissen; beides wird auf diese Weise in Übereinstimmung gebracht.

Die dritte Gruppe strukturprägender Charakteristika der Verwandtschaftsreligion ergibt sich durch die Institutionalisierung der Gemeinschaftsform im Zugriff westlich-christlicher Mission. Der Eingriff in das Leben der Verwandtschaftsreligion ist fundamental. Er trifft mit der Wucht einer umfassenden, unvermittelt einsetzenden Kraft.

Folge ist ein radikaler Strukturwandel. Die Dynamik seiner Bewegung ist eine grundsätzlich andere als die des Wandels vor dem Zugriff des missionierenden Religionstypus. Jene verlief kontinuierlich, mit der Gemeinschaft in linearem Entwicklungsverlauf, alle Veränderungen im Rückbezug auf die Vätertradition einschätzend und beurteilend. Diese Form des Wandels setzt an einem spezifischen Punkt der Geschichte ein und läßt sich aufgrund ihrer stark prägenden Kräfte bis in die Gegenwart hinein leicht verfolgen. Die Überzeugung von der Richtigkeit und alleinigen Gültigkeit eines als absolut empfundenen Glaubens bestimmt ihre Dynamik. Dieser Glaube erzeugt eine moralische Kraft, die sich gerechtfertigt sieht, eine schnelle und bis in die Grundfeste der religiösen Gruppe reichende Umbildung zu erzwingen: eine Reformation, die grundlegende Veränderung der vorgefundenen Religionsform. Der Eindruck der missionierenden Religion auf die natürlich geprägte Verwandtschaftsreligion ist massiv, die Reform ist umfassend. Sie greift zugleich im Gemeinschaftskonzept und in der Interpretation der Geschichte. Indem sie auf alle Bereiche religiöser Gemeinschaft zugleich Einfluß nimmt, bewirkt sie einen tiefgreifenden Einschnitt.

Der ausgelöste Wandel ist eine durch diese dominante Kraft erzwungene Reaktion, die zugleich zwei einander entgegengesetzte Tendenzen verarbeiten muß. Von der plötzlich auftretenden Religion geht eine Faszination aus, da sie die Frömmigkeit von Anhängern der vermeintlich selben Religion widerspiegelt. Neue Elemente werden als positiv bereichernd aufgenommen. Zugleich ist der fremde Einfluß derart massiv, daß die Verwandtschaftsreligion an den Schutz ihrer eigenen Tradition denken muß. Auch ist die eigene Tradition stark und drängt auf Erhalt. Wenngleich sich der Typus der missionierenden Religion im Laufe der Jahrhunderte als dominant erweist und die Energie der aus dem hinduistischen Kontext gewonnenen Elemente zur Bildung und Gestaltung ihrer Gemeinschaftsform als auch Frömmigkeit reduziert, so behält die Verwandtschaftsreligion dennoch eine gewisse Fähigkeit, auszuwählen und fremde Eindrücke abzuwehren.

Die institutionalisierte Form religiöser Gemeinschaft, die auf einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis beruht, verlangt die völlige Übereinstimmung ihrer 'Bekennern' in der Doktrin als auch in der Anerkennung einer Institutionshierarchie. Sie drückt die vorgefundene Christengemeinschaft in ihre

eigene Form und bestimmt damit deren Erscheinungsbild grundlegend neu. In dieser auferlegten Gestalt kann die dominante Missionsreligion die neue Gemeinschaft ihrer hierarchischen Struktur eingliedern und sie zugleich unterdrücken.

Hinter der äußeren Erscheinung jedoch entsteht Raum für die Gestaltung einer eigenen religiösen Überzeugung. Die Verwandtschaftsreligion gibt die Vätertradition nicht auf, ihre Werte und Ideale, vor allem das in ihr bestimmte Knanaya-Selbstverständnis; ein neuer Charakter religiöser Gemeinschaft entsteht. Er entspricht dem gegenwärtigen Ergebnis eines Prozesses, dem heute erreichten Stand der Integration religiöser Momente unterschiedlichen Ursprungs. In der Auswahl und Bewertung dieser religiösen Aspekte liegt begründet, was das ganz eigene Wesen der Verwandtschaftsreligion ausmacht. Es verbindet entscheidende Schnittstellen beider Traditionen. Der mythische Ursprungsort wird in den Zuständigkeitsbereich der verwaltenden Kirchen gelegt. Im Ritus wird nun die Form der westlichen Missionsreligion übernommen und mit Elementen der eigenen Tradition zu einer Feier gestaltet.

Die Verbindungen erscheinen integrierend, die beiden Religionstypen der natürlichen und der sogenannten universalen Religion lassen sich in Übereinstimmung bringen. Tatsächlich aber zeigt bereits die Bewertung der spezifischen Schnittstellen wiederum eine Dominanz der missionierenden Religion. In der Auseinandersetzung um den Herkunftsort der Knanaya-Gemeinschaft hat sie einen Verschriftlichungsprozess in Gang gesetzt, der die verwandtschaftsreligiösen Gläubigen von ihrem Ursprung entfremdet. Der mythische Ort ist zu einem historischen Ort geworden.

In der Bewertung des Ritus gibt die missionierende Religion vor, was 'religiös' sei und beansprucht es als ihren exklusiven Bereich. Alle anderen, nicht von ihr vertretenen Riten erhalten die Qualität kulturellen Brauchtums. Die Verwandtschaftsreligion kennt nun eine Unterscheidung in 'sozial' und 'religiös', die einer natürlichen Religionsgemeinschaft fremd ist. Diese Trennung wird sich auf das Leben der religiösen Gemeinschaft letztenendes fatal auswirken. Bereits jetzt ist eine Verflachung sowohl in der Weitergabe des traditionellen Wissens als auch in der Ausführung des Rituals zu spüren. Die religiöse Bedeutung ist im Verschwinden begriffen und hat einem neuen Sinn Platz gemacht. Soziale Werte stehen nun als Inhalt eines Zusammenhaltes, der einmal religiös gefüllt war.

Die Dynamik des Wandels, den die missionierende Religion veranlaßt, hat eine umfassende Wirkung. Sie verändert ein theologisches Konzept durch direkten Eingriff. Den einzelnen Gläubigen erreicht sie, indem sie letztenendes nicht nur

seinen Glauben, sondern auch seine Art und Weise 'zu glauben', in Frage stellt und nachhaltig verändert.

In der Beeinflussung des theologischen Systems und des Glaubens des einzelnen ist von Bedeutung, daß Verwandtschaftsreligion und Missionsreligion ein gemeinsames Credo, das christliche, haben. Die Begegnung findet innerhalb derselben Religion statt. Der Wandel jedoch, der sich als Folge der Einflußnahme auf Denkweise und Weltsicht des einzelnen zeigt, enthüllt die Verwandtschaftsreligion als einer natürlichen Religion nahe, die sich der Wucht des Zusammenstoßes nicht erwehren kann und in den grundlegenden und weitreichenden Folgen ein passiver Rezipient des 'Neuen' wird. Somit beschreibt der Terminus 'Verwandtschaftsreligion' im Grunde genommen eine wenn auch bislang Jahrhunderte dauernde Übergangsphase. Sie ist eine Erscheinung des Wandels einer religiösen Gemeinschaft, die sich von ihrer früher einmal dominanten Prägung als ethnischer Religion zu einer universalen, missionierenden Form entwickelt.

## **10. Endogamie und Mission**

Es hat sich gezeigt, daß zentrale Bereiche der Knanaya-religiösen Gemeinschaft, Mythos und Ritus, sich dem Wandel durch die westliche, missionarisch orientierte Religionsform ergeben. Der Wandel verändert heilige Geschichte und heiliges Handeln so stark, daß diese für ihre ursprüngliche religiöse Gemeinschaft nicht mehr unbedingt integrierend wirken können.

Für das soziale Leben der Gemeinschaft ist ähnliches zu erwarten. Die missionierende Religion hat die Knanaya-Gemeinschaft in ihre Struktur gepreßt, das heißt, ihrer institutionalisierten Form angepaßt. Wie aber kann eine derart fest geschlossene und abgesicherte Gruppe überhaupt mit Fremden umgehen? Was passiert in der Übernahme durch die missionierende Religion mit dem Gebot der Blutreinheit und wie kann nicht zuletzt der Missionsanspruch, den die missionierende Religion auf ihre neuen Gliedkirche überträgt, umgesetzt werden? Es scheint, als liege in Endogamie und Mission die zentrale Schnittstelle, an der zwei verschiedene Religionstypen unglättbar aufeinanderstoßen.



Die Universalität sogenannter Universalreligionen liegt in ihrem die Welt umfassenden Missionsanspruch. Die von den Gläubigen einer Weltreligion erfahrenen Glaubenswahrheiten wollen über den Rahmen ihrer Anhängerschaften hinausgetragen werden. Ihre Gültigkeit bleibt nicht auf sie begrenzt, sondern strebt nach beständiger Erweiterung ihres Gültigkeitsbereiches. Dabei werden Kulturgrenzen überschritten.

Eines der Hauptcharakteristika des Religionstypus sogenannter Universalreligion ist ihr missionarischer Eifer. In der Mission liegt ein zentrales Merkmal zu ihrer Unterscheidung vom Typus der ethnischen oder natürlichen Religionsgemeinschaften. Diese kennen keine Mission. Ihre religiöse Gemeinschaft stimmt mit der kulturellen überein und bleibt in diesem Rahmen verhaftet. Ihr Wahrheitsanspruch gilt innerhalb der Grenzen, die die Gemeinschaft einmal - im mythischen Ursprung - festgelegt hat. Selbst wenn religiöse Wahrheit als umfassend aufgefaßt wird, entwickelt die Gemeinschaft keine missionierenden Tendenzen. Fremde werden nicht aufgenommen, denn die Gläubigen sind auf mehrfache Weise verbunden. Ihre Einheit, die Identität ihrer Gemeinschaft, basiert nicht allein auf einem gemeinsam bekannten Glauben. Die religiöse Gruppe fällt mit Formen sozialer Organisation als auch mit allem kulturellen Ausdruck gemeinschaftlichen Lebens zusammen. Eine Differenzierung in religiös, sozial und kulturell kennt die natürliche Religion daher nicht. Ein Angehöriger einer anderen Gemeinschaft, eines anderen Stammes, hat immer auch eine andere Kultur. Eine Aufnahme in die Gemeinschaft ist schwierig, da er in allen Bereichen des Lebens einschließlich seiner Vergangenheit, fremd ist und bleibt. Hans-Jürgen Greschat schlägt daher vor, ethnische Religionen als 'generativ' zu bezeichnen, um sie von den 'konvertierenden' absetzen zu können, liegt doch in den formulierten Charakteristika ein wesentliches Unterscheidungskriterium beider Typen.<sup>248</sup>

Vor der Einflußnahme missionierender als auch von politischen und wirtschaftlichen Interessen geleiteter Europäer hat die Knanaya-Gemeinschaft wie alle anderen christlichen Gemeinschaften Keralas in einer geschlossenen sozialen und religiösen Einheit gelebt. Ihr christlicher Glaube war gänzlich vom Kontext bestimmt. Expansionsbestrebungen hatten diese Einheiten nicht, Mission war ihnen fremd. Die einzelnen Gruppen verschiedener Religionszugehörigkeiten lebten im Austausch miteinander; sie gestalteten einander gegenseitig durch beständige 'sanfte' Einflußnahme. Die Ordnung der Gesamtgesellschaft erzielte ein von allen Gruppen akzeptiertes Kastensystem. Es hatte zur Zeit der Ankunft der

---

<sup>248</sup>Greschat, "Ethnische Religionen", *Die Religionen der Gegenwart*, 264.

Portugiesen einen streng hierarchischen Charakter, der auf einem ausgefeilten System von Reinheitsvorstellungen beruhte. Es ist davon auszugehen, daß Knanaya sich als Teil dieses Gesellschaftsganzen völlig angepaßt hatten. Ihrer Gemeinschaft war, von innen wie außen bestimmt, ein eigener Rahmen gesteckt, dessen Abgrenzungen sie in das Gesamtsystem der Kerala-Gesellschaft einfaßte und zugleich auf ihren Bereich konzentrierte. Das Festhalten an einer eigenen Tradition mit begründendem und erklärendem Mythos sowie erinnerndem Ritual bildete bei aller Übereinstimmung und Anpassung im äußeren Erscheinungsbild der diversen Gruppierungen das Knanaya-Spezifikum.

Jede Gruppe war und ist durch ihre eigene Geschichte integriert und von den anderen unterschieden. Zusätzlich zur eigenen Tradition haben Knanaya die Gebotsformel, ihr Blut nicht mit 'fremdem' Blut vermischen zu dürfen. Die Endogamie schließt ein festes und starres Band um die Gemeinschaft. Es hat sehr wahrscheinlich in dieser Schärfe in vorkolonialer Zeit nicht existiert, sondern ist im Zuge des westlichen, politisch-wirtschaftlichen wie religiösen Eindringen zu seiner gegenwärtigen Form entwickelt worden.

Ebenso hat die Knanaya-Gemeinschaft vor dem Erscheinen der Portugiesen keine Mission gekannt. Ihre Frömmigkeit blieb auf die Gemeinschaft beschränkt und verlangte nicht nach Ausbreitung. Die Aufnahme Fremder war durch Reinheitsvorschriften begrenzt, die mit einer sehr genauen Vorstellung des eigenen Status und der Unterschiede zu anderen Gemeinschaften einhergingen. Gelegentliche Heiratsverbindungen mit gleich- oder höherrangigen Gruppen, etwa den *Nayar*, hat es aber sicher gegeben.<sup>249</sup>

Endogamiegebot und Missionsanspruch ergeben im gesellschaftlichen Kontext des vorportugiesischen Kerala keinen Sinn. Die strenge Reglementierung des sozialen Gefüges, die jeder Gruppe ihren Platz zuwies, bedurfte keiner Blutreinhaltsvorschrift, zumindest nicht in der Schärfe, die sie heute auszeichnet. Eine nach außerhalb der eigenen Gemeinschaft orientierte Mission bildet geradezu einen Widerspruch zu Gestalt und Dynamik der gegebenen Gesellschaftsstruktur. Sie findet kein Gegenüber, kein Objekt, auf das sie sich richten könnte, will die missionierende Gruppe ihren Platz im Gesamtgefüge nicht verlieren. Es bestand auch keine Notwendigkeit, auf einer Besonderheit der Gemeinschaft zu insistieren, denn eine vergleichende Konkurrenz der Gruppen gab es nicht.

Es ist dem tiefgreifenden Einfluß des Westens zuzuschreiben, daß die Kerala-Gesellschaft so nachhaltig verändert wurde. Der Wandel hat alle sozialen und religiösen Gruppierungen erfaßt. Knanaya rücken heute ihr Endogamiegebot in

---

<sup>249</sup> Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*, 173.

rigoroser Strenge in den Mittelpunkt ihrer Identitätsbeschreibung. Zumindest katholische Knanaya arbeiten als Missionare unter Nicht-Knanaya. Ihr Ziel ist die Konversion von Christen wie Nicht-Christen zum Glauben der römisch-katholischen Kirche. Die von den Knanaya häufig angeführte 'Besonderheit' ihrer Gemeinschaft ist, ob sinnvoll gefüllt oder nicht, zum Inhalt erhoben worden.

Meine Knanaya-Gesprächspartner nennen die Blutreinheit ein zentrales Wesensmerkmal ihrer Gemeinschaft. Herr Tharayil in Kaipuzha sagte:

"There is a special thing about our community, we cannot marry outside because of our identity. It is only given by birth."<sup>250</sup>

Wer die Knanaya sind, ist heute in entscheidendem Maße in der Endogamie ausgedrückt. Sie ist an die Knanaya- Identität gebunden, die mit dem göttlichen Auftrag, die Heimat zu verlassen und in Indien zu leben, entstanden ist.

Die Idee der Blutreinheit ist mit der Identität in der heiligen Geschichte verankert. Drei im Mythos eingesetzte Aufforderungen enthalten die Ordnung der religiösen Gemeinschaft und geben Richtlinien und Verhaltensregeln für die einzelnen Mitglieder vor. Soziales und rituelles Leben sind durch das Festhalten an den zehn Geboten und der Sakramentenlehre bestimmt. Die letzte Aufforderung verlangt die Einhaltung der Blutreinheit der Gemeinschaft. Knanaya sind darin dogmatisch streng. Beide Elternteile müssen zum Volk der Knanaya gehören, nur dann sind auch die Kinder Mitglieder der Blutgemeinschaft.

Auf diese Weise wird die Verbindung zu den Vätern erhalten. Knanaya glauben, besondere Qualitäten und Geistesgaben der Gemeinschaftsgründer mit der Reinhaltung ihres Blutes erhalten zu haben. Auf diese Weise gilt die göttliche Erwählung, die die Knanaya nach Indien brachte, auch den heute lebenden Mitgliedern. Die Erwählung bezeugt eine besondere Gottesbeziehung der Knanaya. In ihr liegt der Ursprung, zugleich aber auch der Erhalt der Gemeinschaft begründet. Herr Philip aus Chingavanam argumentiert in seinem Aufsatz "Our Sonship" mit einer besonderen Kindschaft der Knanaya durch ihren judenchristlichen Hintergrund. Die Auserwählung verpflichtet zum Erhalt. Endogames Heiratsverhalten allein sichert die Beständigkeit dieses entscheidenden Wesenskriteriums, so glaubt er.<sup>251</sup>

Die ethnische Einheit bedarf keines Zuwachses durch Fremde. Der Mythos gewährleistet auch die biologische Rechtfertigung der Begrenzung. Die Lieder, die die Geschichte überliefern, sprechen von sieben Stämmen, aus denen die siebenzig

<sup>250</sup> Die Familie Tharayil besuchte ich am 14.10.1992. Vgl. S. 192.

<sup>251</sup> Vgl. S. 20, FN. 15.

Familien ausgesucht wurden. Knanaya sagen heute: "They were from seven tribes to facilitate marriages." Keiner meiner Gesprächspartner konnte seinen Stammesnamen nennen und es scheint den Knanaya nicht mehr wichtig zu sein, sich darüber auszuweisen. Wichtig ist, vor allem der Kritik von außen gegenüber versichern zu können, daß die Gemeinschaft ohne fremdes Blut bestehen kann.

Geblieden ist eine Idee der Zugehörigkeit zu einer größeren Einheit, die Knanaya 'the Syrian race' nennen. Die Bindung an eine Gemeinschaft Gleicher, an die Nachkommen der Gruppe, aus der die Vorfäter stammen, ist rein emotional. Es gibt keinerlei Knanaya-Kontakte in den syrischen Raum. Die Beziehung ist Teil des Ideals, dessen Lebendigkeit und Kraft in Aussagen vieler Knanaya zum Ausdruck kommt. Die jakobitischen Seminaristen in Chingavanam drückten diese Überzeugung im Gespräch aus. Ihr Sprecher sagte:

"We have not changed our traditions and the blood-purity. We accepted some Hindu customs. These did not harm our practice of endogamy. We are accepting that because we are in India. We can avoid them in case we go back to Syria. We can marry people from Syria. We have close relationship to the people from there because of our history. We belong to the same race, to the Syrian race. The people in Edessa are also called Knanites. They are ready to accept us. We can go back any time."

Im Verlauf des Gespräches präziserte er die Beziehung zu Syrien als die einer 'spiritual affection'. Eine materielle Grundlage ist für die Laien bedeutungslos. Für die moderne Selbstbeschreibung bedarf es eines Bezugspunktes außerhalb Indiens, und zwar in Form eines geographischen Raumes als auch einer Gruppe Gleicher. Der Mythos wird in die Gegenwart fortgeführt, Knan-Land und die nicht-indischen Verwandten sind seine konstitutiven Elemente.

In der Wahrheit heiliger Geschichte verliert das Faktische an Bedeutung. Sinngebend ist die mythische Erzählung. Kollaparambils Entdeckung einer Gemeinschaft sogenannter 'Beni Malik' im südlichen Irak, die er vorsichtig zu den Knanaya in Beziehung setzt, hat bisher keine begeisterte Aufnahme gefunden. Das Konkrete nimmt der Wirksamkeit heiliger Geschichte ihre Kraft. Eine tatsächliche Verwandtschaft zu einer ähnlichen Gemeinschaft außerhalb Indiens bliebe ohne Folgen für das Bewußtsein, das Blut der Knanaya vor einem Vermischen mit indischem Blut zu bewahren. Der Mythos aber faßt die enthaltene Schutzfunktion in einer eingängigen und den Wandel überdauernden Weise.

Endogames Verhalten erhält die soziale Einheit der Knanaya und gewährleistet, daß die Gruppe ihren als 'Rasse' und 'Volk' bezeichneten Rahmen nicht überschreitet.

"In marriages the favourable point is that we can avoid to get wrong persons married. That may be one of the main reasons why we do not intermingle. It is a way to find the better match for our children. Family is important, family is the basis of society. We want to establish a better family life. As we are all interconnected we know the family. To remain in the community means to aim at the welfare of the children. Love marriage is even today a discredit. We say: 'oh, it is only a love marriage.' Arranged marriages show respect to the society. Whole Kerala society thinks like that, even young people. They prefer arranged marriages. So the basic reason of keeping blood-purity is that they want the best match for their children."<sup>252</sup>

So formulieren andere Gesprächspartner, daß die Grundlage der Endogamie eine tiefe emotionale Bindung der einzelnen Knanaya-Mitglieder sei. Wie in einer Familie basiere die Zueinandergehörigkeit auf dem Gefühl der Liebe. Die tatsächliche, reale Nähe im emotional-sozialen Bereich bestärkt gemeinsam mit der Dimension des Idealen im Gespräch mit Außenstehenden die Notwendigkeit, an der Blutreinheit festzuhalten.

Dasselbe gilt in bezug auf die religiöse Überzeugung. Hier fallen ursprünglicher Auftrag und Verpflichtung zum beständigen Erhalt zusammen. Solange die heilige Geschichte die Wirkkraft hat, daß sich heute lebende Knanaya mit mythischen Vorfahren identifizieren, bleibt die Idee der Blutreinheit bestehen. In der Erinnerung an die Energie und Durchsetzungskraft der Väter, die entgegen aller schwierigen Umstände in Indien lebten und arbeiteten, fühlen sich Knanaya verpflichtet, die Tradition zu wahren. Der Erfolg der Väter beweist zugleich ihre spirituelle Gabe, die sich aus der besonderen Gottesbeziehung ergibt und die in der Erwählung zur missionierenden Aufgabe im fremden Indien implementiert wird. Endogamie ist also nicht nur ein Äquivalent für die Bewahrung einer Tradition, sie bewirkt zugleich die Aufrechterhaltung der Reinheit einer göttlich verfügbaren spirituellen Gabe. Ihre Qualität ist an die Reinhaltung des Knanaya-Blutes gebunden; wird diese aufgegeben, so geht auch die Qualität jener Gabe verloren.

Knanaya fühlen sich um des christlichen Glaubens willen nach Indien gesandt. Ohne ihren Einsatz, so glauben sie, hätten Tradition und Frömmigkeit der Thomas-Christen nicht überlebt. Das Christentum sei ohne ihr Wirken dem Untergang geweiht gewesen. Die Mission ist von göttlichem Willen eingesetzt, so

---

<sup>252</sup> Zitat aus einem Gespräch mit Ruby, einer katholischen Knanaya, Mitte dreißig. Ruby ist unverheiratet, sie lebt gemeinsam mit ihren Eltern in Kottayam und unterrichtet dort an einem Mädchencollege Geschichte. Ich traf sie in der Schule am 15.10.1992.

sagt der Mythos.<sup>253</sup> Der Auftrag begründet die Existenz der Knanaya-Gemeinschaft. Die in der heiligen Geschichte erzählte Sendung nach Indien und die Anpassung der Migranten an die neue Umgebung bilden den Beginn des Knanaya-Kollektivbewußtseins. Die Sendung formt die Gemeinschaft zu einer Einheit. Ihre Stärke liegt in der Verbundenheit zum Ursprung. Der starke Glaube der Knanaya und ihre ausgeprägte Frömmigkeit, von denen der Mythos ebenfalls handelt, stellen eine weitere Kraft dar, auf der Knanaya-Identität beruht.

Göttliche Erwählung und heiliger Auftrag stehen in engstem Verhältnis zueinander. Aus ihnen wird das Knanaya-Selbstverständnis entfaltet und immer wieder bekräftigt. Knanaya werden zu ihrer Mission erwählt, weil sie dafür prädestiniert sind. Um den Erfolg der Mission zu gewährleisten, müssen die Bedingungen erhalten werden, unter denen sie eingesetzt wurden. Blutreinheit, Erwählung und Auftrag ergeben nur gemeinsam Sinn. Diese zentralen Inhalte des Knanaya-Wesens werden als Essenzen aus dem Mythos herausgefiltert und in die Gegenwart transportiert.

Der Auftrag legitimiert auch die Existenz der heutigen Knanaya-Gemeinschaft. Die berechtigende Argumentation verläuft gemäß der mythischen Erzählung. Knanaya glauben nach wie vor, mit einer besonderen Gabe ausgestattet zu sein, ganz wie ihre Vorväter. Sie liegt in einer herausragenden Frömmigkeit und Glaubensstärke. Monsignore Uralil sagte:

"We are people by our very origin for evangelization, for the spread of faith. We came for that purpose, that is in our blood. The Knanaya-community has the largest number of vocations for priesthood and religious life. Our community is serving the Church even today with priests."

Die Verbreitung des christlichen Glaubens ist im Mythos auf die in Kerala lebenden Christen beschränkt. Mission bedeute, anderen Vorbild zu sein, Christentum in beispielhafter Weise zu leben und auf diese Weise unter den Christen zu verbreiten. Ein äußerst klar definiertes Missionsverständnis schloß die Evangelisierung von Nicht-Christen aus. Der christliche Glaube ist das Bindeglied zwischen den Knanaya und den Apostelchristen. Den Glauben, so sagt der Mythos, galt es zu retten, die christliche Religion apostolischen Ursprungs. Die Gläubigen aber trennt eine unterschiedliche Herkunft. Hier wird wirksam, was die Knanaya 'Homogenität' von Blut und Glauben nennen.

"We want to keep the tradition and the purity. The others can baptize. They have no tradition. They were Indians, no Christians."<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Vgl. Kap. 3.

<sup>254</sup> Aus einem Gespräch mit den Chingavanam-Studenten, 12.10.1992.

Die Geschichte der Gemeinschaft, ihr Ursprung und ihre Entwicklung, und der christliche Glaube sind die Pfeiler, auf der die Identität ruht. Nicht ein Bekehrungserlebnis noch ein Taufritus genügen, um christliche Knanaya-Identität festzuschreiben. Sie zeigt hier ihren stammesreligiösen Charakter.

Das Auftreten einer von der Ausbreitung der christlichen Lehre getragenen Mission wandelte in ihrer zum Teil aggressiven Vorgehensweise das Missionsverständnis der Knanaya. In der Einordnung und Anpassung an ihre neuen Kirchenleitungen mußten die Knanaya mit den Theologien der respektiven Kirchen auch die Idee einer universal gültigen und auf Verbreitung dringenden Botschaft akzeptieren. Der jakobitische Zweig profitiert von der Kirchenlehre der syrisch-orthodoxen Kirche, die den Volkscharakter ihrer Gliedkirchen zuläßt. Wenn jakobitische Knanaya von 'gospel work' sprechen, so denken sie dabei an das spirituelle Wachstum der eigenen Gruppe. Alle Projekte der Knanaya Suriyani Church sind für die Mitglieder des *Samudayam* allein gedacht. Sie werden in dem Bewußtsein gefördert, dem Knanaya-Image zu entsprechen, das sich in einem regen Interesse an der praktischen Umsetzung der geistigen und religiösen Gaben der Mitglieder ausdrückt.

Den syro-malabarischen Knanaya ist es nicht möglich, nur innerhalb und für die begrenzte Einheit ihres *Samudayam* zu denken. Die römisch-katholische Kirche verlangt von ihren Priestern eine Missionsarbeit auch unter Hindu und Moslem.<sup>255</sup> So sind katholische Knanaya-Priester etwa in Nordindien als Missionare tätig. Sie gehen dieser Aufgabe in dem Bewußtsein nach, durch ihre besondere Gabe dazu geeignet zu sein. Die Volksidentität haben sie von der Kirchenzugehörigkeit abgekoppelt. Die von der Kirchenleitung aufgebaute Unterscheidung in einen religiösen und einen sozialen Lebensbereich hilft ihnen dabei. Die Praxis der Endogamie kann für den als rein soziale Einheit aufgefaßten *Samudayam* aufrecht erhalten werden. Was den *Samudayam* anbelangt, so gilt ein anderes Missionsverständnis als das der Kirche. Es ist am deutlichsten in den Kolonisierungsbewegungen in Nordkerala zu erkennen. Jacob Vellian stellt die

---

<sup>255</sup> Stimmen aus den Reihen der katholischen Kirche argumentieren scharf gegen die Exklusivität der Knanaya. So etwa schon 1947 Rev. Thomas Arayathinal: "The Christian world may be struck with wonder at the morbid tendency of the Sudist Syrians of Malabar to glory in the preservation of their 'thought out' blood purity of an affected racial superiority." Vgl. Thomas Arayathinal, "The Missionary enterprise of the Syrian Catholics of Malabar", *Eastern Churches Quarterly*, Vol. VII., No. 4 (Oct.-Dec.1947), 248.

Siehe auch das Buch von Paul Thenayan, der bezüglich der Knanaya zu dem Ergebnis kommt: "It is rather sad and unfortunate that this 'Knanaya Community' still foster its ghetto mentality and has not yet outgrown its jewish swaddling clothes! She has great need of being evangelized if she wishes to obtain freshness, vigour, and strength in order to proclaim the Gospel." Vgl. Paul Thenayan, *The Missionary Consciousness of the St. Thomas Christians*, Cochin, 1982, 58.

Neuansiedlungen von Knanaya in in einem Schulbuch als Knanaya-spezifische Mis-sionsbestrebungen vor. Die Vorstellung, es handele sich um eine 'Evangelisation durch Transplantation'<sup>256</sup> hat sich bei den Knanaya durchgesetzt. Die implizierte Idee, ein Teil eines Körpers sei 'verpflanzt' worden, entspricht völlig dem Knanaya-Selbstverständnis. Ebenso die Überzeugung, diese Aufgabe aufgrund der Erfahrung von 345 übernehmen zu müssen. Es handelt sich also um eine Wiederholung des mythischen Ereignisses, in dem der Beweis für die noch immer heilsmächtige Gabe und Erwählung der Knanaya liegt. Die Evangelisation besteht darin, anderen ein Vorbild zu geben. Jakobitische und katholische Knanaya stimmen in diesem Missionsverständnis, das den *Samudayam* betrifft, überein.

Die Knanaya-Verwandtschaftsreligion läßt sich in ihrer Abgrenzung als auch Zuwendung zu Fremden weder den missionierenden - also auch der christlichen Religion - noch den natürlichen oder Stammesreligionen zuordnen. Knanaya sind Christen. Die Grenzlinie um ihre Gemeinschaft wird aber nicht durch eine Konfessionszugehörigkeit gezogen, diese gerade überspringt sie. Das Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer missionierenden Religion, ein gemeinsames Bekenntnis, achtet die Knanaya-Gemeinschaft nicht als entscheidend. Selbst das Christentum kann aufgegeben werden, eine Ansicht, die in Gesprächen mit vielen Knanaya zum Ausdruck kommt, die meinen, dem Judentum näher zu stehen. Indem Knanaya auf einer Verwandtschaftsverbinding bestehen und diese durch ein Gebot der Blutreinheit absichern, rücken sie ihre Gemeinschaft in die Nähe einer Stammesreligion. Aber auch diese Erscheinungsform trägt. Knanaya argumentieren nicht in der Weise, daß Fremde nicht aufgenommen werden können, weil sie andere Stammeseltern haben. Für die Begründung ihrer Abgrenzung benutzen sie ihren christlichen Glauben. Andere werden nicht als Mitglieder in die Gemeinschaft hineingenommen, weil sie 'Heiden' seien. Auch die Apostelchristen werden über die Historisierung ihrer Tradition als Inder und ehemalige Hindu ausgewiesen und abgelehnt.

Das Argument ist nicht wertneutral. Es wird nicht ein Nebeneinander verschiedener Gemeinschaftszugehörigkeiten aufgebaut, vielmehr wird ein Gegeneinander von Heide und Judenchrist gesetzt. Darin sichern Knanaya ihren Glauben als eine biologische Größe, in der Blutreinheit vor Fremdeinflüssen schützt.

---

<sup>256</sup> Vellian, Vempeny, *Thanimayil*, Kap. 12, n. pag.



Zugleich sondern sich die Knanaya nicht von anderen ab, weil sie der Ansicht wären, einen 'richtigen', 'wahren' Glauben gegenüber einem 'falschen' verteidigen zu müssen. Nicht der Glaube selbst bestimmt das Verhalten - man könnte sonst von einer Sekte sprechen - aber die Umstände, unter denen der Glaube eingesetzt wurde. Göttliche Erwählung hebt die Knanaya aus der Gemeinschaft der Christen heraus. Über Taufe und Glaubensbekenntnis hinaus ist ihr Christentum durch eine besondere Gottesbeziehung qualifiziert, die, auch dies ist göttlich verfügt, durch ein strenges Endogamiegebot erhalten wird.

In den Gesprächen mit Knanaya wird heute eine verstärkte Absicherung der Meinung, sich abgrenzen zu müssen, spürbar. Das stärkste Argument ist dabei der Verweis auf die Kirchenleitungen, die die Diözesen eingerichtet und damit den *Samudayam* beider Konfessionen anerkannt haben. Monsignore Uralil sagte:

"With the others we are only a drop in the sea. Now we are something special since we have our own diocese."<sup>257</sup>

Die Bilder wiederholen sich. Das vom Tropfen im Meer erscheint in Gesprächen mit Angehörigen beider Konfessionsgruppen. Msg. Uralil verwendet es in einem Zusammenhang, der die Wirkung des Zusammenpralls mit der missionierenden Kirchenform und den daraus erwachsenden Wandel verdeutlicht. In der Endogamie wird heute das Verhältnis zu den Mutterkirchen thematisiert. Diese, so wird herausgestellt, akzeptieren die Knanaya-Besonderheit und erlauben aufgrunddessen eine Abgrenzung der Knanaya-Gemeinschaft. Die daraus resultierende Legitimation bestätigt die heutige Knanaya-Identität am stärksten. Sie täuscht jedoch über die Tatsache hinweg, daß der Riß zwischen der idealiter vorgestellten Gemeinschaftsform der Knanaya und der Realität immer größer wird. Sobald nach dem Inhalt der 'Besonderheit' gefragt wird, geraten Knanaya in Argumentationsschwierigkeiten. Schließlich erhielt ich Antworten wie die von James Mackil, der auf diese Frage antwortete:

"I believe that this is a community that has kept its identity since the last 1600 years. Preserving this idea for 1600 years is proof enough for its validity and for remaining as such in future as well."<sup>258</sup>

Das Hochzeitsritual, expliziter Ausdruck der Knanaya-Besonderheit, hat in der Realität viel an Ausdruckskraft und Bedeutung verloren. Die Besonderheiten lassen an Wirkung nach; sie integrieren die Gemeinschaft nicht mehr. Bittet man die Knanaya jedoch zu spezifizieren, was ihnen Blutreinheit bedeute, so beschreiben sie diese als ihre Identität.

---

<sup>257</sup>Gespräch vom 31.8.92

<sup>258</sup>Gespräch vom 23.9.92

Dem Verlust integrierender Inhalte korrespondiert eine Verstärkung der formerhaltenden Regeln des Zusammenlebens der Gemeinschaft. In bezug auf Orthodoxie und -praxis läßt sich die Entwicklung als eine Verflachung ritueller Aktivität beschreiben. Ihr entspricht eine Erstarrung der Lehre, deren Hauptgebot die Endogamieforderung ist. Um die Gemeinschaft zusammenzuhalten, ihre innere Harmonie und damit ihr Gleichgewicht zu bewahren, muß, was im Ritus langsam zur Unkenntlichkeit verschimmt, in der Lehre fester gefaßt und auch ausgedrückt werden. Die Regel wirkt heute zu starr, um dem lebenden und sich wandelnden Organismus einer Gemeinschaft von Menschen zu entsprechen. Blutreinheit bewahrt die Identität der Knanaya nicht mehr nur, sie ist selbst zum Inhalt dieser Identität geworden. Der beständige Wandel, besonders die umfassende Aufforderung der missionierenden Religion zu Veränderungen seit ihrem Auftreten im 16. und 17. Jahrhundert, haben die Verwandtschaftsreligion der Knanaya in eine Krise geführt. Die Tradition wird heute als sinn- und richtungsgebend herausgestellt und betont. Sie kämpft gegen das Vergessen. Alles wird mit den Anfängen begründet, hier ruht die Autorität. Auch die Bischöfe verweisen auf sie.

## **Fünfter Teil: Die religiöse Gemeinschaft**

### **11. Das religiöse Umfeld der Verwandtschaftsreligion**

Bisher wurde die Gemeinschaft der Knanaya mit ihrer Tradition und den sie beeinflussenden Veränderungen als eine verwandtschaftsreligiöse Gemeinschaft vorgestellt. Eine Wesensbeschreibung verdeutlicht, daß charakteristische Elemente sowohl des Typus der natürlichen Religion als auch des Typus der missionierenden Religion zusammenfließen, die Knanaya also eine Mischform beider darstellen.

Dabei wurde die prägende Wirkung des Kontextes auf das Gemeinschaftsleben außer acht gelassen. Die dominante Präsenz hinduistischer Symbolik in der Ritualpraxis wie die sogar in der heiligen Geschichte vorgegebene Einpassung der Gemeinschaft in die südindische Gesellschaftsstruktur lassen aber auf eine Akzeptanz der vom Hindu *dharma* geprägten Form des Zusammenlebens schließen. Akzeptanz aber bewirkt im langsamen, sanften Wandel die Übernahme zumindest stimmiger Aspekte der dominanten Struktur in das Gemeinschaftsverständnis der Gruppe.

Die Verwandtschaftsreligion als eine Mischform natürlicher und missionierender Religion zu betrachten käme einer Reduktion gleich, aus der sich ein verzerrtes und damit falsches Bild ergäbe. So wie es der historisch-empirischen Erhebung des Kontextes der Verwandtschaftsreligion bedarf, verlangt eine Annäherung an das Phänomen 'religiöse Gemeinschaft' auf der Ebene der Typenbeschreibung eine Auseinandersetzung mit dem Typus religiöser Gemeinschaft, den der indische Subkontinent hervorgebracht hat: die Kaste.

Es gibt ungezählte Arbeiten zu dieser komplexen und sehr schwierig zu erfassenden Thematik. Vornehmlich aus der Disziplin der Soziologie haben es Gelehrte gewagt, Theorien zu Entstehung, Funktion und Entwicklung des 'Kastenwesens' aufzustellen.<sup>259</sup> Aber schon eine Definition des Phänomens hat sich bis heute als unmöglich erwiesen. Seine Erscheinungsformen sind derart vielfältig und uneinheitlich, so daß ein vollständiges Erfassen nicht gelingen will. In der Forschung ist man heute dazu übergegangen, nurmehr charakteristische Eigenschaften des Kastensystems zu nennen. Die allgemein anwendbaren Spezifika bezeichnen die Kaste als geschlossene, soziale, auf Vererbung beruhende Einheit, in die man hineingeboren wird. Jede Kaste hat eine unabhängige Organisation mit einem Ältestenrat, der für Verwaltungsfragen zuständig ist und sich zu besonderen Gelegenheiten trifft. Die Kastengemeinschaft

---

<sup>259</sup> J.H. Hutton, *Caste in India*, New York, 1961; André Beteille, "Caste, Class and Power", *Social Stratifikation*, ed. Dipankar Gupta, New Delhi, 1991; M.N. Srinivas, *Caste in Modern India and other Essays*, Bombay, 1962; Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, New Delhi, 1966; S.C. Dube, *Contemporary India and its Modernization*, New Delhi, 1974.

feiert Feste und folgt allen gemeinsamen Praktiken, besonders in Fragen des Essens und der Verheiratung der Kastenmitglieder. Verbindend wirkt ebenso die Ausübung desselben Berufes oder verwandter Berufsgruppen. Bei Fehlverhalten hat die Kastengemeinschaft die Macht, einzelne Angehörige zu strafen oder gar, in schwerwiegenden Fällen, endgültig auszuschließen.<sup>260</sup> Die Kaste schafft somit ein soziales Milieu, in dem das Verhalten und die Kontakte des einzelnen kontrolliert werden, das ihm aber zugleich Schutz und Unterstützung bietet.

Ein Verstehen des Kastensystems wird heute zunehmend durch den Einfluß der Moderne erschwert. Die Strukturen gestalten sich durch die schnell wechselnden sozio-ökonomischen Bedingungen wesentlich komplizierter als noch im letzten Jahrhundert. Bessere Ausbildungs- und völlig neue Berufsmöglichkeiten kreieren eine Mobilität in der Bevölkerung, die traditionelle Lebensformen ins Wanken bringt. In den Städten, wo Menschen verschiedener Herkunft enger zusammenleben und -arbeitstehen neue Gruppierungen, soziale Klassen, in denen Einkommen und der Grad der Verwestlichung an Bedeutung zur Definierung der Eigenidentität gewinnen. Damit reißt die Kastenidentität nicht ab, sie geht vielmehr neue, ausgesprochen komplexe Verbindungen mit dem neuen Selbstverständnis ein.

Während die Soziologie das Phänomen Kaste aufgreift und in Spezialthemen wie Kastenhierarchie oder Abgrenzungsformen bearbeitet, hat die Religionswissenschaft kein großes Interesse an der Kaste als Form religiöser Gemeinschaft entwickelt. Sie ist vielen, wenngleich eine Ritualgemeinschaft, zuvorderst Ausdruck der indischen Sozialordnung. Wo Kaste dem *dharma*, dem allen Lebens zugrundeliegenden Prinzip, zugeordnet wird, gewinnen die Erklärungsversuche sehr schnell Züge philosophischer Betrachtung, die die Konkretheit der empirisch erhobenen Information nicht unbedingt benötigt.

Eine der größten Schwierigkeiten in der religionsgeschichtlichen Beschäftigung mit indischen Religionen grundsätzlich ist die Übereinstimmung der vom westlichen Denken vorgenommenen Kategorisierung menschlichen Lebens in 'religiös' und 'säkular'. Schon das Wort 'Religion' ist hier irreführend. Die Bezeichnung 'Hindu' wurde von den Arabern im 11. Jahrhundert aufgebracht und die Vorstellung, unter 'Hinduismus' verschiedene indische Glaubensformen und -praktiken zusammenfassen zu können und diese 'Religion' zu nennen, läuft am Selbstverständnis der Inder vorbei. Das indische *dharma*-Konzept, das noch am ehesten der westlichen Idee von Religion nahekommt, basiert auf den heiligen Texten des *Veda* und den *Manusmṛti*, den Gesetzestexten des Manu. Es enthält

---

<sup>260</sup> R. De Smet, J. Neuner, *Religious Hinduism*, Bangalore, 1997, 160.

Erklärungen zu Funktion, Rechten und Pflichten des *varna*- (Kasten-) Systems, Anweisungen zu Ritual- und Opferpraxis, eine Erläuterung der vier Lebensstadien, *samskara*, Gesetze zur Regulierung menschlicher Beziehungen sowie Bußanweisungen. Auch Mythen, etwa der Weltentstehung und kosmischen Ordnung, sind in den Texten zum *dharma* enthalten.<sup>261</sup> Weil *Manu* der mythische Vorfahr aller Menschen ist, sind seine Bestimmungen '*sanatana dharma*', ewige oder natürliche Religion. Eine Unterscheidung in 'Kultur' und 'Religion', 'säkular' und 'religiös' erübrigt sich in diesem Verständnis eines als universal gültig aufgefaßten Prinzips. Wenn vom *dharma* gesagt wird, er sei säkular, so bedeutet das nicht, daß er antireligiös ist. Diese Vorstellung ergibt sich aus dem in der Aufklärung entwickelten Denken in Gegensätzen, dem ein Mittelweg zwischen zwei kontradiktorischen Argumentationsspolen nicht möglich ist. Die säkulare Natur des *dharma* liegt in der Tatsache, daß alle Erklärungen über die Natur des Menschen in ihm selbst liegen, in der Natur seines Seins.<sup>262</sup>

Der Erhalt der sozio-ethischen Regeln sorgt für die Harmonie des Universums, indem jedem einzelnen ein Platz in der Ordnung zugewiesen wird. Das Wort '*dharma*' kommt von der Sanskrit-Wurzel 'drh'; es bedeutet 'unterstützen', 'erhalten'. Der *dharma* bezeichnet somit alles, was Leben fördert und schützt. Der Mensch muß in seiner Einstellung zum eigenen Selbst als auch zu anderen ein harmonisches Ganzes bilden, um dem *dharma* zu entsprechen. Er hat das Recht zu leben, und er hat das Recht, sein Leben nach seinem gegebenen Temperament, seinen Fähigkeiten und den Umständen und Bedingungen seiner Geburt zu gestalten. Wer dieses fundamentale Grundrecht verletzt und wer sein eigenes Denken über das der Autorität der Tradition stellt, schafft Unordnung, *adhharma*, und entehrt das universale Gesetz. Der Mensch ist aufgefordert, sich nach innen zu werden, um sich selbst zu verstehen, zugleich aber zu sehen, was ihn umgibt. Seine Natur ist durch die kulturellen und sozialen Umstände seines Lebensraumes bestimmt, die ihn aber nicht erschöpfen. Für das Verstehen seiner selbst als eines harmonischen Ganzen bedarf es der Transzendierung des Kontextes.

Dem Grundprinzip kosmischer Harmonie folgend ist die Ausgeglichenheit des menschlichen Lebens als auch der gesamten Gesellschaft nötig. Die Ordnung, der *dharma*, wird dazu in einer sehr viel stärker praktisch als theoretisch aufgefaßten Ethik umgesetzt. Jeder Mensch hat eine festgelegte Rolle im sozialen wie religiösen Leben auszuüben, ein Verhaltenscode reglementiert den Umgang untereinander. Die Position des einzelnen ist durch seinen speziellen persönlichen

<sup>261</sup> Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 51.

<sup>262</sup> Chaturvedi Badrinath, *Dharma, India and the World Order*, Edinburgh, 1993, 41.

*dharma*, 'svadharma' bestimmt, dessen wichtigster Faktor seine Kastenzugehörigkeit ist. Sie ergibt sich aus der Logik des karmischen Gesetzes, das die Wiedergeburt entsprechend dem Ergebnis der Taten vorhergehender Leben bestimmt. So sieht sich der einzelne in die Kastengemeinschaft gestellt, in die er geboren wurde. Ihren Gesetzen zu folgen ist seine, im *svadharma* gegebene Pflicht.

Wenn zu Anfang dieses Kapitels für einen vorsichtigen Umgang mit den Begriffen 'Religion' und 'Hinduismus' plädiert wurde, so muß dies nicht minder für das Wort wie für das Phänomen 'Kaste' beansprucht werden. Auch hier liegt - ein portugiesischer - Versuch der Vereinheitlichung eines komplexen Systems zugrunde. Die klassisch-brahmanistische Einstellung beruht auf der Einteilung der indischen Gesellschaft in vier 'varna' oder Klassen von Menschen, die, unterschiedlichen Rassen gleich, aus verschiedenen Körperteilen des personifizierten ersten, einfachen Grundes, 'purusha', entsprangen. Faßt man die vier varna als Kasten auf, so sind die mehr als 3000 'jati' Unter- oder Subkasten.<sup>263</sup> Auch wenn sie alle nach einem streng hierarchischen Prinzip den varna eingeordnet werden können, so lassen sie sich doch keinesfalls nach einheitlichen Merkmalen zusammenfassen und klassifizieren. Der Sozialanthropologe M.N. Srinivas schreibt in einer empirischen Studie über eine Wäscherkaste in Mysore: "The effective unit of the caste system is not an all-India category like the Brahmin or Kshatriya, but a small local group such as the Kannada-speaking washermen living in a number of adjoining villages. In other words, it is a small, homogeneous and well-knit group spreading over villages of a small area. Usually the members of a caste in an area are all related to each other either as cognates or affines. The wide-spread prevalence of cross-cousin marriage frequently duplicates the kind of kinship bond prevailing between persons."<sup>264</sup> Srinivas' Studien betonen vor allem die Blutsverwandtschaft der Kastenmitglieder als zentrales Integrationsmoment. Solange Ehen nur innerhalb einer Kaste geschlossen werden, ist jedes Mitglied auf die Unterstützung der ganzen Einheit angewiesen und zugleich ihrem Druck ausgesetzt.

Ein weiteres Problem der Benutzung des Kastenbegriffs entsteht bei seiner Übertragung auf 'nicht-indische' soziale oder religiöse Gemeinschaften.<sup>265</sup> Ob der

<sup>263</sup> Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 335.

<sup>264</sup> M.N. Srinivas, *The Dominant Caste and Other Essays*, New Delhi, 1994, 127.

<sup>265</sup> Ronald Inden, "Orientalist Constructions of India", *Modern Asian Studies*, 20, No. 3, 1986, 401-406.

Begriff exklusiv für die indischen Religionen und Sozialsysteme bleiben sollte oder, seiner allgemeinen Strukturmerkmale wegen, auch zur Beschreibung anderer Gesellschaften und ihrer religiösen Ausdrucksformen Anwendung finden darf, bleibt zu diskutieren. Ich übernehme ihn für die Knanaya, weil sie wie zumindest alle syrischen oder Thomaschristen als religiöse Gemeinschaft einen harmonisch eingefassten Platz in dieser Gesellschaft einnahmen, auch heute in gewisser Weise innehaben bzw. zumindest sich selbst als stimmig und konstruktiv partizipierenden Teil des Ganzen verstehen.

Nun allerdings ergibt sich erneut die Frage, wie 'Kaste' aufzufassen sei, ob als rein soziale Größe oder auch mit religiöser Konnotation. Ersteres haben Soziologen getan und in einer Reihe von Studien verschiedene Kastenelemente in den christlichen Gemeinschaften der vorkolonialen und kolonialen indischen Gesellschaft nachgewiesen.<sup>266</sup> Die Vielzahl der unterschiedlichsten christlichen Missionsgesellschaften europäischer und amerikanischer Herkunft hat mit dem Erfolg gearbeitet, daß sich heute ein nur schwer überschaubares Bild der christlichen Religionsgemeinschaften in Kerala ergibt. Sie alle passen sich in das Kastengepräge der Kerala-Gesellschaft ein und grenzen sich darin scharf voneinander ab. Wo eine Kirche Menschen verschiedener sozialer Herkunft konvertiert, entstehen exklusive Unterkasten, die eigene Kirchengebäude errichten und Glaubensschwestern und -brüdern einer anderen Kaste unter Umständen den Zugang verbieten. Für die katholische Kirche unterscheidet George Koilparampil allein drei Typen christlicher Gemeinschaften, syrische, lateinische und Neo-Christen, die wiederum in eine ganze Reihe von Untergruppierungen zerfallen.<sup>267</sup> Ein überaus interessantes Ergebnis seiner Studie ist der Nachweis eines extrem ausgeprägten Kastenbewußtseins unter den Priestern. "In the Kerala Catholic Church we find not only the ordinary faithful but also the religious leaders who preach universal brotherhood and equality of human beings vigorously supporting and faithfully practicing caste."<sup>268</sup> Syrische Christen akzeptieren keinen lateinischen Priester in ihren Gemeindeleitungen. Folge ist, daß nur selten ein lateinischer oder ein neu konvertierter Christ zu einem weiterführenden Studium

---

<sup>266</sup> Ninan Koshy, *Caste in the Kerala Churches*, Bangalore, 1968; David G. Mandelbaum, *Society in India*, 2 vol., Bombay, 1972; Kathleen Gough, "Criteria of CAste Ranking in South India", *Man in India*, 39, No. 2, 1959, 115-126; Milton Singer, *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, New Delhi, 1972.

<sup>267</sup> George Koilparampil, *Caste in the Catholic Community in Kerala. A Study of Caste Elements in the Inter-Rite Relationship of Syrians and Latins*, Cochin, 1982, 15f: Lateinische Christen sind die Nachkommen der von katholischen Missionaren vornehmlich entland der Westküste konvertierten Fischer. Unter dem Begriff 'Neo-Christen' sind alle unlängst konvertierten Hindu unterschiedlicher Kastenherkunft zusammengefaßt.

<sup>268</sup> Ebd., 19.

zugelassen werden. Im Vatikan und seinen Ausbildungsinstitutionen wird man schwerlich einen indischen 'Father' finden, der nicht syrisch ist. Die hierarchisch aufgebaute Kirche hat die Struktur des Kastensystems in sich aufgenommen. Die religiösen Privilegien folgen entsprechend den Kastenprivilegien, so daß nur Hochkastige für das Priesteramt ausgewählt und ordiniert werden.<sup>269</sup>

Ein weiteres Kastenspezifikum der Christenheit Keralas kommt ebenfalls aus dem Bereich der Religion. Besonders den syrischen Christen verbietet ihre rigorose Einstellung die Integration Angehöriger niederer Kasten in ihre Kirchen. Viele Kastenlose andererseits streben eine Konversion zum Christentum in der Hoffnung an, die 'Niedrigkeit' ihrer Geburt überwinden zu können.<sup>270</sup>

Die religiösen Implikationen einer Übertragung des Kastenbegriffs auf - etwa die christlichen<sup>271</sup> - Religionsgemeinschaften sind bisher wenig erörtert, das Phänomen der Integration der beiden religiösen Systeme und ihrer Glaubensausdrücke nicht untersucht worden. Die frühen portugiesischen Dokumente, etwa über die Synode von Diamper, bezeugen ein intensives Ineinandergreifen religiöser Überzeugungen christlichen wie hinduistischen Hintergrundes. Auch die rituelle Praxis wie die Lebens- und Umgangsformen innerhalb der Gemeinschaft weisen darauf hin. Der Einfluß der stark dominierenden westlichen Kirchen hat viele der fremd erscheinenden Elemente erfolgreich ausgemerzt oder derart überlagert, daß ihr Ursprung zwar noch ausgemacht werden kann, ihre Bedeutung den Gläubigen aber verloren gegangen ist.<sup>272</sup>

---

<sup>269</sup> Ebd., 23.

<sup>270</sup> Milton Singer, B.S. Cohn, eds., *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, 1968, 194.

<sup>271</sup> Denkbar ist ebenso eine Übertragung auf den Islam und das Judentum in Indien.

<sup>272</sup> Geblieben sind etwa: Riten um den Tod, bestimmte Tage nach dem Tod für bestimmte Gebete, rituelles Bad der Angehörigen; Riten um die Geburt, Unreinheit der Frau nach Geburt, in manchen Gemeinschaften sogar während der Menstruation.



## 12. Die gegenwärtige Gestalt der Gemeinschaft

### 12.1. Die Alltagswelt der Knanaya

Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts war es, zumindest landeskundigen Malayali, möglich, die Bevölkerung Keralas anhand ihrer äußeren Erscheinung als einheimische Stammesangehörige, Hindu, Muslime oder Christen zu identifizieren. Kleidung, Haarschmuck und am Körper getragene Symbole religiöser Zugehörigkeit gaben hinreichend Auskunft. Dabei wich die Kleidung in Stoffzuschnitt sowie Farb- und Musterdekor für die einzelnen Gruppen nicht stark voneinander ab. Frauen wie Männer trugen ein circa fünf Meter langes Stück weißen Stoffes, den *mundu*, als eine Art langen Rock. Ältere Menschen, vor allem Frauen, sieht man auch heute häufig in dieser Tracht. Den Oberkörper bedeckt eine kurzärmelige Bluse, über die ein großes, dezent besticktes, weißes Baumwolltuch geschlungen wird. Es dient den Christinnen während der Gottesdienste zum Bedecken des Kopfes. Der Oberkörper der Männer war frei. Heute haben der Sari für Frauen sowie Hemd und Hose europäischen Stils für Männer Einzug gehalten. In ihrer Freizeit tragen Männer häufig sogenannte *lungi*, bunt bedruckte Stofftücher, die im Anklang an den *mundu* ähnlich gebunden werden und während der Regenzeit oder für schnelle Bewegungen halb aufgeschlagen wie Miniröcke aussehen.

Die Christen trugen ein Kreuzessymbol auf der Mitte der Stirn, unmittelbar unter dem Haaransatz. Es war entweder aufgemalt oder als Goldanhänger an einer Kette über den Kopf gebunden. Es diente nicht nur als Erkennungszeichen, sondern hatte in erster Linie eine Schutzfunktion. An älteren Frauen kann man gelegentlich noch große, schwere, am oberen Teil des Ohres befestigte Goldohrringe bewundern. Sie heißen *mekkamothiram* und sind ein sicherer Hinweis darauf, daß es sich um eine syrische Christin handelt, denn keine andere Gruppierung teilte diese Modevorstellung. An der Gestaltung des Ohrringes war zu erkennen, ob es sich um eine Knanaya oder eine andere Thomas-Christin handelte. Auch die Art der Frauen, den *mundu* zu binden, gab Aufschluß. Das am Rücken befestigte Endstück des Stoffes wich in seiner fächerartig gelegten Gestalt für die Knanaya leicht von der anderer Christinnen ab.

Die heutige Mode hat alle diese Unterscheidungen aufgehoben. Weder Kleidung noch Schmuck geben Auskunft über die Gruppenzugehörigkeit eines Malayali. Den Knanaya sei, so sagen sie über sich selbst, etwas besonderes in den

Gesichtszügen geblieben. Charakteristische Merkmale der syrischen Väter seien in ihren Gesichtern abzulesen.

"You can see a special feature in our faces. There is something, we have some sort of speciality, even if we are black or white."

Elias, ein Informant, sprach mich in Ranni auf der Straße an, um nach meinem Interesse zu fragen und gab dann bereitwillig Auskunft. Daß er dabei selbst auf die unterschiedlichen Hautfarbtöne der Knanaya zu sprechen kam, ist bezeichnend. Das Thema ist Gegenstand ironischer Bemerkungen von Außenstehenden, die die Blutreinheit der Knanaya anzweifeln. 1600 Jahre in der Sonne, so wurde mir an anderer Stelle seitens der Knanaya berichtet, könnten die Hautfarbe einer Familie über Generationen hin verändern.<sup>273</sup>

Letzten Aufschluß über die Zugehörigkeit eines Menschen gibt die Antwort auf die Frage nach dem Ort seiner Herkunft. Der Name eines Ortes oder einer Gegend läßt eine positive Vermutung, etwa zur selben Gruppe zu gehören, erstarken oder entkräften. Knanaya wie jede religiöse oder ethnische Gruppe, wie jede Kaste auch, leben nahe beieinander. Orte mit einem Anteil von bis zu 80% Knanaya sind keine Seltenheit. Mehrere nahe beisammen liegende Dörfer mit einem hohen Bevölkerungsanteil an Knanaya nennen sie selbst 'pockets'. Solche pockets entstanden vor allem um Knanaya-Zentren oder historisch wichtige Orte wie die Stadt Kaduthuruthy herum. Kottayam in Zentralkerala ist mit dem Bischofssitz das Zentrum der katholischen Knanaya-Gruppe. Die Jakobiten konzentrieren sich in und um Chingavanam, das circa zehn Kilometer südlich von Kottayam liegt. Hier residiert der Bischof. Ein weiteres pocket der Orthodoxen findet sich in der Umgebung der Stadt Ranni, die weiter im Landesinnern liegt und durch das St. Thomas College bekannt ist.

In den einzelnen Dörfern und Stadtteilen leben immer nur Knanaya einer Konfession. Es gibt nur wenige Ausnahmen von dieser Regel wie etwa Kaduthuruthy. Der Ort hat eine große katholische Knanaya-Gemeinde und wenige orthodoxe Knanaya-Familien. Er liegt nach Ansicht der Knanaya direkt auf der Wanderungsrouten der Väter, die die Stadt Cranganore dem Druck muslimischer Einwanderer nachgebend in Richtung Süden verlassen hatten. Tatsächlich gibt es im heutigen Kerala sowohl katholische als auch orthodoxe Knanaya-Gemeinden

---

<sup>273</sup> Ich selbst habe keine Unterschiede in den Gesichtern von Knanaya und anderen Christen wahrnehmen können. Das kann daran liegen, daß ich, nicht in Kerala lebend, die feineren Nuancen der Gesichter nicht zu erkennen vermag. L.K.A. Krishna Iyer spricht in seinen 1926 erschienenen Buch *Anthropology of the Syrian Christians* auf Seite 50 von den 'Southists' als "fairer in complexion" und mit "finer features" ausgestattet. Auch heute wollen manche Malayali Unterschiede erkennen, Apostelchristen sehen an den Knanaya etwas, das sie fremd nennen. Als Außenstehender kann man sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß einige Mitglieder beider Fraktionen etwas sehen, was sie sehen wollen.

von Ernakulam bis nach Tiruvanandapuram (Trivandrum). Beide Kirchen konzentrieren ihre Mitglieder jedoch in einem Gebiet circa 30 Kilometer nördlich bis 30 Kilometer südlich von Kottayam, von der Küste bis in die nahe an das Küstengebiet heranreichenden High Ranges der Western Ghats.

1943 begann die Kottayam Diocese mit der Ansiedlung von Knanaya-Familien in Kasargod und Kannur im Norden Keralas. Die Kirche kaufte je 2000 Acker Land und gab es zu günstigen Konditionen an ihre Mitglieder ab. 1971 entstand eine dritte Kolonie nahe Palakkad. Insgesamt leben somit mittlerweile 35 000 katholische Knanaya in Nordkerala. Sie haben 17 Kirchen gebaut, 2 High-Schools und 3 Krankenhäuser.

Die Knanaya Nordkeralas, die sich zunehmend von der Kottayam Diocese lösen und eine eigenständige Identität entwickeln, bilden circa ein Viertel des gesamten Knanaya-*Samudayam*. Gemäß der letzten von der Diözese erhobenen Statistik von 1994/95 umfaßt die Kottayam Diocese 129.710 Gläubige, die sich auf 119 Gemeinden verteilen.

Über die Knanaya-Yakoba stehen derart präzise Informationen nicht zur Verfügung. Der Bischof selbst schätzt die Zahl seiner Kirchenglieder auf 72.000.<sup>274</sup> 63 Kirchen erstrecken sich über ein Gebiet von Ernakulam im Norden bis in die Hauptstadt Triruvananthapuram. Hinzu kommen je eine Kirche in Mumbai (Bombay) und in New Delhi. Seit 1980 wurden fünf Kirchen in den USA gebaut, alle im Nordosten des Landes zwischen New York und Houston gelegen. Sie tragen die Bezeichnung "Malayalee Knanaya Syrians"; Mar Clemis nennt sie seine 'American Diocese', der ein ihm unterstellter 'administrator' vorsteht. Auch aus der katholischen Gruppe sind Mitglieder aus Kerala in andere indische Bundesstaaten und auch in den Westen, besonders die Vereinigten Staaten von Amerika ausgewandert, sie finden jedoch in der Selbstdarstellung der in Kerala lebenden katholischen Knanaya keine Beachtung. Offensichtlich haben sie dort keinerlei verbindende Aktivitäten entwickelt, sich vielmehr anderen katholischen Kirchen ihrer je neuen Heimat angeschlossen.

Den kirchlichen Aktivitäten der beiden Knanaya-Gruppen liegen die verschiedenen Ekklesiologielehren katholischer und orthodoxer Theologie zugrunde. In praktischer Umsetzung bedeutet dies eine von der Spitze der Kirchenhierarchie gesteuerte Organisation und Regelung kirchlicher Aktivitäten im katholischen *Samudayam*, während es in der orthodoxen Gruppe den einzelnen Gemeindevertretungen überlassen bleibt, ihre Kirchenmitglieder zu aktivem

---

<sup>274</sup> Mar Clemis, nicht veröffentlichtes Manuskript, Kap. XX.

Mitgestalten zu animieren. Der Unterschied tritt vor allem bei Projekten zutage, die einen großen finanziellen Einsatz fordern. Eine Dorfgemeinde, die für ein Kinderheim oder ein Schulgebäude Geld aus den eigenen Reihen sammeln muß, tut sich schwerer als eine, die Geldmittel von der zentralen Kirchenverwaltung zur Verfügung gestellt bekommt.

So verfügt der syro-malabarische Teil der Knanaya über eine große Anzahl sozialer und karitativer Einrichtungen. Auf dem Schulsektor gehören der Kottayam Diocese 2 Colleges, 18 High Schools, mehr als 50 Grundschulen, dazu 4 Schüler- bzw. Studentenheime. 7 Krankenhäuser wurden seit der Gründung 1911 errichtet, 3 Altersheime, 2 Behindertenheime und 15 Häuser für elternlose Kinder. Wer sich für ein kontemplatives Leben interessiert, kann zunächst in einem 'Vocation Centre' unter Gleichgesinnten die eigene Berufung überprüfen und sodann, für den Ordensweg entschieden, zwischen 2 Männer- und 4 Frauenkonventen entscheiden. Die Ausbildungsmöglichkeiten im Ordensverband sind ausgesprochen gut. Neben zwei Knanaya-eigenen 'Formation Houses' können die Seminaristinnen und Seminaristen an sechs allen Katholiken zugänglichen Colleges studieren. Ein Arbeitsplatz in einer der vielen Einrichtungen der Diözese ist den Schwestern und Brüdern schließlich garantiert.

Eine eigene Presse druckt das wöchentlich erscheinende Magazin "Apna Des". Die Begegnungsstätte für Laien und Theologen ist das Fortbildungszentrum Thouvanisa in Kothanellur. Wie auch der 'Knanaya Catholic Congress', eine eigene Jugendvertretung und 14 Laien-Assoziationen will Thouvanisa die spirituelle, soziale und kulturelle Entwicklung der Gemeinschaft fördern. Der Knanaya Catholic Congress steht seinen Mitgliedern außerdem in Fragen der politischen Entscheidungsfindung zur Verfügung. Es versteht sich von selbst, daß die vielen Knanaya-Institutionen eine Unmenge an Arbeitsplätzen in unterschiedlichsten Bereichen für die katholischen Knanaya zur Verfügung stellen. Über eine Quotenregelung fallen rechtlich abgesichert 30% aller Arbeitsplätze in Schulen und karitativen Einrichtungen an Lehrer und ausgebildete Krankenschwestern, Altenpfleger, Ärzte und Verwaltungsangestellte der eigenen Gemeinschaft. Als unausgesprochenes Gesetz und mit den entsprechenden Beziehungen gilt jedoch, daß einer Stellenbewerbung grundsätzlich Knanaya anderen Interessenten vorgezogen werden.

Der orthodoxe Teil des *Samudayam* hat ein College, in dem junge Männer zu Priestern ausgebildet werden. Die 'St. Magdalen Congregation' wurde in den siebziger Jahren in Kurichy nahe Chingavanam gestartet und zählt heute 25 Schwestern. Ein Krankenhaus, 3 High- und 4 Primary- oder Grundschulen unterstehen der Kirchenleitung direkt. Ansonsten kann die Gemeinschaft keine

größer angelegten Projekte aufweisen. Auf Gemeindebasis und mit ehrenamtlicher Hilfe leitet sie jedoch auch eine Anzahl an Kinderheimen und Aus- und Fortbildungsprogrammen für Jugendliche und Erwachsene. Zwei 'Community Development Centres' und eine 'Evangelical Lay Association' bieten Kurse in Maschineschreiben und Nähen an, um Frauen Einkommensmöglichkeiten zu eröffnen. Sie organisieren Jugendcamps und theologische Fortbildung für Laien, einmal monatlich etwa Informationskurse über die Pentecostal Kirche, die in ihrem missionarischen Eifer in Kerala große Erfolge erzielt. Wie der katholische Zweig, so bietet auch der orthodoxe *Samudayam* über die Community Development Centres und seinen juristischen Körper, den 'Knanaya Congress', Unterstützung in politischen Fragen seiner Mitglieder an.

Mar Clemis genügen diese Aktivitäten nicht. Um mehr Engagement zu fördern, plant er den Aufbau weiterer Einrichtungen. Aber in jedem unserer Gespräche beklagte er die mangelnde Bereitschaft seiner Kirchenglieder, Geld zu spenden, welches die wichtigste ihm zur Verfügung stehende Finanzierungsmöglichkeit sei. Als ich ihn im März 1995 wieder besuchte, sagte er:

"I want a hostel for guests and a camp for the Sunday school. If they have a camp they can develop that community feeling. But our facilities are very limited, that's the problem. I want a retreat house and a house where women can stay for prayer meetings. They should have facilities to stay together for a few days. Especially amongst the women there is a spiritual revival. There is thirst for the word of God. All women of our church meet once a year and again once a year districtwise. For that they should have a chance to stay together over night also, not only for one day. But we have no money for that, you see, that's the problem."

## 12.2. Verbindende Kräfte

Was die Gemeinschaft zusammenhält, ist vor allem die Erinnerung an die gemeinsame Geschichte. Heilige Erzählungen der Knanaya gehören, besonders in Liedform, zum Hochzeitsritual. Die Hochzeitsfeier aber ist eine aus den Gewohnheiten und Banalitäten des Alltags herausgehobene Zeit. Sie schafft ebenso besonderen Raum, angemessenen Ort für die Feier der Gemeinschaft. Der einzelne fühlt sich aufgehoben im Wir eines kollektiven, die Zeit vom Ursprung bis in die Gegenwart überspringenden Bewußtseins. Aber Hoch-Zeiten sind besondere Zeiten. Auch wenn Knanaya entschieden mehr Einladungen zu Hochzeitsfeiern erhalten als andere syrische Christen Keralas, die Zeit des Ritus und die Teilnahme daran bilden Ausnahmesituationen.

Das alltägliche Zusammenleben ist zunächst einmal bestimmt durch den Ort, ein Dorf oder die Knanaya-Siedlung einer Stadt. An zentraler Stelle findet man hier ein Kirchengebäude. In ihrer Mitte schafft die Gemeinschaft heiligen Raum, der zugleich Lebensraum ist. Knanaya fassen die Kirche nicht als die Summe ihrer Aktivitäten auf und beurteilen sie nicht nach der Qualität der Sonntagspredigten, wie Protestanten es tun. Schon der Kirchenraum ist Teil alltäglichen Lebens. Immer im Ortskern gelegen sind Kirchengebäude für jedes Gemeindemitglied leicht zu erreichen. Wann immer ich eine Kirche betrat, befanden sich Menschen darin. Zu jeder Tageszeit kommen einzelne zum stillen Gebet oder treffen sich mehrere zu gemeinsamem Bibellesen oder Gespräch. Nicht nur theologische Fragen oder Themen persönlicher Frömmigkeit werden dabei erörtert; oft genug geht es um ganz privaten, einzelne Familien oder auch die Gemeinde betreffenden Austausch. Männer wie Frauen jeder Altersstufe begegnen einander im Kirchengebäude und nicht selten habe ich Kinder spielen gesehen. Das macht die Kirche zu einem vertrauten Ort, an dem die Nähe der Gemeinschaft, aber auch die Nähe des Heiligen erfahren wird. Kirche ist vertraut. Jedes Detail ist den Gläubigen bekannt, jedes Heiligenportrait, eine Lampe, die Geschichte einer Ausbesserung oder eines Umbaus.

Kirche ist zugleich heiliger Raum. Jeder nähert sich ihm mit Andacht und Ehrfurcht. Niemand betritt ein Kirchengebäude ohne vorher die Schuhe auszuziehen, und niemand vergißt, beim ersten Anblick des Altars ein Kreuzeszeichen auf Stirn oder Brust zu machen. Die Frauen bedecken ihre Köpfe mit dem Überhang ihrer Saris oder mitgebrachten Tüchern. Kirche ist der Raum Gottes, den es zu achten gilt. Wer zum privaten Gespräch mit anderen kommt, wählt den hinteren Teil nahe des Ausgangs zum Niedersitzen während ein stiller Beter die Nähe des

Altarraumes sucht. In der Stille des Gebetes, im wiederholten Küssen der heiligen Schrift, oder - während des Gottesdienstes - im Duft des *samrani*-Weihrauches und im Segen des Priesters erlebt der Knanaya seine Gottesbeziehung. Und diese Erfahrung wird durch den heiligen Raum der Kirche begünstigt oder überhaupt ermöglicht, den er im wahren Sinn des Wortes als das Haus Gottes empfindet.

Kirche ist darüberhinaus ein historischer Ort. Jede Kirche hat eine Geschichte und sie spielt eine Rolle in der Geschichte der Gemeinde. Kirchen werden in Liedern besungen, ihre Entstehung etwa oder eine Auseinandersetzung um sie. Jedes Gemeindemitglied kennt die Geschichte, so wie es die Kirche kennt.

Neben jedem oder um ein jedes Kirchengebäude herum ist ein Friedhof gelegen. Das Gedenken verstorbener Familienmitglieder nimmt keine herausragende Stellung im Gemeindeleben ein, etwa in besonderen Riten, in Anrufung oder Verehrung. Dennoch sind die Toten nicht vergessen, vielmehr durch die Nähe der Gräber zur Kirche weiterhin der Gemeinschaft angeschlossen. Jede Familie gedenkt ihrer Verstorbenen an den Sonntagen, die das katholische bzw. orthodoxe Kirchenjahr dafür festlegen. Besondere Gebete würdigen sie so wie ein Blumengebinde ihre Gräber schmückt.

Die Kirche ist Ort der Begegnung mit dem Heiligen. Friedhöfe ermöglichen die Nähe zu den Verstorbenen. Knanaya bewegen sich dort mit Ehrfurcht vor dem anderen als zu einem Bereich gehörend, der sich ihrer Anschauung entzieht. Sie akzeptieren diesen Bereich in ihrer Gemeinschaftsmitte. Seine Vertrautheit relativiert das Besondere und erlaubt ein Leben damit, das der Reglementierung durch fixierte Verhaltensformen nicht bedarf.

Kirche und Friedhof zeichnet wie das Dorf oder die Knanaya-Siedlung einer Stadt eine strikt gefaßte, enge Begrenztheit aus. Beide sind exklusiv. Der Raum, den sie umfassen, schließt alle nicht zum *Samudayam* Gehörenden aus. So, wie jemand nur zum Gottesdienst kommt, der in unmittelbarer Beziehung zur Gemeinschaft steht, so wird auf dem Friedhof nur beerdigt, wer in den Kirchenbüchern geführt ist.

So ist der Lebensraum der Knanaya - und die meisten von ihnen leben in dörflichen Gegenden - ein leicht überschaubarer Bereich. Hinzu kommt, daß Dörfer gewachsen sind. Die Menschen, die darin leben, sind ihnen durch die Geschichte ihrer Familien verbunden. Sie bilden eine Lebensgemeinschaft, die nicht nur auf Zusammenleben beruht, sondern um die Herkunft des einzelnen weiß. Wie solche Dorfgemeinschaften entstanden sein mögen, veranschaulicht die Geschichte der Familie Tharayil in Kaipuzha. Beim Besuch ihres Hauses fällt sofort ein Familienstammbaum an der Wand des Wohn- und Empfangszimmers auf. Er zeigt den als Familiengründer verehrten Vorfahr namens Lukas an der

Spitze der selbstgemalten Portraits. Vor Jahrhunderten schon, erzählt der alte Herr Tharayil, sei er aus Edathuar nach Kaipuzha gekommen, um sich dort niederzulassen. Er habe ein Haus gebaut, das das erste am Ort gewesen sei. Seine Kinder und Enkel hätten schließlich um dieses Gebäude herum neue Häuser errichtet, wann immer der Platz für die größer werdende Familie nicht mehr ausgereicht habe. Das sei bis heute so geblieben, so daß die Familie fast vollständig in Kaipuzha angesiedelt sei. Die Genealogie spielt hier eine wichtige Rolle. Das Haus wird zum Symbol. Es verbindet Geschichte und Gegenwart und weist die Familie als herausragend aus. Häuser ebenso wie Kirchen mit Friedhöfen stehen für die Kontinuität und Linearität historischer Zeit.

Die Schilderung gibt darüberhinaus einen Eindruck von der tatsächlichen Verfahrensweise der Landbesiedelung sowie Hinweise auf das Erbrecht der Knanaya. Die Töchter eines Paares erhalten ihren Erbanteil in Form der Mitgift, die zur Hochzeit an ihren Ehemann gegeben wird. Unter den Söhnen wird der Landbesitz geteilt, wobei der älteste den größten Anteil erhält während dem jüngsten das Elternhaus und damit die Sorgepflicht für die Eltern zufällt. Muß das Land unter vielen Söhnen geteilt werden, so reichen unter Umständen die aufgeteilten Parzellen nicht aus, um eine Familie davon zu ernähren. Diese Erfahrung hat viele katholische Knanaya in den vierziger Jahren das Risiko einer Umsiedlung nach Nordkerala eingehen lassen.

Kirchliche Institutionen beider Konfessionen bemühen sich sehr um ihre Gemeindemitglieder. Sie laden zu verschiedensten Veranstaltungen in die Kirchen ein. Neben den sonntäglichen Gottesdiensten gibt es in der Regel Morgen- und Abendandachten während der Woche. Frauenkreise treffen sich in der Kirche oder in Hausgruppen zu gemeinsamem Bibellesen oder Gebet. Beide Kirchen organisieren ein jährliches Treffen katholischer und orthodoxer Knanaya. Dabei geht es ausschließlich darum, zusammen zu sein, sich auszutauschen und zu feiern. Viele Knanaya nennen diese Feste der Gemeinschaft den 'Heiratsmarkt', denn nicht selten wird die Gelegenheit zu einer Besprechung oder Verhandlung über die Verheiratung zweier Knanaya genutzt.

Die orthodoxen Knanaya feierten im April 1995 das 650-jährige Existieren ihrer Gruppe in Kerala. Sie hatten Gastredner eingeladen und sorgten für ein breites Presseecho. Ebenso die katholischen Knanaya, die vier Jahre zuvor das Platin-Jubiläum ihrer Diözese zum Anlaß für eine Konferenz nahmen. Jacob Vellian organisiert darüberhinaus regelmäßige kulturelle Veranstaltungen vor allem in Schulen. In Schüler-Darbietungen des *margamkali*-Tanzes stellt er die Knanaya als die Hüter des reichen Erbes indisch-christlicher Traditionen vor.



Der Ablauf des Kirchenjahres wird durch zwei zu unterscheidende Festkalender strukturiert. Religiöse Feste teilen das Jahr für einen syrischen Christen in einzelne Abschnitte. Soll er etwa präzisieren, wann ein persönliches Ereignis stattfand, wird er es entweder in Relation zum einsetzenden oder aufgehenden Monsun angeben. Wahrscheinlich aber wird er ein Kirchenfest seiner Gemeinde oder eine Zeit des christlichen Festkalenders nennen. Besondere Tage des Jahres werden als rituell wichtig in Beziehung zu Jesus Christus, Maria oder den Heiligen herausgestellt. Am weitaus wichtigsten sind dabei Zeremonien das Leben Jesu betreffend, hier wiederum Geburt, Leidensweg und Auferstehung des Christus. Die Gläubigen werden in den entsprechenden Feiern durch die Vermittlung der Priester zu einem Körper der Kirche zusammengefügt. Die gemeinsame Erfahrung im Ritual bringt die tief verwurzelte Beziehung zwischen Mensch und Heiligem zum Ausdruck.

Marien- und Heiligenfeste bilden einen zweiten Kalender. Seine Feiertage, *orma divasam* - Erinnerungstage, werden nicht von allen Katholiken oder allen Orthodoxen des *Samudayam* gleich stark begangen, wenngleich Jesus, Maria und die Heiligen in engster Verbindung zu sehen sind. Jesus, der Auferstandene und Sohn Gottes, bedarf in katholischer wie orthodoxer Laienfrömmigkeit weiterer Vermittlung. Seine wesenhafte Zugehörigkeit in den Bereich des Göttlichen erlaubt es den Gläubigen nicht, direkt zu ihm in Beziehung zu treten. Sie sehen sich selbst zu sehr in der materiellen Welt gefangen, schwach und daher unwürdig, ihr Wort direkt an Gott zu richten. Maria und die Heiligen sind Mittler, heilige Mittler ungleich den Priestern, die letztenendes wie die Laien selbst dieser Welt verhaftet sind. Ihnen gegenüber kann der katholische oder orthodoxe Gläubige seine Sorgen aussprechen, die Distanz zu ihnen ist, in aller Ehrfurcht, überwindbar.

So ergibt sich, daß die Gestaltung eines Heiligenfestes viel stärker der Gemeinde überlassen wird. Die Priester folgen strikt den festgelegten Liturgien zur Feier der Riten um die Biographie Jesu. Um Gott selbst kreisende Riten bedürfen einer heiligen Ordnung. Die Erinnerung und Verehrung Heiliger erlaubt eine gewisse Laxheit, die in ihrer Offenheit für den Ausdruck der Laien die Möglichkeit zu religiösem Wandel enthält. So ist es zu verstehen, daß - freilich unter der Vorgabe des Metropoliten - die orthodoxen Knanaya Knai Thoman als einem Heiligen Verehrung erweisen.

Häufig gehen groß ausgerichtete Kirchenfeste mit einem Tag der Verehrung eines Heiligen einher. Das ist besonders dann der Fall, wenn eine Kirche im

Namen des entsprechenden Heiligen gegründet wurde.<sup>275</sup> Fastentage gehen den oft mehrtägigen Feiern voraus, in denen sich die Gemeindemitglieder vorbereiten, Gastprediger etwa werden zu religiöser Unterweisung eingeladen. Derartige Lehrveranstaltungen können sich über Tage hinziehen. Die Redner sprechen über Stunden oder wechseln einander, ohne eine Pause zu machen, ab. Die Zuhörer kommen und gehen oder sie schlafen zwischendurch. Frauen reinigen die Häuser gründlich und kaufen für die bevorstehenden Feiertage ein. Der große Tag selbst bedeutet das Ende des Fastens. Festlichkeit charakterisiert die Stimmung im Ort. Häufig gibt es einen Festplatz vor der Kirche, einen *bazaar*, mit Verkaufsständen und Kindervergnügungen.

Die Zeremonie beginnt in aller Regel mit einer Prozession. Entlang der Hauptverkehrsstraße hat eine jede Kirche des Ortes einen Schrein mit Heiligenstatue oder zumindest ein Kreuz, *kurusunthotti*. Hier treffen sich die Feiernden, sie sammeln alle Gläubigen und führen sie unter symbolischer Anwesenheit des Heiligen in Form der Statue oder eines Portraits in ihre Kirche, wo ein Gottesdienst mit besonderen Gebeten zu dem Heiligen folgt. Seit circa drei Jahren vollzieht der orthodoxe Teil der Knanaya derlei Prozessionen im Namen Knai Thomas. Mit seinem Bild in den *kurusunthotti* und über dem je linken Altar einer Kirche ist er den Gläubigen einiger Gemeinden bereits als Heiliger vertraut geworden. Mar Clemis hat eine neue religiöse Tradition geschaffen bzw., wie er selbst sagt, eine alte, in Vergessenheit geratene, wieder belebt.

Die Kirche integriert eine Gruppe von Menschen, die auch durch die Räumlichkeit eines kleinen Dorfes oder die enge Ansiedlung in einer Stadt bereits verbunden ist. Sie schließt andere aus, deren Zugehörigkeit zur Kirche nicht gegeben ist. Die Knanaya-Kirchen schaffen einen exklusiven Lebensraum. Wer in den Rahmen gehört und wer nicht, ist strikt festgelegt. Die sonntäglichen Gottesdienste wie alle zusätzlichen Angebote sind nur für Knanaya gedacht. Sicher würde der Priester das Mitglied einer anderen Kirche nicht aus dem Gebäude verweisen, aber das Verhalten der anwesenden Knanaya spiegelt mit Sicherheit einen starken Eindruck des Befremdens über den Besuch wider. Niemand käme aber auf den Gedanken, als nicht zum *Samudayam* Gehörender einen Gottesdienst der Kirche zu besuchen, es sei denn, er ist ausdrücklich dazu eingeladen. Die Exklusivität seiner eigenen religiösen Gruppe wird ihm ein

---

<sup>275</sup> Es sei an dieser Stelle zumindest erwähnt, daß der heilige Georg sich in Kerala besonderer Beliebtheit erfreut. Viele Kirchen sind in seinem Namen gegründet, sein Bild oder eine Statue des Heiligen findet man in vielen Wegschreinen. Der drachentötende Georg symbolisiert den Sieg des Christentums über die Hindureligion. Christen sehen diese in der Schlange, die auch in einer Abwandlung als Drache akzeptiert wird, versinnbildlicht.

solches Ansinnen verwehren bzw. ihn gar nicht erst einen solchen Wunsch entwickeln lassen.

Knanaya und Nicht-Knanaya mögen in guten nachbarschaftlichem Verhältnis zueinander stehen, sobald es jedoch um kirchliche Zuständigkeiten geht, trennen sich ihre Wege, auch wenn sie zur selben Konfession gehören. Die Kirche eint, was im *Samudayam* bereits aufs engste verbunden ist. Kirche und Gemeinschaft fallen hier zusammen, sie werden als eins empfunden. Die Dorfgemeinschaft aller Knanaya ist zugleich die Kirchengemeinde des Ortes.

Zu den wichtigsten Charakteristika eines Dorfes gehört das Geordnetsein und damit die Überschaubarkeit. Es ist ein Leben nach traditionellen Regeln. Knanaya bezeichnen sich als besonders konservativ; traditionelle Werte sind ihnen wichtig und erhaltenswert. Und wenn es sie zu verteidigen gilt, scheuen sie keine Auseinandersetzung. In Uzhavoor, einer Knanaya-Hochburg in einem katholischen Knanaya-pocket, haben Anhänger des Rastria Seva Sangh, einer fundamentalistischen, hinduistischen Kader-Bewegung, 1992 auf einem Gemeindegrundstück einen Tempel zu bauen versucht.<sup>276</sup> Der Polizist des Ortes mobilisierte alle Knanaya. Selbst aus der näheren Umgebung reisten Mitglieder an. Am Tag des angekündigten Tempelbaubeginns waren alle versammelt, so berichtete der Lehrer in Uzhavoor, der mir diese Geschichte erzählte. Die Hindu seien allein angesichts der Überzahl der Knanaya erfolglos und ohne nennenswerten Protest wieder abgezogen.

Den Rahmen des dörflichen Alltags- und Kirchenlebens sprengen lediglich die Hochzeitsfeiern einer Familie. Hunderte von Menschen kommen zusammen. Für ein paar Tage verwandeln sie den Ort in eine Begegnungsstätte. Alle fühlen sich verwandt, man tauscht sich aus. Sind Verwandte von weither angereist, frischen sie die Beziehungen zu diesem Teil der Familie auf.

"In some ways we are all connected. In functions all know each other. It is just like meeting family members only. We feel that we belong to a single family."<sup>277</sup>

Wer sich seltener sieht, fühlt sich nicht schwächer oder lockerer verbunden, aber das Konkrete des nahen und alltäglichen Zusammenseins fehlt. Die

---

<sup>276</sup> Zu diesem Zweck hat ein *Sadhu* oder Priester den *thirishul*, einen Dreizack als das Zeichen des Gottes Siva, in den Boden gesteckt. Wo immer ein *Sadhu* ihn aufstellt, wird ein Tempel gebaut werden. Jemand wird einen kleinen Altar errichten und mit Blumen schmücken, ein anderer später vielleicht einen Lingam oder eine Götterstatue zufügen. Langsam, über Jahre hinweg, entsteht auf diese Weise ein Tempel immer größeren Ausmaßes, je nach Wunsch der Gläubigen. Der *thirishul* ist ein heiliger Gegenstand; er verfügt über Kräfte, die einem Menschen gefährlich werden können.

<sup>277</sup> Gespräch mit Frau Thomas vom 19.10.1992.

selteneren Begegnungen anlässlich einer Hochzeit sind oft besonders herzlich, von anderer, weil außer-gewöhnlicher Qualität. Hinzu kommt die Hochstimmung einer Hochzeitsfeier, während doch die Gemeinschaft eines Dorfes, eines Stadtteils oder eines Kollegenkreises eine Beziehung von Gewohnheiten ist.

Die Hochzeiten finden in den Knanaya-Kirchen statt, die anschließenden Feiern in den zur Kirche gehörenden Gemeinderäumen. Auch hier bleibt der *Samudayam* exklusiv. Die Grenzen zwischen Familie und Gemeinschaft verschwimmen und lassen wie einen eigenen Kosmos erscheinen, was mir als außenstehender Beobachterin präsentiert wird.

"The community is, we think, the most important thing", antwortet der selbsternannte Sprecher der orthodoxen Theologiestudenten. "We think we are proud of being Knanaya. And we feel one. Whenever and wherever in the world we meet somebody we ask: where are you from? Then we find out that we are of the same community. We are happy then, feel a special kind of relationship. There is also any kind of family relation between us, at least we may know someone whom they also know. Our community is not very vast, so in any way we are all related."

Das Gefühl und das Wissen um diesen großen Kreis hat die konkrete Basis des alltäglichen Dorflebens verloren. Derart abstrahiert eignet sich die Gemeinschaft zur Plattform für Wünsche und Ideale. Ideale wiederum speisen das Gemeinschaftsbild und werden real, zumindest in der Beantwortung meiner Fragen.

Auf dieser Ebene sprechen die Knanaya gern und in rein positiver Betonung von der Überschaubarkeit ihres kleinen *Samudayam*. Begrenzungen empfinden sie dabei nicht als negativ. Idealvorstellung, aber auch positive persönliche Erfahrungen lassen sie den Rahmen ihres Lebens beruhigend wahrnehmen, als familiär vertrauten Rückhalt. Um dieses Gefühl einzustellen genügt es, von einem anderen Menschen als Knanaya zu wissen, man muß ihn nicht persönlich kennen. Die Intensität der Beziehung ist durch die Verwandtschaft gegeben, Verwandtschaft vor allem mit den gemeinsamen Ahnen. Sie drückt sich zunächst einmal darin aus, daß Knanaya glauben, einander ähnlich zu sehen. Sodann, so geben viele Interviewpartner an, verbinden sie gemeinsame Charaktereigenschaften. Eine Sammlung dieser Merkmale läßt den Schluß zu, daß jeder sein Idealbild eines Knanaya mit Wesenszügen ausstattet, die ihm selbst wichtig sind. Herr Thomas, der Fabrikbesitzer in Chingavanam, vergleicht seine Gemeinschaft mit den Juden und Parsen, wobei er deren Geschäftstüchtigkeit in

den Mittelpunkt rückt.<sup>278</sup> Ein Lehrer in Uzhavoor nennt als Eigenart der Knanaya, zu Festtagen Alkohol zu trinken. Ansonsten unter den syrischen Christen Keralas völlig verpönt, tranken sogar Frauen in der verwandtschaftlichen Öffentlichkeit einer Hochzeitsfeier Wein. Im weiteren Verlauf des Gespräches erwähnt er, wie gern er selbst abends ein Glas Whiskey trinke. Sehr viel häufiger wurde ich allerdings mit der Überzeugung konfrontiert, Knanaya seien vor allem anderen als religiöse Menschen ausgezeichnet. Sie hätten einen besonderen spirituellen Kern, so heißt es, der sich durch die Reinhaltung des Blutes von den Vätern bis heute erhalten habe.

"We are people by our very origin for evangelization, for the spread of faith. We came for that purpose, that is in our blood. The Knanaya-community has the largest number of vocations for priesthood and religious life compared to the total number. Our community is serving the church even today with priests. We are in Germany, Italy, Switzerland. There are families in Chicago, New York, and some sisters in Tanzania."<sup>279</sup>

Auch Mar Clemis spricht von allen Knanaya, wenn er von der Eignung zu einem vorbildhaften religiösen Leben spricht. Die Geschäftstüchtigkeit bestätigt er und findet auch dafür im Ursprung der Knanaya eine Rechtfertigung:

"Comparatively we are rich. We have businesses, industries, estates. Knai Thoman was a merchant, but a zealous, godfearing missionary-minded man too. God made this merchant an instrument. God called him. He paved the way through this merchant to bring these people in spite of all difficulties. Why do they not think about his benefits? Let him be a merchant if only he is a good missionary."<sup>280</sup>

Als zusätzliche Charaktereigenschaft nennt er die Willensstärke seiner Gläubigen. Willensstärke ist es, die den Metropolen selbst vor allem auszeichnet.

Der Identifikationsgrad aller Knanaya ist immens hoch. Er läßt konfessionelle Zugehörigkeit weit hinter sich. Eltern verheiraten ihre Kinder innerhalb des *Samudayam*, überspringen dabei aber unter Umständen Kirchengrenzen. Das Zusammengehörigkeitsgefühl überwindet außerdem ideologische Differenzen.

---

<sup>278</sup> Die Parsen bilden eine religiöse Gemeinschaft in Westindien, die die zoroastrische Religion bewahrt. Ihre ethnische Identität wird dadurch geschützt, daß Konvertiten keinen Einlaß finden. In ihrer traditionellen Heimat Gujarat erfuhren die Parsen mit dem Beginn der englischen Machtübernahme in Indien einen immensen wirtschaftlichen Aufschwung. Heute gehören die führenden und reichsten Händlerfamilien Indiens zu ihrer Gemeinschaft. Vgl. Eckehard Kulke, *The Parsees in India. A Minority as Agent of Social Change*, New Delhi and Munich, 1974.

<sup>279</sup> Gespräch mit Monsignore Uralil vom 31.8.1992.

<sup>280</sup> Gespräch vom 8.10.92

Bemüht sich ein Knanaya um ein politisches Amt, wählen ihn alle, ungeachtet der Tatsache, ob sie seine Ansichten und Interessen teilen oder nicht.

### 12.3. Zum Aufbau der Knanaya-Gemeinschaft

Vom einzelnen zu sprechen ist schwer. Wir sind es gewohnt, in unserem Denken vom Individuum auszugehen. Der einzelne setzt den Bewertungsmaßstab für die soziale Bedeutung einer Familie oder den Freizeitwert eines Sportvereins. Solches Denken erschwert das Verstehen indischer Gemeinschaftsstrukturen. Hier ist der einzelne immer Familienmitglied, er ist immer Teil eines größeren Ganzen. Er empfindet sich nicht als alleinstehende, geschlossene Einheit im sozialen Gefüge, wird also eher von einem 'Wir' als von einem 'Ich' sprechen. In eine Familie wird er hineingeboren, hier erhält er seinen Platz und füllt ihn aus. Das gilt für ein Kind genauso wie für einen Erwachsenen, für Männer wie Frauen.

Erst der nähere Einblick eines längeren Aufenthaltes ermöglicht die Wahrnehmung der Gemeinschaftsstruktur. Dabei fällt zunächst die strikte Rollenverteilung von Mann und Frau ins Auge. Eine Frau mag eine gute Schulausbildung absolviert haben und einem anspruchsvollen Beruf nachgehen. An ihrer Position im sozialen Gefüge der Familie, des Clans wie des gesamten *Samudayam* ändert diese Tatsache nichts. Ihre Aufgabenbereiche sind auch im modernen Kerala der Tradition gemäß an das Haus gebunden. Sie führt den Haushalt und versorgt Kinder sowie die im Haus lebende ältere Generation, in aller Regel die Eltern ihres Mannes. Diesen Aufgaben kommt sie auch nach einem langen Arbeitstag nach.<sup>281</sup> Kommt jemand zu Besuch, kocht sie eine Mahlzeit und bedient zunächst Gäste und Ehemann, dann die Kinder. Sie selbst isst, wenn alle satt sind, häufig stehend in der Küche.

Die Beziehung von Mann und Frau ist über ihre Funktion bestimmt, die im Gebären und Aufziehen von Kindern liegt. Eine persönliche Bindung im Sinne liebevoller Zuneigung wird nicht verlangt oder erwartet. Eine Frau spricht ihren Mann nicht direkt an, bei seinem Vornamen nennt sie ihn nie. Er ist *achan*, Vater des Hauses, wenn sie über ihn zu einer dritten Person spricht. Am Tag ihrer Verheiratung hat sie ihr Elternhaus verlassen, um in der Familie des für sie ausgewählten Mannes zu leben. Sie tritt an diesem Tag in eine neue Rolle ein, die ihr vermittelt, auch ihren Mann in einem durch die Tradition festgelegten Rahmen

---

<sup>281</sup> Frauen stehen häufig noch vor der Morgendämmerung auf, um für Mann und Kinder Frühstück und Mittatessen zu bereiten, das sie zu Arbeit und Schule mitnehmen.

zu sehen. *Achan* nennt sie ihn jedoch nicht, weil er für sie Vaterpflichten übernommen hätte; so wie er *achan ist*, wird sie selbst mit der Geburt ihres ersten Kindes zu *amma*, Mutter, und zwar im Verständnis der gesamten Gemeinschaft. In der Bezeichnung schwingt sowohl familiäre Nähe wie Distanz. Die Formen der Begegnung mit ihr sind damit zugleich begrenzt, besonders für das männliche Geschlecht. Andere - und bald auch sie selbst - identifizieren sie über dieses Rollenverständnis und nicht als Person.

Liegt der Zuständigkeitsbereich einer Frau in Haus und Grundstück, so ist ihr Mann eine 'öffentliche Person'. Über ihn begegnet die Familie der Außenwelt. Früher, so wurde mir berichtet, war es einer Frau nicht möglich, ohne ihren Mann das Haus zu verlassen. Zu ihrem Schutz müsse er sie im ungesicherten Bereich der Öffentlichkeit begleiten. Die Anforderungen des modernen Lebens machen dies unmöglich.<sup>282</sup>

Frauen des *Knanaya-Samudayam*, verbunden durch kirchliche Aktivitäten, Verwandt- und Nachbarschaft, treffen sich zu Gebetskreisen und gemeinsamem Bibelstudium. Entweder ist die Kirche der Ort ihrer Zusammenkünfte oder aber der private Bereich eines Hauses. Dabei treten einige in besonderer Weise hervor, etwa durch ausgesprochen eingängige Bibelinterpretationen oder die Gabe, der Gruppe bedeutungsvolle Gebete frei sprechen zu können. Der Wirkungskreis dieser Frauen bleibt jedoch auf reine Frauengruppen beschränkt. Öffentlich, etwa im Rahmen kirchlicher Veranstaltungen, treten sie nicht auf. In keinem *Knanaya*-Gemeinderat, weder in katholischer noch orthodoxer Kirche, sind Frauen vertreten. Sie sind nicht für das Priesteramt zugelassen und haben kein Mitbestimmungsrecht in den verschiedenen Verwaltungs- und Organisationsgremien der Kirchen und Gemeinden. Zu herausragenden Kirchenfesten kochen sie und bewirten angereiste Pilger, übernehmen also in größerem Rahmen, was ihrer traditionellen Rolle innerhalb der Familie entspricht.

Die Öffentlichkeit der kirchlichen Institution, die Angelegenheiten der Dorf- oder Stadtteilverwaltungen wie jegliche politische Aktivität untersteht allein den Männern. In der orthodoxen Kirche bestimmen diese allein über alle Aktivitäten in der Gemeinde, verfügen über die Gelder der Kirche und haben sogar das Recht, einen Priester, der ihnen nicht zusagt, seines Amtes an diesem Ort zu entheben. Die sehr viel stärker hierarchisch in der Macht des Bischofs kulminierende katholische Fraktion kennt derartige Möglichkeiten zwar nicht, aber auch hier sind

---

<sup>282</sup> Heute fragt niemand mehr nach Schutz, obwohl es angesichts des starken Verkehrs und der durchaus üblichen Belästigungen durch fremde Männer weitaus angebrachter wäre. Die Vermutung liegt also nahe, es ginge nicht so sehr um Schutz als um Kontrolle und bewußte Begrenzung des Lebensbereiches einer Frau. Heute gelingt das mit den an sie gestellten Anforderungen als Versorgerin der Familie mittels der entsprechenden Moral.

es ausschließlich Männer, deren Mitarbeit die Kirche auf der Verwaltungs- und Organisationsebene ihrer Gemeinden zuläßt.

In die Gemeinschaft hineingeborene Kinder werden in die über Generationen festgelegten Familienstruktur eingefügt. Ihre Sozialisation verläuft vom Kleinkindalter an in den gegebenen Rollenbahnen. So werden Mädchen früher mit ihren zukünftigen Pflichten vertraut gemacht und entsprechend gefordert während Jungen sehr viel mehr Freiräume haben und - nach Erwartung zumindest der Väter - diese auch ausfüllen.

Jede Familie nennt voller Stolz die Namen der Familienmitglieder, die Priester sind oder sich in der Ausbildung zum geistigen Amt befinden. Je mehr Priester eine Familie aufweisen kann, um so sicherer steht sie in dem Ansehen, über eine besondere geistliche Begabung zu verfügen, vielleicht schon seit Generationen. Sie ist damit 'blessed with vocations' und genießt ein besonders hohes Ansehen in der Gemeinschaft.

Ein Priester ist religiöser Spezialist in doppeltem Sinn. Das Studium hat ihn zu einer Autorität für jedes theologische Thema gemacht. Seine Erklärungen und Meinungen bleiben in Auseinandersetzungen praktisch wie systematisch-theologischen Inhaltes unangezweifelt. In den Augen der Laien muß ihn sein Studium befähigt haben, die heilige Schrift der Bibel perfekt zu kennen und auslegen zu können. Zugleich ist er mit seiner Ordination eine religiöse Autorität. Die Weihe durch den Bischof stellt ihn in eine Mittlerposition zwischen dem Heiligen und den Gläubigen. Dies trifft vor allem für die Bischöfe zu, die damit auch zu einem Ideal religiösen Lebens für die Laien werden. Sie sind die wichtigsten Figuren im öffentlichen Leben. Jedes Kirchenmitglied weiß, ob sich der Bischof gerade in seiner Residenz oder auf Reisen befindet, wann er in welcher Kirche einem Gottesdienst vorsteht und welche Familien er als nächstes durch seine Anwesenheit zu einer Hochzeitszeremonie ehren wird. Die Laien verehren ihren jeweiligen Bischof ehrfürchtig, ihre Priester respektieren sie. Diese müssen sich schon durch herausragendes Wissen auch zu geschichtlichen Themen oder in Rechtsfragen qualifizieren, weiterhin als gute Prediger und Ausleger der heiligen Schrift.

Wie gut oder schlecht auch immer ein Priester seinem geistlichen Amt nachkommt, er wird damit identifiziert. Sein auch im Alltag zu tragendes Priestergewand hebt ihn immer von der Masse der Laien gläubigen ab. Dabei nehmen sie ihn nicht nur objektiv in der Rolle des Kirchenvertreters oder im Priesteramt wahr, sondern auch subjektiv als Individuum. Jeder Knanaya-Priester ist Mitglied einer Knanaya-Familie. Kennt man ihn nicht persönlich, so doch seine



Familie, der man sich verbunden fühlt oder über die man zumindest etwas weiß. Solches Wissen tastet die Autorität des Geistlichen nicht an, hebt aber die Distanz zu ihm durch ein verwandtschaftliches Vertrautsein mit ihm auf. Die Laien kennen ihre Priester durch deren Familien. Die Familiengeschichten geben Aufschluß über Schwächen und Stärken, über auffallende Charakteristika und besondere Begabungen. Was immer ein Priester tut oder nicht, was immer er kann oder nicht kann, es wird vor dem Hintergrund seiner Herkunft gesehen. Ist er ein guter Prediger, so finden sich unter seinen Vorfahren mehr davon. Schickt er sich zu einer Karriere in der Kirche an, sieht jeder den familiären Rückhalt in Form finanzieller Unterstützung und Einflußmöglichkeiten an den entscheidenden Stellen. Vor der Ankunft der europäischen Christen in Kerala und mit ihnen der direkten Einflußnahme der römisch-katholischen Kirche war das Priesteramt durch erblich festgelegte Sukzession auf wenige Familien begrenzt.<sup>283</sup> Um ihre Rechtmäßigkeit zu untermauern, waren sie in der Lage, Jahrhunderte überspannende Genealogien zu benennen. Mit der westlichen Kirche kam das auf Berufung beruhende Priesteramt und verdrängte die Bedeutung der erblich festgelegten Form, die an den gesellschaftlichen Kontext des Brahmanenstandes angelegt war. Die moderne Knanaya-Gemeinschaft hat in beiden Kirchen in der Form des sozialen Status, der sich über materiellen Besitz einer Familie ergibt, das erblich bedingte Priesteramt und damit die Restriktion auf wenige auserwählte Familien ersetzt.

Unter der Priesterschaft gibt es eine Hierarchie, die auf Alter und Berufserfahrung beruht. Im orthodoxen Zweig sind verheiratete von unverheirateten Priestern zu unterscheiden. Bis zu seiner Ordination kann ein Priester sich für Ehefrau und Familie entscheiden. Heiratet er nicht, so hat er den kirchenrechtlich fixierten Satzungen der syrisch-orthodoxen Kirche entsprechend die grundsätzliche Möglichkeit, über das Amt des einfachen Gemeindepfarrers hinausgelangen. Ein unverheirateter Priester gilt dementsprechend ambitioniert. Für alle gilt, daß der Pfarrer einer kleinen Dorfgemeinde unbedeutender ist als der einer Stadtgemeinde oder einer Kirche mit einflußreichen Gemeindegliedern.

Der Aufgabenbereich eines Priesters ist ausgesprochen umfangreich. Er umfaßt religiöse als auch weltliche Dienste zum Wohl der Kirchengemeinde. Sein wichtigstes Amt ist das des Mittlers zwischen dem Göttlichen und den Menschen. Er führt die heiligen Handlungen im Sanktuarium durch. Als religiöser Führer agiert er für die Gemeinde, der Altarraum ist nur ihm und ihm assistierenden Personen zugänglich, was für die Christen Keralas ein ganz entscheidendes

---

<sup>283</sup> Mundadan, *History of Christianity in India*, Vol. I, 31f.

Unterscheidungskriterium zwischen religiösen Spezialisten und Laien ist. Das Sanktuarium als Allerheiligstes und der Priester als zu diesem besonderen Raum gehörend fordert ihren Respekt und läßt sie die privilegierte Rolle des religiösen Führers akzeptieren. Er ermöglicht ihnen die Erfahrung der Nähe und Gegenwart Gottes.

Zudem unterrichtet der Priester die Gemeindemitglieder auch. Es ist nicht nur seine Aufgabe, öffentliche heilige Kulthandlungen auszuführen, er ist auch Lehrer. Seine Lebensführung soll ein Vorbild sein und die einfachen Gläubigen zur Nachahmung anregen. Darüberhinaus lehrt er sie in Gesprächen und Ratschlägen die Theologie und Moralvorstellung seiner Kirche. Oft genug fungieren Knanaya-Priester in ihren Gemeinden als Schlichter und Richter in Streitfällen zwischen einzelnen Familien. Sie haben großen Einfluß in der Gemeinde, da ihre Autorität auf doppelt fundierter Position beruht. Die Distanz des Amtsträgers verknüpft mit der Nähe verwandtschaftlicher oder gar familiärer Bindung schaffen eine Atmosphäre, die für die Regelung von mehr oder minder ernsthaften Streitereien geeignet ist.

Nicht zu unterschätzen ist die Machtposition eines Priesters. Sie hat zum einen mit seiner Rolle als religiösem Zeremonienmeister zu tun. Sie ergibt sich zum anderen aus der Kontrolle über die materiellen Besitztümer der Kirche, der er vorsteht. Nicht selten verfügen Gemeinden über immensen Grundbesitz, der ihnen, wird das Land landwirtschaftlich genutzt, ein gutes Einkommen bringt. Die Verwaltung der Ländereien, der zur Gemeinde gehörenden Gebäude und Institutionen, untersteht dem Priester zumindest als dem ersten Vorsitzenden des Gemeinderates.

Die Bedeutung eines geistlich religiösen Lebens ist in der Knanaya-Gemeinschaft groß. Rechtes Verhalten aller *Samudayam*-Angehörigen definiert sich über die Nähe zur Kirche. Angesehen ist, wer aktiv am religiösen Leben der Gemeinschaft, und das bedeutet im konkreten Fall der Kirche eines Ortes, teilhat. Dazu gehören regelmäßiger Gottesdienstbesuch, Spendenbereitschaft und das traditionell von der Gemeinde festgelegte Sozialverhalten, an dessen oberster Stelle die Verehrung der älteren Generation steht.

Ein besonderes Ansehen genießt, wer aus den Reihen der Laien einen religiösen Eifer entwickelt. Zahllose ehrenamtliche Helfer der Priester finden unterschiedliche Kompetenzbereiche, die ihren geistlichen Gaben entsprechen. Sie fühlen sich berufen. Gott hat sie zu dem, was sie tun, auserwählt. Ihre Aufgaben führen sie mit viel Enthusiasmus für Gott und zum Wohl der Gemeinschaft aus.

Sie arbeiten in Kinderheimen der Gemeinschaft, für die Kirchenpresse, sie leiten Chöre und sind als Bibellehrer und Leiter von Gebetskreisen unterwegs.

Im Haus meiner Gastfamilie in Chingavanam traf ich den Bibellehrer Herrn Andrews. Täglich ist er nach Dienstschluß in Chingavanam unterwegs, um mit Knanaya-Familien in der Bibel zu lesen und das Gelesene zu besprechen, d.h. der gegenwärtigen Situation der Familie angemessen zu interpretieren. Manche Knanaya besucht er regelmäßig, andere nur sporadisch, zwei bis drei Familien pro Tag.

Seine Auslegungen bedürfen keiner theologischen Ausbildung. Sie sind dem Text direkt entnommen und mit persönlichen Überlegungen und Erfahrungen angereichert. Darüberhinaus liest er an Erbauungsliteratur, was immer er erhält und fügt es an geeigneter Stelle in seinen Gesprächskreisen ein.

Zu karitativen Aufgaben Berufene werden von der Gemeinschaft in ihrer Arbeit voll anerkannt. Niemand belächelt sie oder nimmt, was sie sagen und tun, nicht ernst; niemand bezweifelt ihre Erwählung. Machen sie ihre Sache gut, so sind sie mit ihren Diensten beehrt, erhalten Einladungen und werden, Priestern gleich, um Rat und Hilfe gebeten.

Eine Gruppe von Menschen, die ihr Heil nicht ausschließlich an die Zukunft bindet, sondern an die stetige Erinnerung einer gemeinsamen Vergangenheit, achtet Alter als Wert. Die alten Menschen verbinden Vergangenheit und Gegenwart. Sie geben ihnen übermittelte Geschichte weiter und erzählen von eigenen Erlebnissen und Erfahrungen. Ihre Erzählungen schaffen durch ihre Konkretheit ein Bewußtsein der Zugehörigkeit unter der jüngeren Generation. Die Alten vermitteln Wissen. Sie sind Wissende der Geschichte. Was sie sagen, hat lehrenden Charakter, denn mit dem Wissen vermitteln sie die Notwendigkeit der Vergegenwärtigung von Geschichte. Die Alten sind die Hüter der Tradition. Sie unterweisen die Jugend im Ritual der Hochzeitsfeier und tragen durch ihre Lebenserfahrung dazu bei, daß sie ihren Platz im *Samudayam* verstehen und angemessen ausfüllen. Auch vermitteln sie die Werte, die die Gemeinschaft tragen und an denen sich der einzelne orientieren kann.

All das macht sie zu Verehrungswürdigen; sie sind es, denen man das eigene Leben und den Fortbestand der Gemeinschaft verdankt. Dafür achtet und ehrt auch die Kirche sie mit Respekt. In den Familien genügt ihre bloße Gegenwart, um ein ihrer Würde entsprechendes Verhalten zu bewirken. Früher mußten Jüngere grundsätzlich in ihrer Anwesenheit stehen. Heute setzt sich niemand, solange ein alter Mensch steht. Zu reden war den Jungen nur gestattet, wenn die Alten es

erlaubten. In ihrer Gegenwart zu essen oder gar Zigaretten zu rauchen, gilt auch heute als absolut verpönt.

In der streng hierarchisch gegliederten Familie hat die älteste Generation im Haus höchste Autorität. Ihrer Erfahrung und Lebensweisheit als Menschen, die alle irdischen Lebensstufen durchlaufen haben und damit 'ganz' oder vollständig sind, gebührt Ehrfurcht. Was sie sagen oder wünschen, wird getan. Drei Lehrerinnen, mit denen ich in der von Knanaya geleiteten Girl's High School in Kottayam sprach, sagten:

"We don't know about all these things. Our parents have told us to do so and we think they are right."

Auf diese Weise werden Ausbildungsvorschläge wie Ehepartner akzeptiert. Vertrauen in das Wissen der Alten und Gehorsam ihnen gegenüber bestimmen das Verhältnis der Jungen zu der älteren Generation.

Eine Betrachtung, die nur das religiöse Leben im Blick hat, wenn es um das Erscheinungsbild der Knanaya-Gemeinschaft geht, wäre nicht ausreichend. Ohne Zweifel stehen auch heute religiöses Interesse und stolzes Traditionsbewußtsein an zentraler Stelle im Gemeinschaftsleben. Aber schon die Geschichte betont, daß Knanaya ihre Existenz einem Händler zu verdanken haben und viele Knanaya sprechen die Überzeugung aus, die mit Knai Thoman nach Indien ausgewanderten Familien hätten dies *auch* aus wirtschaftlichen Erwägungen heraus getan. Knanaya sind keine rein religiöse, spirituell interessierte Gemeinschaft, wenn man religiös mit kirchlich gleichsetzt. Sie bilden eine Lebensgemeinschaft auf lokaler Ebene, deren Verbindung auf Verwandtschaft beruht. Ihre wirtschaftlichen Interessen sind eng damit verbunden. Die Gemeinschaft prosperiere, sagen Knanaya wie Nicht-Knanaya, weil sie viele Geschäfte untereinander abwickelten und nicht nach Firmen außerhalb des *Samudayam* fragten. Die Apostelchristen äußerten in Gesprächen, Knanaya seien nicht intelligent genug, Lehrer, Ärzte oder Juristen zu werden, aber clever genug, um gute Geschäftsleute abzugeben. Tatsächlich wird die Zahl der Industriellen unter jakobitischen wie katholischen Knanaya als verhältnismäßig groß angegeben verglichen mit ihren Glaubensbrüdern der anderen Fraktion. Ein gutgehendes Geschäft steht ganz in der Tradition einer erfolgreichen Händlergruppe und ist gleichbedeutend mit einem hohen Einkommen. Materieller Besitz aber bestimmt ebenfalls entschieden über das soziale Ansehen innerhalb der Gemeinschaft. Geachtet ist, wer reich ist, oder, Reichtum bedeutet auch Einflußreichtum.

In das Bild von der Einheit aller Knanaya gehört die Überzeugung, keine sozialen Unterschiede innerhalb der Gemeinschaft zu kennen. Manche mögen

ärmer, andere reicher sein, so hörte ich oft, aber das Gemeinschaftsgefühl hebe alle Unterschiede auf. Und unter den Knanaya gäbe es sowieso niemanden, der 'under average' lebe. Ich kann diese Aussagen weder bestätigen noch verneinen. Sowohl orthodoxe wie katholische Knanaya sind sehr aktive und auch wirtschaftlich erfolgreiche Gruppen. Ihre Leistungen im sozialen Bereich, der Bau von Schulen oder Fortbildungsstätten für junge Menschen, ist hervorzuheben und damit verbunden sind gute Arbeitsplätze.

Von einer sozialen Hierarchie innerhalb der Gemeinschaft ist aber nichtsdestotrotz zu sprechen. In Chingavanam hatte Bischof Mar Clemis eine Unterkunft für mich organisiert. Er hatte eine der reichsten Familien des Ortes ausgesucht. Herr Thomas sei in Deutschland gewesen und spreche noch ein bißchen meine Sprache. Es war sicher naheliegend, mich dorthin einzuladen, wo die meisten Übereinstimmungen erwartet werden durften. Es war aber ebenso naheliegend, mich mit Menschen der Gemeinschaft zusammenzubringen, die eine hohe soziale Schicht repräsentieren, wenn Besitz einen Wert in sich darstellt.

Materieller Besitz bedeutet in Indien immens viel. Dabei ist es nicht so sehr ein angenehmerer Lebensstil, der sich im Wunsch nach Reichtum ausdrückt als vielmehr das soziale Prestige, das damit verbunden wird. Der Gärtner der Familie Thomas ist ebenfalls Knanaya. Als ich mit Frau Thomas über ihn und seine Arbeit ins Gespräch kam, rückte die Formel 'we are one' nicht so stark in den Vordergrund. Dafür wurde ich darauf aufmerksam gemacht, wie ordentlich er angezogen sei, wie sehr er also darauf achte, durch seine Erscheinung und sein Auftreten der besonderen Würde der Knanaya zu entsprechen.

Die Knanaya sind keine homogene Gruppe. Auch innerhalb gibt es Trennungslinien. Manchen gibt die Ortsgebundenheit Grenzen vor, anderen bedeutet die Loyalität gegenüber der Dorfgemeinschaft nicht mehr sehr viel. Ihr 'family-spirit' schließt alle Knanaya einer bestimmten sozialen Schicht ein, etwa über die Grenzen der Kirchenzugehörigkeit hinaus alle Mitglieder des Lion's Club. Status, über materiellen Besitz definiert, verbindet über Konfession, Kaste und Religion hinweg. Integration entsteht durch die geteilte Einstellung zu Besitz und seinen Ausdruck bzw. den dazugehörenden Lebenswandel. Eine Dorfgemeinschaft ist, den Statusfaktor betrachtend, gemischt. Reiche und Arme teilen eine Kirche, einfache Arbeiter und Industrielle, Familien mit einem Kontakt ins Ausland und ohne. Integrationsmomente sind Kirche und Friedhof sowie die Knanaya-Gemeinschaft des Ortes. Die Qualität dieser Verbundenheit übersteigt eine durch gleichen Status zusammenfindende Gruppe. Herr Thomas aus Chingavanam hat mehrere Jahre in Deutschland gelebt, aber die enge Verbundenheit seiner Familie und die Vertrautheit seines Heimatortes haben ihm dort gefehlt.

Heute läßt ihn sein kosmopolitischer Lebensstil die Blutreinheit als Basis der Gemeinschaft in Frage stellen, aber auf der Lebensqualität innerhalb möchte er, auch für seine Söhne, insistieren:

"I would allow my children to marry outside our community. But at least for the boys I would try to get them married within only - because of the relationship to the church. Especially when we are getting older it is good to be in this church where we belong to. A daughter, anyway, will leave the house (of her parents) to live with her husband. That is again something different."<sup>284</sup>

Einer Frau werden Personenkreis und Ort sicherer Verbundenheit nicht zugestanden. Vielmehr wird sie gezwungen, es in jungem Alter aufzugeben, um dann von ihr zu erwarten, daß sie sich einen neuen Kreis mit neuen Beziehungen und Vertrautheiten schafft.

Die letzten Jahrzehnte haben eine weitere Komponente zum Thema des sozialen Status eingeführt: die im Ausland, vornehmlich in den Vereinigten Staaten von Amerika lebenden und verdienenden Knanaya-Familien. Hier ist Besitz und das Streben danach gänzlich von der Tradition gelöst, es sei denn, man versteht die Agilität dieses in beiden Kirchen größer werdenden Teils des *Samudayam* als Ausdruck ihrer ererbten Geschäftstüchtigkeit. In Kerala lebende Knanaya stehen ihnen zwiespältig gegenüber; einerseits hat eine Familie viel Geld aufbringen müssen, um eines ihrer Mitglieder gehen zu lassen. Die Ausreisenden haben es auf sich genommen, den sicheren Raum der Gemeinschaft zu verlassen, und nun hat die Familie verhältnismäßig viel Geld. All das betrachten Knanaya mit einem gewissen Respekt. Dauert der Aufenthalt aber zu lang, so daß sich der Lebensstil dem des Gastgeberlandes anpaßt und dem der Heimat entfremdet, wird die Integration zu Hause schwierig oder gar unmöglich.

Neue Einkommensmöglichkeiten auch für in Kerala lebende Knanaya schaffen eine langsame Aufweichung traditioneller Familienstrukturen. Bessere Ausbildungen für Männer und Frauen lassen junge Familien weiter vom Haus der Eltern wegziehen, in eine nahegelegene Stadt etwa. Noch ist das selten, als steigende Tendenz aber nicht zu leugnen.

Das Bild, das meine Knanaya-Gesprächspartner mir von der Gemeinschaft vermittelten, ist ein ideales. Es schöpft aus der Tradition. Aus der Erinnerung also und den Erzählungen der Alten lebt die Selbstdarstellung des Knanaya-*Samudayam*. Sie handelt vom Aufbau der Gruppe in der Familie als kleinster

---

<sup>284</sup> Gespräch vom 13.5.1995.

Einheit beginnend, über den näheren Verwandtenkreis des Clans und die Dorfgemeinschaft bis zum Katholiken und Orthodoxe einschließenden Gesamt-Knanaya-*Samudayam*. Näheres Erfragen persönlicher Lebensgeschichten ergibt, daß die konfessionsübergreifende Einheit aller Knanaya ohne großen Belang ist. Sie gehört in die Idealdarstellung. Vielmehr bestimmt das Alltagsleben und der Kontext, mit welchen Menschen der einzelne zu tun hat und auskommen muß. Das ist zunächst der enge Kreis der Kernfamilie, die eine Hausgemeinschaft bildet. Sodann sind es die Kirchenmitglieder des Ortes. Sind Clanmitglieder darunter, steht man ihnen näher als den nicht unmittelbar Verwandten. Eine Sippe lebt nahe beieinander: wenn nicht in einem Ort, so im Bereich eines leicht erreichbaren Umkreises.

Die Einheit der Kleinfamilie ist immer Teil eines größeren Familienzusammenhaltes. Für Kinder hat eine Aufforderung aus dem Mund eines Onkels gleiche Gültigkeit wie die des Vaters. In fast allen Interviews wurde das Leben in dieser Form als sehr schön beschrieben. Wer sich so verbunden weiß, fühlt sich geborgen und gefordert, für die anderen Familienmitglieder Verantwortung zu übernehmen. Von emotionaler Bindung und von 'affiliation' war häufig die Rede. Nur zwei Interviewpartner berichteten von 'einer anderen Seite der Medaille'. Manchmal empfänden sie es als nervig und anstrengend, wenn alle mitreden und sich in das Leben einer Familie ungefragt einmischen dürften. Besonders junge Leute hätten große Schwierigkeiten damit. "You have to please them all", sagte Frau Thomas. Gegenseitige Erwartungen würden oft als Druck empfunden; das Wort 'control' fällt. Von Kontrolle spricht auch Herr Thomas, ein Nachbar meiner Gastfamilie:

"There is mutual help within the community, but control as well. Each family has to meet the expectation of the others. That is a pressure. But see, compared to the USA where you find a lot of crimes - it is different in such a close community."<sup>285</sup>

Manche erzählten auch von Streitereien, von Knanaya, die sich überhaupt nicht verstehen könnten. Das aber, so versicherte man mir, komme doch überall vor: "Anyway, we are one", lautet die gängige Antwort.

Das Gefühl von Zuneigung und verantwortungsbewußter Bindung wird in der Idealdarstellung auf den gesamten *Samudayam* übertragen. Eindrucksvolle Schilderungen gegenseitiger Hilfe vermitteln den Eindruck, daß viele Probleme

---

<sup>285</sup> Prof. Thomas arbeitet als Soziologe an einem College in Boston. Jedes Jahr verbringt er einen Teil seiner freien Zeit in seinem Elternhaus in Chingavanam. Die Beziehung zu den dort lebenden Knanaya gestaltet sich heute schwierig, aber er ist bemüht, seine Zugehörigkeit zur jakobitischen Knanaya-Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Ich traf ihn in Chingavanam am 20.10.1992.

gemeinsam angegangen werden. Muß ein Familienvater ins Krankenhaus, so stehen Frau und Kinder unter dem Schutz der gesamten Gruppe. Ist in einer Familie ein Todesfall zu beklagen, helfen Großfamilie und Dorfgemeinschaft bei der Organisation der Beerdigungsfeier, die wiederum der Festigung des Gefühles dient, eine Familie zu sein. Sicherheit und Solidarität werden zum Preis von sozialer Kontrolle und einer Haltung, die Ansprüche formuliert und Druck ausübt, gewährleistet. Hinzu kommt der Stolz, "not to be just a drop in the sea", wie manche Gesprächspartner ihre Empfindung zusammenfassen. Von der Kernfamilie bis zum Gesamt-*Samudayam* entwickelt sich in konzentrischen Kreisen eine Einheit, die an keiner Stelle den Rahmen ihrer Exklusivität sprengt. Sie beruht in ihrer Fixiertheit letztenendes auf der Anerkennung dessen, was sich durch die Verbindung von kirchlichen Vorgaben und Gemeinschaftstradition ergibt. Ein Lebenswert, der sich allein aus der Zugehörigkeit zum *Samudayam* ergibt und den die Alten und die Priester in ihrer Autorität verkörpern und propagieren. Diese Lebensqualität ist an das perfekte Funktionieren aller im empfindlichen Gleichgewicht des Gemeinschaftslebens gebunden. Was mir selbstdarstellend berichtet wird, ein Ideal, handelt von perfektem Ineinanderspielen und Korrespondieren aller in festgelegtem Rollenverhalten. Das Auftreten der Männer im öffentlichen Bereich, die Begrenzung der Frauen und ihre Unterordnung im Raum des männlichen Besitzes, Gehorsam der Jungen durch Anerkennung der von der älteren Generation gemachten Vorgaben wie die Anerkennung der Priester als direkte Vermittler des Heiligen sind die Säulen, auf denen die Gemeinschaft ruht.

Der Wandel bringt Veränderungen mit der Übernahme neuer Werte. Die zunehmende Zahl an in den Westen auswandernden Knanaya verlangt ein neues Bewußtsein. Sie können nicht ignoriert werden, bringen sie doch ihre zu Hause gebliebenen Familien zu Reichtum. Die Öffnung zum Westen hat materiellen Besitz als Wert in der Gemeinschaft etabliert und damit in eine neue Dimension eingeführt. Er fungiert zur Bestimmung sozialen Ansehens, einer neuen Bedeutungskategorie neben dem Priesteramt und der Rolle der Alten.

Die klassische Hierarchie ist aufgesprengt. Frauen müssen mitverdienen, junge Leute um besserer Arbeits- oder schon Ausbildungsplätze willen ihre Elternhäuser verlassen, um die Verdienstmöglichkeiten in größeren Städten auszuschöpfen. Das stellt nicht nur die Rollenverteilung in Frage, tastet vielmehr auch die beiden Säulen 'Frömmigkeit und Traditionsbewußtsein', die letztenendes eins sind, an. Der Tradition ist nun ein Denken gegenübergetreten, das zukunftsorientiert in Größen wie Entwicklung und Progress denkt. Das Wissen der Alten büßt an Bedeutung ein. Der Jugend die Wichtigkeit der Geschichte und ihrer Werte zu



vermitteln, wird schwieriger. Sie seien jung und hätten das Recht, das Eigene zu kritisieren, sich nach anderem umzuschauen. Rechtsanwalt Mackil sagte:

"In my younger days I was critical too, but when you get older you know what is important for you."

Tatsächlich wird die ältere Generation langsam in den Hintergrund geschoben; sie verliert an Einfluß, ihre Geschichten sind für viele Junge nicht mehr als nette Geschichten, amüsan und unterhaltend. Ein willkürlich erscheinendes Springen zwischen dem Verkörpern neu gefundener oder entwickelter Ideale und dem Zurückgreifen auf die Tradition hat die Jungen erfaßt. Das gegenwärtige Erscheinungsbild der Gemeinschaft ist davon geprägt. Die Frauen bewegen sich frei in der Öffentlichkeit, auf dem Weg zur Arbeit oder beim Einkaufen. Während der Hochzeitsfeiern, in den Kirchen oder zu Clubveranstaltungen ihrer Männer sitzen und essen sie jedoch strikt getrennt von allen männlichen Anwesenden. Die Jugendlichen suchen einerseits nach Freizeitbeschäftigungen und Vergnügungen westlichen Stils und überspringen dabei die traditionelle Trennung nach Geschlechterrollen. Geht es aber um die Auswahl eines Ehepartners, überlassen sie die Suche lieber den Eltern und Großeltern oder dem Clan.

Die Kirchen kämpfen. Den Jungen gegenüber sagen sie die Regeln des Zusammenlebens im *Samudayam*, innerhalb ihrer Kirche, klarer und deutlicher heraus:

"I want them (the younger generation) to know the tradition of the Knanaya people and I want them to follow it. Not only the traditions of the Syrian Orthodox Church but also that of the Knanaya. We have to keep the three commandments: faithfulness to our church in Antioch, the ten commandments and keeping our blood pure. They are free to decide. But when they decide in favour of our community then they have to accept the rules."<sup>286</sup>

Längst schon sind die Kirchen zu Mahnern geworden. Wo die Alten verstummen, fordern die Priester ihre Gemeindeglieder auf, die Gefahr des Vergessens der Geschichte zu sehen. Mit dem Vergessen, so sagen sie, gehe auch das rechte Verhalten im sozialen Rahmen des *Samudayam* verloren und damit die Besonderheit ihrer Identität.

---

<sup>286</sup> Gespräch mit Mar Clemis, 9.3.1995

### 13. Das Gemeinschaftsverständnis

#### 13.1. Abgrenzungen gegenüber 'Fremden'

Jede Gruppe von Menschen läßt sich durch das Beschreiben und Erklären ihres Kristallisationspunktes charakterisieren. Sie versteht und definiert sich über einen alle gemeinsamen Kern, eine Idee, einen Glauben, ein gemeinsames Interesse. Der Zusammenschluß von Menschen erschließt sich, wo man aufspüren kann, was sie verbindet und wie sie in ihre Gruppe integriert sind. Weitere entscheidende Informationen ergeben sich auf die Frage, worauf der Zusammenhalt gründet und wohin er die Mitglieder trägt, warum und wozu also sie an ihrer Gruppe festhalten.

Für ein abgerundetes Bild sind die Integrationsmomente nicht ausreichend. Die Beschreibung einer Gruppe muß auch nach ihren Grenzen und damit nach ihren Abgrenzungen fragen. Was immer Menschen zusammenbringt, ihr Umgang als Gruppe mit anderen, die nicht dazugehören, enthält hinreichende Informationen über sie selbst. Wie ein Spiegel reflektiert ihr Verhalten an den Grenzen innergemeinschaftliche Wesenszüge. Wenn Knanaya vom Rest der Kerala-Gesellschaft eingebildet und hochnäsiger genannt werden, reagieren sie mit Gelassenheit und deuten Überheblichkeit als Überlegenheit. Wer ihren Kern angreift, die Grundlage der Gemeinschaft durch Zweifel an der Vätertradition in Frage stellt, begegnet der ganzen Wucht emotional aufgeheizter Verteidigung oder Abwehr. Auch und gerade an den Rändern äußert sich die Gruppe über ihren Kern. Und hier agiert sie nicht nur, sondern reagiert. Reaktionen auf Kritik oder gar Angriffe sind aber in ihrer Spontaneität genuin. Die erfragte Präsentation der Gemeinschaft im Interview mit einzelnen bringt ein Ideal zutage. Beobachtungen zum Verhalten an den Rändern können das Bild ergänzen und korrigieren, denn der Umgang mit den anderen bezeugt die Realität unmittelbarer Begegnungen.

Ein Wir-Gefühl entsteht auch da, wo eine Gruppe sich abgrenzt. Wer 'die anderen' sagen kann, formuliert zugleich eine Aussage über die eigene Gruppen-Identität. Dabei spielen affektive Elemente eine weitaus größere Rolle als kognitive; der Zusammenhalt, den ein Wir-Gefühl bietet, basiert nicht so sehr auf Rationalisierungen. Es ist Emotionalität, die es trägt und die es einem Außenstehenden schwer macht, das Gruppenempfinden zu erfassen. Abgrenzungen nach außen und Gemeinsamkeiten innerhalb des Knanaya-*Samudayam* werden da spürbar, wo ihre Kinder verheiratet und eine andere Gruppe von bestimmten Bereichen religiösen wie kulturell-sozialen Lebens ausgegrenzt wird. Direkt auf ihr Wir-Gefühl angesprochen sagen Knanaya immer

wieder: "we are one", eine formelhafte stereotype Antwort, die jedoch die gesamte Wirklichkeit ihrer Lebensgemeinschaft zum Ausdruck bringt. Kommen 'die anderen' ins Spiel, wird die Formel abgewandelt und lautet nun: "we are different".

Geschichtlich gewachsene Grenzen wirken auf das Leben innerhalb wie die Selbstdarstellung nach außen. Innen und außen stehen in wechselseitiger Wirkung. Wo also verlaufen Grenzen und wie gehen Knanaya damit um? Die dritte bischöfliche Aufforderung des Jahres 345 gibt eine eindeutige Regel vor: Knanaya-Blut darf nicht mit dem fremden, d.h. indischen Blut vermischt werden. Die Knanaya-Gemeinschaft ist damit in einen strikt definierten Rahmen gestellt, die Grenze ist klar und unmißverständlich mit der göttlich gefügten Vorgabe gezogen und im Bewußtsein eines jeden Knanaya festgeschrieben. Die Priester wachen über sie als Hüter der Tradition und Spender des Sakramentes der Ehe.

Nun sind die Knanaya, wie sie selbst bezeugen, im Laufe der Jahrhunderte zu Indern geworden. Sie haben sich ihrer indischen Umwelt angepaßt und fühlen sich nur hier zu Hause.<sup>287</sup> Das Fremde der indischen Welt hat sich für sie relativiert, es ist aufgehoben. Knanaya selbst sind ein Teil dieser 'Fremde' geworden. In Kultur und Lebensweise der Kerala-Gesellschaft sind sie so perfekt aufgegangen, daß das äußere Erscheinungsbild keinerlei Spuren einer Andersartigkeit zu erkennen gibt. Die fremden Inder, 'die anderen', die zu Abgrenzung wie Eigendefinition nötig sind, können nicht mehr fremd genannt werden. Sie sind vielmehr vertraut, gleich, sowohl in der Art ihres kulturellen Ausdruckes wie im sozialen Umgang.

Fremd sind sie am ehesten noch dort, wo sie einer anderen Religion zugehören, Hindu oder Muslime sind. Die Grenzen verlaufen hier unausgesprochen. Der Abstand zu ihnen ist selbstverständlich und problemlos. Hindu und Muslime, denen Knanaya im Alltag ihrer unmittelbaren Lebenswelt begegnen, können, solange sie in ihrer Fremdheit nicht zur Bedrohung werden, ignoriert werden. Die gesellschaftlichen Normen Keralas reglementieren die Beziehung zu ihnen für beide Seiten in akzeptabler Form. Strikte Kastenregeln machen eine Auseinandersetzung mit den Randbereichen zu ihnen hin unnötig. Kein Informant

---

<sup>287</sup> Wenige, zumal syrisch-orthodoxe Knanaya sprachen davon, in ihre ursprünglichen Heimat zurückgehen zu können. Die Blutsverbindung, die sie in Syrien sehen, basiert jedoch offensichtlich auf der Kirchenverbindung. Theologiestudenten des Colleges in Ranni sagten: "We have not changed our traditions, first of all the blood-purity. We accepted some Hindu customs. These did not harm our practice of endogamy. We are accepting that because we are in India. We can avoid them in case we go back to Syria. We can marry people from Syria. We have close relationship to the people from there because of the history. People in Edessa are called Knanites. They are ready to accept us." Gespräch vom 14.10.92.

fühlte sich genötigt, etwas über die Beziehung zu seinen Hindu-Nachbarn zu sagen.

Wortreich und mit Nachdruck wird an der innerchristlichen Trennungslinie, besonders im Rahmen der syrischen Christen, also zwischen Knanaya und Apostelchristen, debattiert und auch gestritten. 'Die anderen' werden durch die gleiche Religion oder gar diesselbe Konfession ähnlicher. Was sie verbindet, das Bekenntnis zu einem gemeinsamen Gott, birgt Gefahr. Die Grenzen drohen durch den Einfluß des Glaubens, der im kirchlichen Rahmen unterschiedlichen Ausdruck findet, zu verschwimmen. Deswegen beharren Knanaya mit aller Vehemenz auf dem Gebot der Blutreinheit und in dieser Perspektive muß die Gründung der beiden separaten Diözesen gesehen werden. Wo der Glaube an die Vätertradition mit dem spezifischen Kirchenbekenntnis kollidiert, muß er auf seiner Ordnung insistieren. Er treibt die Knanaya dadurch, ihren Glaubensbrüdern im Bekenntnis gegenüber, in eine Verteidigungshaltung.

Die Selbstdarstellung läßt davon nichts spüren: die Auserwählung der Knanaya durch Gott, die sich in der Geschichte manifestiert und die die gesamte Christenheit Indiens zu ihrer heutigen Größe und Prosperität hat wachsen lassen, macht die Gemeinschaft zu etwas besonderem. Von den Apostelchristen erwarten Knanaya dafür Dankbarkeit. Für die von den Vätern ererbten, herausragenden Gaben wollen Knanaya nicht nur respektiert, sondern verehrt werden. Mit diesem Anspruch jedoch stoßen sie ohne Ausnahme auf Ablehnung. Verschärft wird die negative Prägung der gesamten Atmosphäre dadurch, daß sie dieses Interesse nicht offen aussprechen, dafür aber um so stärker in ihrem Verhalten den anderen gegenüber mitunter regelrecht zur Schau stellen. Ein Knanaya, der sich davon distanziert oder - zumindest im Gespräch mit mir - kritisch darüber äußert, zählt zu den wenigen Ausnahmen. Abgesehen von einigen wenigen Jugendlichen, die im Zuge einer neu entdeckten und neu formulierten Frömmigkeit vom Exklusivitätsdenken ihrer Eltern Abstand nehmen, reflektiert kaum ein Erwachsener die theologischen Implikationen derartigen Verhaltens. Herr Lukose, den ich in Chingavanam traf, ist die einzige kritische Stimme geblieben, die ich erhalten habe:

"I don't like to say, we are a caste. Now we believe in saying that we belong to the Jews. What is the benefit of that? I do not find pleasure to say, I am a Jew. I want to say, I am a Christian with a special tradition and with a special share. Before God we are united, not before the people. Why can't we join together - all the churches. Sects exist because of different

interpretations. But, we believe in God, we should. We cannot come together because we believe in churches, not in God."<sup>288</sup>

Die Apostelchristen haben zur Beschreibung dieses Phänomens strikter Abgrenzung der Knanaya den englischen Begriff 'superiority-complex' geprägt. Sie äußern sich in der Regel amüsiert über die 'unantastbare' Abgeschlossenheit des Knanaya-*Samudayam*, die vorgeschoben werde, um sich den Nimbus des Besonderen zu verleihen. Jede Gruppe hat sich ein Bild der anderen gemacht, in dessen Licht Begegnungen stattfinden. Die Apostelchristen statten Knanaya in polemischen Bemerkungen mit einer Neigung zum Alkoholismus aus; die einzige Besonderheit liege in ihrer Streitsucht, sagen sie. Eine Mission der Knanaya in Kerala weisen sie zurück. Auf den Anspruch, die Bibel, Symbol für die christliche Religion, nach Kerala gebracht zu haben, entgegnet sie, Knanaya hätte keine religiöse Mission, sondern ausschließlich wirtschaftliche Interessen nach Indien gebracht.

Gleichwertige Gegenargumente von seiten der Knanaya gibt es nicht. Sie reagieren auf einer anderen Ebene, nicht mit Hilfe von Beschreibungen der 'Gegner', sondern in dem sie auf die Haltung der anderen ihnen gegenüber eingehen. Es sei Neid, der die Apostelchristen so reden lasse.

"The others are jealous about us because they cannot say anything about their identity", sagte Elias Zacharia, der Leiter eines Kinderheimes, und etwas später während desselben Gespräches fügt er hinzu: "I am proud to say that we are special. We are the people who brought the bible to the Indian Christians, to the heathens."<sup>289</sup>

Die Apostelchristen als identitätslos zu bezeichnen, wurde in Gesprächen mit anderen Knanaya wiederholt. Sie Heiden zu nennen, bezieht sich auf die Selbstdarstellung der Thomaschristen, die besagt, ihre Vorväter seien vom Apostel Thomas konvertierte Nambuthiri-Brahmanen. Wenn Identität der Ausweis eines Menschen ist, in dem angegeben und erkannt wird, wer eine Person ist, welche Qualitäten, Ideen und Ziele ihr Selbst ausmachen, dann kommt die Aussage, jemand könne nichts über seine Identität sagen, einem heftigen Vorwurf gleich. In ihr liegt, wenn auch unausgesprochen, die Frage enthalten, ob die entsprechende Person oder Gruppe überhaupt eine Identität habe. Keine Identität zu haben heißt aber in letzter Konsequenz, 'niemand' zu sein und nicht erkannt werden zu können.

---

<sup>288</sup> Gespräch vom 9.10.92.

<sup>289</sup> Elias Zacharia zählt zu den ehrenamtlichen Helfern der jakobitischen Knanaya-Kirche. Über seinen Beruf sprach der 35-Jährige nicht mit mir, wohl aber um so ausführlicher über seine Arbeit im Kinderheim. Ich traf ihn im Mar Ephrem's Seminary in Chingavanam am 15.12.1992.

Menschen, die sich in mehrfacher Weise vom Gott der Juden und Christen erwählt und darin geliebt sehen, betrachten Hindu als Heiden. In den Augen eines Knanaya sind sie identitätslos, als ihnen göttliche Erwählung nicht zuteil wurde. Die Vorväter der Apostelchristen waren Inder und so sind die Nachkommen - definiert man Identität über Herkunft - heute stärker dem Bereich der Hindu zuzuweisen als dem der christlichen Religionsgemeinschaft.

Die Äußerung drückt aber nicht nur eine eindeutige und harte Abgrenzung zwischen Rechtgläubigen und Heiden aus. Sie spricht ein endgültiges Urteil über die Apostelchristen, indem es den als unüberwindbar empfundenen qualitativen Unterschied zwischen beiden Gruppen offenlegt. Zugleich liegt ein großes Maß an Wesensbestimmung der eigenen Gruppe darin. Die Aussage, die anderen könnten nichts über ihre Identität sagen, ist im Kontrast zum eigenen Selbstverständnis formuliert. Knanaya-Identität aber ist über die Gemeinschaft festgelegt: "our identity is community", sagen sie, und die reicht von den Vätern des Jahres 345 bis in die Gegenwart. Kircheng Zugehörigkeit und religiöses Bekenntnis rücken damit für die Identitätsbildung und -bestimmung in den Hintergrund. Identität hat, wer eine Vergangenheit hat. Nicht nur oder in erster Linie der Glaube, sondern die Wurzeln ihrer Gemeinschaft weisen den Knanaya aus. Ihr christlicher Glaube ist durch eine Volkszugehörigkeit qualifiziert, ohne die er keine Rechtmäßigkeit hat. Die Verbindung von Gemeinschaft und Glauben, Geschichte und Bekenntnis, ergeben einen Ausweis der Identität.

Kritik von außen, von jenen, die diese Qualifizierung nicht haben, der Vorwurf etwa, überheblich und streitsüchtig zu sein, trifft Knanaya nicht. Alle Zuordnung diverser Charaktereigenschaften hilft in der gemeinsamen Distanzierung dazu viel eher der Stärkung des Zusammenhaltes und der Solidarität innerhalb des *Samudayam*.

Oberflächlich betrachtet bewegen sich Knanaya an dieser Grenzlinie leichtfüßig. Die Begegnungen verlaufen mitunter geradezu spielerisch. Wie in einem Schlagabtausch werfen sich die Vertreter beider Gruppen Behauptungen entgegen, die sich aus den wohletablierten Bildern über die je andere Gruppe ergeben. Die Angriffe reichen nicht so tief als daß sie erschütterten. Argumente, die sie abschmettern, tragen lediglich zur weiteren Vertiefung des Bildes bei.

Wird die Gemeinschaft aber direkt in einem zentralen Aspekt ihrer Integrationskräfte angerührt, reagiert sie betroffen. Im Ursprung, der Geschichte der Väter, die mit missionarischem Auftrag nach Indien einreisten, liegt der Kristallisationspunkt des Kollektivbewußtseins. An diesem Punkt ansetzende Kritik wird mit aller Macht wissenschaftlicher Erkenntnisse wie überschäumender Emotionalität zurückgewiesen. Die Geschichte der zwei Frauen des Knai Thoma,

von denen eine eine indische 'Konkubine' gewesen sei, ist ein solcher Streitfall. Sie wurde ebenfalls mündlich überliefert, erfährt aber seit der Veröffentlichung des 'Symposiums' erneuten und verstärkten Aufschwung.

Die Erzählung an sich verfolgt die Intention, das Existieren zweier miteinander konkurrierender christlicher Gemeinschaften zu erklären. Die Art ihrer Darstellung aber bestimmt die Auseinandersetzung. Der 'Superioritätskomplex' ist darin angelegt und so gleicht die Erzählung einem Bild der gesamten Ausgestaltung der Beziehung. Was an der Oberfläche einführender Gespräche mit Interviewpartnern noch der Ruf nach Ökumene und der Einheit aller indischen Christen ist, weicht bei weiterer Nachfrage dem Bild einer Vertiefung der Grenzlinien.

Die Erzählung trifft Knanaya an der Wurzel ihrer Existenz. Zum Ursprung hin sind sie ausgerichtet, die Vätergeschichte erklärt ihre Besonderheit und enthält Vorgaben zum Verhalten im Umgang mit anderen. Jeder Knanaya zieht sich auf die Geschichte als Refugium zurück; hier fühlt er sich unangreifbar. Die heutige Existenz der Gemeinschaft bezeugt in Knanaya-Augen andererseits die Authentizität und Rechtmäßigkeit der Tradition. 345 und die neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts sind bestätigend und rechtfertigend aufeinander bezogen.

Die gesamte Existenz der Gemeinschaft von ihren Anfängen bis heute steht also in Frage, wenn sich der Gründer selbst nicht an das Gebot der Blutreinheit gehalten hat. Betrachtet man dazu den Inhalt der Erzählung als eine Form, um die Trennung zweier Gruppen zu verdeutlichen, zeigt sich die unüberbietbare Schärfe der Diskrepanz zwischen beiden Gruppen. Dem bürgerlichen Verständnis indisch-christlicher Moral ist die Beziehung eines Mannes zu zwei Frauen verabscheuungswürdig. Dies muß vor dem Hintergrund gesehen werden, daß die Knanaya-Mission in Kerala, die Propagierung des christlichen Glaubens, über den Vorbildcharakter der Knanaya funktioniert habe, also auf Nachahmung beruhte.

Der Angriff auf das Moralempfinden hat eine Abweisung in stark emotionalem Ausdruck zur Folge. Der Rechtsanwalt James Mackil, katholischer Knanaya aus Kottayam, hat 1990 einen Prozeß gegen Kollaparambil als Verfasser des Artikels 'Keynote Address. Historical Sources on Knanites' und gegen Jacob Vellian als Herausgeber des Buches 'Symposium on Knanites', in dem der Artikel veröffentlicht ist, angestrengt. Er fordert darin, Kollaparambil solle sich von den Ergebnissen seiner Forschungen distanzieren. Mackil sieht in Kollaparambils Vermeiden einer persönlichen, ablehnenden Meinung zur Geschichte der zwei Frauen in den portugiesischen Texten eine Gefahr für die gesamte Gemeinschaft. Die unkommentierte Präsentation der Texte öffne Tür und Tor für Theorien, die

die Knanaya verleumdete. Mackils Antrag wurde vor Gericht abgelehnt, woraufhin er sich an die Öffentlichkeit der Knanaya-Gemeinschaft wandte. In zwei selbstverfaßten und -veröffentlichten Schriften vom März und September 1991 verlangt er eine Anhörung und Verurteilung der beiden Männer vor einem Kirchentribunal. Die Darlegungen in diesen Schriften sind von einem mythischen Geschichtsverständnis getragen, das mit allem Selbstverständnis eine Erzählung akzeptiert und eine andere, obwohl formal gleicher Qualität, abschmettert. Kollaparambil soll seine Loyalität bekunden, indem er das von Mackil verteidigte Geschichtsbild der Gemeinschaft als bindend bekennt:

"I am grievously sorry that Fr. K. did not consider it necessary to express his own views on the filthy stories he had laboriously collected. The Community would feel deeply hurt that Fr. K. did not think it necessary to state that the fruits of his research were opposed to the living traditions and the basic structure of the Community, the basic structure being that ours is an endogamous Community which has preserved and fostered its ethnic identity during the past sixteen hundred long years."<sup>290</sup>

Mackil spricht im Namen der Gemeinschaft. Er verteidigt die Geschichte; Geschichte und Gemeinschaft sind wiederum die Faktoren, die die Identität bestimmen. Kirche ist von untergeordneter Bedeutung. Was immer in ihren Bereich gehört, ist der Loyalität dem Samudayam gegenüber verpflichtet. Der Rettung der Tradition kann sogar der Bischof geopfert werden:

"In the present circumstances the appropriate forum to take a decision is a joint meeting of the Pastoral Council and Priests' Senate. Not even Rome or the Bishop can decide such issues. The Bishop can if at all reaffirm preexisting customs or practices. He cannot vary them by a diktat. The reason is that the community is not the creation of the Pope. The Knanaya community pre-existed the Diocese. Saint Pius X. only sanctioned the Diocese. The community is greater than the Bishop for the Diocese was sanctioned because the community pre-existed the Diocese for long long centuries; and we have Bishops only because we have an exclusive Diocese. ... Therefore the Bishop of the Diocese or even the Pope cannot claim the prerogative to modify the age old customs and practices of the community. The community alone can develop new practices. The Bishop, no doubt, is respected as the Pater Familias; but he too is bound by the customs and practices of the community. He is not above such customs and practices."<sup>291</sup>

<sup>290</sup> James Mackil, *In Defence of the Knanaya Community and Kottayam Diocese*, Kottayam, 1991, n. pag. Vgl. FN 39,32.

<sup>291</sup> Ders., *Apologia pro mea Communitatis*, Kottayam, 1991, n. pag.



Tatsächlich haben Apostelchristen diese Geschichte der beiden Frauen längst vor dem Erscheinen des Symposiums erzählt. Im Volksmund hat sie weitere Ausgestaltung erfahren. So behaupten die Apostelchristen unter anderem gelegentlich, die Nachkommen der rechtmäßigen Ehefrau Knai Thomas zu sein, während die Knanaya von der indischen Geliebten des Kaufmannes abstammten. Sie bauen die Geschichte weiter aus, wenn sie die Frau der kastenlosen Gruppe der dhobi, der Wäscher, zuordnen. Knanaya reagieren wortstark oder auch gelassen. Die Äußerungen eines Laien haben nicht das Gewicht einer wissenschaftlich aufbereiteten und vom Bischof selbst absegneten Veröffentlichung in Buchform.

Alle Kritik, die durch die Autorität einer Hochschulausbildung spricht, birgt Gefahr. Sie trifft und verunsichert jene Knanaya, die sich auf eine wissenschaftlich-kritische Erörterung der Grundlagen wie der Erscheinungsformen ihrer Gemeinschaft einlassen und dafür den sicheren Hort ihrer mythischen Geschichtsauffassung verlassen. Nur wenige greifen auf dieser Ebene in die Diskussion ein, Kollaparambil und Vellian für die Katholiken, der Metropolit Mar Clemis in gewisser Weise für die Jakobiten. Da niemand von ihnen seine über das kollektive Bewußtsein der Gruppe bestimmte Perspektive aufgibt, entstehen Mischformen historischen Bewußtseins. Die Knanaya-Spezialisten greifen sich Informationen und Interpretationen wissenschaftlicher Arbeiten heraus und deuten sie im Rahmen und im Sinne des mythischen Bildes. Die Vorstellung einer Materialsammlung, wie Kollaparambil sie vorlegt, verwirrt die Laien. Ohne Deutung fühlen sie sich verunsichert. Was der Bereicherung dienen soll, wirkt letztendlich desintegrierend: Die Laien fühlen sich von dieser Art Wissen ausgeschlossen und müssen, da ihre Kenntnisse über die Gemeinschaft nicht mehr umfassend erscheinen und damit ihre Autorität in Frage gestellt ist, an die Spezialisten verweisen.

Im Verlauf der Gespräche, die ich außerhalb des *Samudayam* führte, sammelten sich eine Menge kritischer Stimmen bezüglich der Knanaya. Die Argumente lassen sich als historisch, ideologisch und biologisch klassifizieren. Historiker, katholische Kirchenhistoriker, bleiben in ihren Darstellungen durch persönliches Involviertsein ebenso der mythischen Geschichtsauffassung verhaftet wie die Knanaya selbst. Ihre Gegentheorien geben in erster Linie darüber Auskunft. Einer von ihnen, Wortführer vieler Apostelchristen, ist Dr. George

Appassery, Dozent am Vadavathoor-College in Kottayam.<sup>292</sup> Seiner Meinung nach sind die Knanaya erst im 8. oder 9. Jahrhundert nach Kerala gekommen. Sie hätten sich im Küstengebiet Keralas niedergelassen und mit den dort ansässigen kastenlosen Indern vermischt. Die Thomas- oder Nasrani-Christen hätten die Knanaya nicht geachtet. Als der portugiesische Erzbischof Menezes, der sich 1597 zum Prälaten der gesamten Malabar-Kirche erklärte, dringend Bischöfe benötigte, hätten sich die Knanaya zur Verfügung gestellt. Von den syrischen Christen jedoch als Kastenlose angesehen, seien sie als Bischöfe nicht geachtet gewesen, was dazu geführt habe, daß die ganze Gemeinschaft sich enger zusammengeschlossen und deutlich abgekapselt habe. Um ihre Nobilität und Superiorität zu manifestieren, hätten sie Legenden entwickelt, sich auf Thomas Cana berufen, sogar selbst Dokumente verfaßt und mit älteren Daten versehen. 1911 habe der Streit seinen Höhepunkt gefunden und in die Einrichtungen separater Diözesen gemündet.

Ideologiekritik kommt in Kerala von seiten der Kommunisten.<sup>293</sup> Die syrischen Christen sind für sie in allererster Linie in Zusammenhang mit dem Kastensystem zu verstehen. Knanaya bildeten darin ein prototypisches Beispiel. Alle Merkmale der Kastenbildung sehen marxistische Soziologen in der Gemeinschaft gegeben: eine strikte gesellschaftliche Abgrenzung mit Superioritätsgefühl, gesichert durch endogame Heiratsregeln, eine strenge Hierarchie innerhalb, die historische Begründung. Intendiert werde damit nichts weiter als die Absicherung wirtschaftlicher Interessen. Die Institution Kirche habe dabei sowohl in der Geschichte als auch heute eine entscheidende Rolle inne. Durch die Verbindung mit den Kirchen des Westens und ihren Missionsgesellschaften sei von Anfang an viel Geld ins Land geflossen und habe die Kirchen zu entscheidenden machtpolitischen Instanzen wachsen lassen. Unter ihrem Schutz könne auch der einzelne wirtschaftliche Vorteile erringen.<sup>294</sup>

Eine gängige Frage im Argumentationsverlauf zur Kritisierung der Knanaya-Tradition ist das Fehlen einer Knanaya-Sprache. Tatsächlich existieren nicht einmal Überreste in spezifischem Gebrauch, etwa im Rahmen der Riten, in festgefügt Redewendungen oder auch nur in Form einzelner Begriffe. Sprache als signifikantes Merkmal einer migrierenden, endogamen Gruppe fehlt.

---

<sup>292</sup> Ich sprach mit Dr. Appassery in Vadavathoor am 23.11.1991

<sup>293</sup> Nicht nur durch die engen Verbindungen zur früheren Sowjetunion hat die kommunistische Ideologie in der indischen Gesellschaft weitreichende Aufnahme gefunden. Kerala zum Beispiel hat 1957 in demokratischen Wahlen die erste kommunistische Regierung außerhalb des Sowjetreiches gewählt.

<sup>294</sup> Gespräch mit Dr. M.P. Joseph, 10.7.92.

"Our forefathers were very courageous because they came in a wooden boat. We lost everything, we lost the boat and our language. So, can you imagine now why we are proud!"

Die unkritische, aber völlig selbstsichere Aussage eines circa sechzigjährigen Informanten, mit dem sich ein zufälliges Gespräch ergab, bestätigt nochmals Knanaya-Weise, Geschichte und Gemeinschaft aufzufassen. Die Wendung, selbst ohne Boot als symbolischer Beweis des Kommens und Sprache zu überleben, verkehrt das disqualifizierende Argument in ein Zeichen der Stärke.

Knanaya reagieren nicht auf alle Angriffspunkte, mit denen sie konfrontiert werden. Vieles nehmen sie leicht und antworten amüsiert. Wo immer sie unsicher werden, halten sie sich an die Tradition, deren Autorität für sie unangreifbar ist. Wird gerade aber die Geschichte in Frage gestellt, werden ihre Reaktionen emotionaler. Wert und Bedeutung der Gemeinschafts-Tradition liegen jenseits, unerreichbar weit entfernt von dem, was wissenschaftliche Kritik erfassen kann. Wer das eine mit dem anderen Geschichtsbewußtsein verwischen läßt, gerät ins Wanken.

Die Kirchenleitungen beider Gruppen bemühen sich heute, die Diskrepanzen nicht in aller Öffentlichkeit darzustellen. Betont wird vielmehr die Notwendigkeit der Einheit aller indischen Christen. Bischof Kunnacherry hält sich grundsätzlich zurückgezogen. Der jakobitische Metropolit Abraham Mar Clemis erklärte, er plädiere in seinen Gemeinden für eine Politik der Toleranz: "Why to quarrel in the streets!" Er selbst besucht häufig Gottesdienste der orthodoxen Apostelanhänger, wie auch anderer Konfessionen. Die Zeit des Streitens sei vorüber, die indischen Kirchen müßten Geschlossenheit demonstrieren. Ein Deckmäntelchen der Gemeinsamkeiten verbirgt die Differenzen und verhindert das Aufbrechen weiterer Fragen.

Unter der Oberfläche dieser Hülle liegt ein weiterer Kritikpunkt, der lange verschwiegen wurde und erst in den letzten Jahren überhaupt Erwähnung findet. Man hat die Knanaya seit einiger Zeit verstärkt auf die genetischen Folgen ihrer Exklusivität hingewiesen. Daß dieses Argument der anderen auch wieder nur der Verunsicherung und dem eigenen Amüsement dient, zeigt seine Austauschbarkeit mit einer völlig konträren Anschuldigung. Je nach Situation und Diskussionsverlauf weisen die Apostelchristen auf Erbfolgeschäden unter den Knanaya durch zu enge Verwandtschaftsbeziehungen innerhalb ihrer kleinen Gemeinschaft hin oder aber behaupten, Knanaya hätten sich nie sonderlich an das Gebot der Blutreinheit gehalten. Der 'biologische Faktor' ist ganz offensichtlich auch für Knanaya eine relativ neue Erscheinung im Angriff auf sie. Noch haben sie keine Abwehr gegen dieses Argument entworfen. Aber sie reagieren gefaßt. In

meinen Gesprächen tauchte der Einwand gelegentlich ungefragt auf. Es scheint, als hätten Knanaya das Thema registriert und damit vermeintlich überwunden. Sie bestätigen die an sie herangetragene Kritik und wechseln das Thema oder bekunden ihr diesbezügliches Unwissen.

Knanaya, die sich für eine Ehe mit einem nicht zum *Samudayam* Gehörenden entscheiden, erfahren die schärfste Form der Abgrenzung, den Ausschluß und die soziale Ächtung der Gemeinschaft. Die Zahl der aus dem *Samudayam* Herausheiratenden nimmt zu. Fr. Thoompunkal, Leiter des 'marriage-tribunals' der Erzdiözese Changanacherry, bestätigte, daß immer mehr katholische Knanaya, vor allem die 20-30-Jährigen, sich gegen die strikte Endogamieaufforderung ihrer Gemeinschaft auflehnten.

Dem *Samudayam* droht hier Gefahr von innen. Knanaya werden sich dieses Problems zunehmend bewußt. Die Lebensumstände veränderten sich zu schnell und rissen die Jugend mit sich, sagen die Alten. Die traditionellen Werte gingen dabei verloren. Die Tradition gilt der Blutgemeinschaft allein. In der Hochzeitsfeier wird sie manifest, bestätigt und erneuert die Gemeinschaft des *Samudayam*. Eine Heirat 'nach außen' kommt einem doppelt schweren Angriff gleich. Die Grenze zu den anderen wird von innen aufgestoßen. Was von außen kommt, kann die Gemeinschaft als Kollektiv abschmettern oder aber sich in verstärkter Abgrenzung verschließen. Hier aber wird die Einheit verletzt; Individuen lösen sich aus dem einen, geschlossenen und nach innen ausgerichteten Ganzen.

Die meisten Hochzeiten von Knanaya mit 'Außenstehenden' kommen innerhalb derselben Konfession zustande. Aber auch Verbindungen über Verwandtschafts- und Bekenntnisgrenzen hinaus werden eingegangen. Die Knanaya-Kirchen behandeln beide Fälle gleich. Wer sich dafür entscheidet, wird ausgeschlossen. Dabei ist es ohne jegliche Bedeutung, ob die Verbindung innerhalb der eigenen Konfession eingegangen oder auch diese Grenze übersprungen wird. Entscheidend ist die Blutsverbindung, die in der strikten Regel der Endogamie gesicherte Verwandtschaftsbeziehung aller Knanaya. Kirche ist hier eine untergeordnete Größe. Der Name dessen, der eine Fremde oder einen Fremden heiratet, wird aus den Gemeindebüchern gestrichen. Das Recht auf einem Knanaya-Friedhof beerdigt zu werden, ist damit verwirkt. Alle Nachkommen sind von sämtlichen Sakramenten der Knanaya-Kirche ausgeschlossen.

Die verbleibenden Mitglieder reagieren betroffen. Von zynischen Bemerkungen kühler Distanziertheit - ein Lehrer in Uzhavoor sagte: "we want quality, not quantity" - bis hin zu ratloser Betroffenheit reicht die Abweisung

derer, die den *Samudayam* verlassen. Zwei Gründe werden aus der Perspektive der Gemeinschaft für das 'abwegige' Verhalten erkannt und angegeben: eine Liebesheirat sowie die Intention, eine Ehe wirtschaftlicher Vorteile wegen einzugehen. Beide Gründe sind als extrem verwerflich angesehen. Einer Liebesheirat liegt eine individualistische Entscheidung zugrunde. Die Autorität der Alten ist untergraben. Wer individuell entscheidet, fragt nicht nach dem Wohl des Ganzen. Die Alten wählen Familien, die zueinander passen, weil darin, wie sie glauben, der entscheidende Wert und die Stärke der Gemeinschaft liege. Der einzelne verfolge nur seine persönlichen Interessen. Die Elterngeneration wird aus dem Prozess der Partnersuche ausgeschlossen. Das Vertrauen in ihr Wissen und ihre Fähigkeit, für den jungen Menschen zu entscheiden, scheint in Fällen der Eheschließung nach außen verloren gegangen. Damit ist nicht mehr gewährleistet und gesichert, daß im Sinne der Gesamtgemeinschaft gehandelt wird. Ihr Fortbestand gerät an diesen Punkten in Gefahr.

Sich durch eine Heirat wirtschaftlichen Vorteil zu sichern, wird von der Gruppe in ähnlicher Weise abgelehnt. Die Motive werden verstanden - im Gegensatz zu denen, die für eine Liebesheirat angegeben werden könnten -, ja geduldet. Was hier negativ ins Gewicht fällt ist die Tatsache, daß eine ganze Familie sich gegen den *Samudayam* entscheidet. Die Elterngeneration, nicht die Jugend, die man ihrer Jugend wegen entschuldigen könnte, ist angeklagt. Die Anhäufung materiellen Besitzes scheint ihr wichtiger zu sein als das Zusammenleben in einer auserwählten Einheit.

Lucy, eine circa 30-jährige Frau aus Arpookara, nahe Kottayam, hat sich als orthodoxe Knanaya für eine Ehe mit einem katholischen Apostelchristen entschieden. Sie wuchs in den Bergen im Osten Keralas auf, wo ihre Familie ohne den direkten Kontakt und Einfluß des *Samudayam* lebte.<sup>295</sup> Lucys Verbindung zu den Verwandten und damit zur Gemeinschaft als ganzer war somit immer sehr locker. Die Idee des Erwähltseins und die Vorzüge engen Zusammenlebens wurden ihr nicht vermittelt. Die Ausrichtung des einzelnen auf die Inhalte und Werte der Gemeinschaft wird im sozialen Miteinander alltäglichen Umgangs wie im religiösen Ausdruck der Riten und des Knanaya-Gemeindelebens entwickelt und gefestigt. Die Nähe unmittelbarer Kontakte ist für seine Prägung entscheidend. Lucys Familie lebte in den Bergen hauptsächlich unter lateinischen

---

<sup>295</sup> Ihre Ehe in Arpookara hat sie aus den Bergen in den Lebensbereich der Knanaya zurückgebracht. Die Verbitterung in ihrer Stimme, die zu hören ist, wenn sie über gelegentliche, unbeabsichtigte Zusammentreffen mit Knanaya-Verwandten spricht, macht nur zu deutlich, daß die Trennung und der Ausschluß vom *Samudayam* nicht überwunden sind. Lucy lebt mit ihrem Mann und ihren Kindern sehr zurückgezogen. Mit ihr zu sprechen war nur durch den Einfluß von Sr. Agnes möglich. Wir trafen Lucy gemeinsam im Kreis ihrer Familie am 17.11.1992.

Christen, das Verhalten ihrer Verwandten in den Knanaya-Hochburgen nennt Lucy daher konservativ. Sie bezieht sich damit auf das Benehmen der Familienmitglieder, deren Abweisung sie besonders zu den Familienfesten, den 'functions', spürt.

Ablehnendes Verhalten wie Gegenargumente ergeben sich nicht aus Regeln und Vorgaben, die allein die Knanaya in der Abgeschlossenheit ihrer Gruppe entwickelt hätten. Es handelt sich vielmehr um Vorstellungen familiären Zusammenlebens, deren moralische Grundlagen für die Anhänger aller Religionen Keralas mehr oder minder gleich sind. Die Ethik, die das Familienleben bestimmt, scheint aus einem allen Malayali eigenen Kollektivbewußtsein zu entspringen, ein kulturelles Erbe des gesamten Landstriches zu sein. Knanaya verschärfen nur, was die Gesellschaft, in deren Mitte sie leben, vorgibt.

Nicht die Kirche fühlt sich getroffen von der Heirat einer Knanaya mit einem Nicht-Knanaya - solange nur das Paar im Rahmen ihrer Konfession bleibt. Es ist die verwandtschaftsreligiöse Gruppe, die den Ausschluß androht und auch verwirklicht, wenn ein Mitglied auf seinem Willen, nach außen zu heiraten, insistiert. Sie verweist den Abtrünnigen aus ihrem Zusammenschluß als Blutsverbindung und zugleich - denn beide Grenzen verlaufen hier in derselben Linie - aus ihren Kirchen.

Ausschluß bedeutet Ausschluß total. Die Streichung aus den Kirchenbüchern ist ein, wenn auch formaler, weitreichender Akt. Im praktischen Umgang des Zusammenlebens ist das Paar, die neu gegründete Familie, stigmatisiert. Haben sich die Knanaya-Eltern für die Verbindung ausgesprochen oder gar eingesetzt, trifft auch sie die Ächtung der anderen. Die Blutsgemeinschaft entzieht Knanaya, die aus dem *Samudayam* herausheiraten, alle Rechte. Von den Riten werden sie ausgeschlossen. Die den Betroffenen im intakten Familienverband zugewiesenen Rollen werden anderen Angehörigen gegeben. Lucy beschrieb die Verheiratung ihrer jüngsten Schwester mit einem sehr starken emotionalen Ausdruck:

"I cannot attend a marriage as a member of the community. That ist the difference. It was my right to give the blessing to my younger sister when she got married, but ... If there is someone to oppose me I cannot do it. I would have given the blessing for my younger sister, it is the right of the eldest to do so, but there was a sister of my mother. She made my other sister give the blessing. If I would have been ready to give that blessing there would have been a chance to do so. But at the same time this was a chance for someone to oppose me. So, it is better not to give. So I was not ready. If they opposed me I would have been ashamed. - I am excluded but my

family is not so conservative. They allow me to participate in marriages and funerals. Usually this is not the case. In other cases, in other families - I know some cases - when the family does not accept. We participate in functions, you know, but the rights are cut off. In that way we are excluded. My family members are okay but my relatives may oppose."

Den Ausgeschlossenen gegenüber dienen die Hochzeits-functions ganz besonders zur Darstellung der Verbundenheit, die sie aufgegeben haben. Die Knanaya führen ihnen vor, was sie nun vermissen müssen, die Geschlossenheit und Vertrautheit einer Gruppe, in der alle als Familienmitglieder gelten. Elias sagte:

"In a function a woman from outside will have no subject to talk about with the Knanaya people. We keep a close relationship. A Knanaya woman outside will find subjects. They do not have these close relationships to talk about. We never express a separation, but a woman from outside can never be an actual member of our community. If my brother married outside, for example, my family, we would never show any resentment but there is something, in the mind or so. All the Knanaya, especially the Jacobite Knanaya, will be related in one way or another. Almost all the people, old and young, think that it is a disqualification to marry outside."<sup>296</sup>

Einen Knanaya macht seine Zugehörigkeit zur Blutsgemeinschaft aus. Seine Identität ist allein dadurch bestimmt. Alle Gründe, nach außen zu heiraten, können diese Disqualifikation, die einem Identitätsverlust gleichkommt, nicht aufwiegen. Für die Gemeinschaft ist 'ein Abtrünniger' verloren. Der Ausschluß ist endgültig. Die Entscheidung, Knanaya-Blut mit fremdem zu mischen, nimmt ihm jede Möglichkeit, in den Schoß der Blutsverwandtschaft zurückzukehren.

Die meisten Herausheiratenden entschließen sich, alle sozialen Bindungen zu ihren Knanaya-Familien aufzugeben. Vor allem die Männer leiden darunter: John, ein katholischer Lehrer in Uzhavoor, ist mit seiner Liebesheirat zwar im Rahmen der katholischen Kirche geblieben, hat aber mit seiner Nicht-Knanaya-Ehefrau den *Samudayam* verlassen müssen. Seit mehr als zehn Jahren lebt er von seinen Eltern und nahen Angehörigen getrennt. Jahrelang hatte er überhaupt keinen Kontakt zu ihnen, so erzählte er, und wenn, nur im Steit. Erst seit kurzer Zeit seien wieder Gespräche und Zusammenkünfte möglich, zu den 'functions' allerdings gehe er nicht. Die Knanaya gäben ihm mit ihrer Darstellung vertrauter Einheit zu stark und für ihn unerträglich zu verstehen, daß er nicht mehr dazugehöre und seine Frau sowieso nie dazugehört habe. Seine Darstellung des

---

<sup>296</sup>Gespräch vom 15.12.92

Zusammengehörigkeitsgefühles der Knanaya zeigt persönliche Betroffenheit. Immer wieder betonte er die Wichtigkeit von Familie und Verwandtschaft. In der Beschreibung seines Lebenswandels wies er auf Gewohnheiten hin, vor allem das Trinken von Alkohol, die er den Knanaya zuordnet und die er beibehalten habe. Was wie ein Versuch anmutet, die Identität zumindest symbolisch zu bewahren, ist zugleich der Wunsch, etwas von der Verbundenheit der Knanaya zu leben. Männer empfänden die Trennung von ihren Familien und dem *Samudayam* ungleich stärker als Frauen, wurde mir berichtet. Lucy sagte:

"Yes, for men it is much more difficult. In my case it is different. I am now a member of another family. Males feel so much attachment to their families at home."<sup>297</sup>

Die beiden Knanaya-Diözesen, die Bekenntnisgemeinschaften also, wachen über das rechte Verhalten der Blutgemeinschaftsmitglieder. Die Kirchen strafen den, der gegen die Regeln des Blutzusammenhaltes verstößt. Sie schließen diejenigen, die im Begriff sind, ihr Blut zu vermischen, aus diesen Reihen aus. Apostelchristen sprechen spöttisch von 'Exkommunikation', was die Knanaya heftig zurückweisen, weil sie einen religiösen Terminus nicht für ihren verwandtschaftsbedingten Lebenszusammenhalt verwendet sehen möchten. Tatsächlich aber beschreibt der Begriff den Sachverhalt des Ausschlusses am deutlichsten und wird in seiner theologischen Bedeutung lediglich durch die Tatsache abgemildert, daß es auch außerhalb des *Samudayam* und unabhängig von ihm die katholische bzw. syrisch-orthodoxe Kirche gibt, die die 'Aussteiger' auffangen.

Der Ausschluß eines Menschen, der sich nach außen orientiert, ist den Kirchen nicht genug. Ihr Fehlverhalten stört die jahrhundertealte Ordnung zu tiefgreifend, als daß man über solche Fälle einfach hinwegsehen könnte. Die Gemeindepriester sprechen auch über die Eltern der betreffenden Person einen Bann aus. Sie werden in beiden Kirchen für einen Zeitraum von drei bis sechs Monaten - die tatsächliche Dauer des Bannes bleibt den Priestern überlassen - von der heiligen Kommunion ausgenommen. Auch sie sollen gestraft werden. Vor allem aber muß die entstandene Dissonanz, die alle erfahren, bewußt gemacht werden. Als hätten auch die Eltern das Blut verunreinigt, indem sie eine tatsächliche Verunreinigung ermöglichten, werden sie für gewisse Zeit vom religiösen Leben ausgegrenzt. Nach einem, von der Gemeinde und dem Priester festgelegten Zeitraum sind

---

<sup>297</sup> Eine Studie, in der Vorstellungen, Ideale und Ängste in exklusiven religiösen Gemeinschaften geschlechterspezifisch erarbeitet und verglichen werden, müßte hier zu ausgesprochen interessanten Ergebnissen kommen.



Harmonie und Vertrauen wieder in die existierende Ordnung eingekehrt und die Eltern werden in die Gemeinschaft zurückgeholt.

Die Heirat nach außen ist das einzige Fehlverhalten, das die Knanaya-Kirchen mit dem Ausschluß aus ihrer Gemeinde bestrafen. Keine andere Verletzung der Regeln kann so schwerwiegend sein. Der Wechsel zu einer anderen christlichen Konfession, wohl sogar der Austritt aus der Gemeinschaft der Christen überhaupt, wird geduldet. Seit den achtziger Jahren verzeichnet die Pfingstkirche in Kerala große Missionserfolge. In der Stadt Ranni hat sie auch unter den Knanaya so viele Anhänger gewonnen, daß diese mittlerweile eine eigene Kirche gebaut haben, eine 'Knanaya-Pentecostal-Church'. Der 'rechtmäßige' *Samudayam* in der Verbindung von Bluts- und katholischer oder orthodoxer Konfessionsverbindung betrachtet sie als irrgläubig, nicht aber als verloren. Ihre Blutszugehörigkeit ist durch den neuen Glauben nicht verwirkt worden. Jederzeit können sie in den katholischen wie orthodoxen Zweig des *Samudayam* zurück, um dadurch wieder, im jeweiligen Eigenverständnis der Gruppe, zu 'vollwertigen' Knanaya zu werden.

### 13.2. Konfessionelle Spaltung

Knanaya leben, religionswissenschaftlich betrachtet, in zwei verschiedenen Typen religiöser Gemeinschaft. Die Verwandtschaftsreligion basiert auf Blutreinheit. Ihr Wesenskern liegt in der Erinnerung der Vätertradition, die sowohl die religiöse Grundlage formuliert als auch ethische Werte und Verhaltensregeln vorgibt. Die geschlossene Einheit bildet für den einzelnen einen eigenen Kosmos, in dem er sich als Teil eines Ganzen bewegt und sein Leben als sinnvoll erfährt.

Im Zuge der westlichen Missionsbestrebungen in Kerala hat sich der zweite Typus religiöser Gemeinschaft eingestellt. Theologen der katholischen und bald nach ihnen auch der syrisch-orthodoxen Kirche haben das religiöse Bekenntnis als entscheidenden Glaubensausdruck eingeführt. Anstelle der Zusammengehörigkeit in einer fest umrissenen Einheit setzten sie die Zugehörigkeit zu einer Kirche. Sie akzeptiert Mitglieder aufgrund des gemeinsamen Bekenntnisses und durch die als Sakrament verstandene Taufe. Von der religiösen Obrigkeit werden Richtlinien zur Glaubenspraxis empfangen, die der einzelne als Teil einer mit der Spitze der religiösen Hierarchie verbundenen Gemeinde ausfüllt.

Knanaya haben beide Typen in ihrem *Samudayam* erhalten und verbunden. Sie sagen, Kirche und Blutgemeinschaft seien zwei Seiten derselben Medaille. Beides erscheint ihnen untrennbar verbunden, und die eine Größe mache, so sagen

sie, ohne die andere keinen Sinn. Kirche und Volk, Gemeinde und Verwandtschaft bilden eine homogene Einheit; der Lebenszusammenhang ist für den einzelnen innerhalb dieser beiden Formen stimmig. Er kann sein Leben als Volkszugehöriger nicht fassen, ohne gleichzeitig die Verbindung mit der Kirche zu sehen. Kirchenzugehörigkeit andererseits kann er nicht ohne die Einheit der endogamen Verwandtschaftsgruppe denken. Jeder Typus scheint den anderen zu qualifizieren, indem er sein eigentliches Wesen erst richtig zur Geltung bringt. Tatsächlich aber sind die beiden Gemeinschaftsgrößen nicht gleichwertig. Die Medaille fällt immer nur auf eine Seite und zeigt dem Betrachter das Angesicht der Blutsgemeinschaft. Diese ist dominant. Ihre Grenzen sind absolut. Wer sie überschreitet, ist endgültig ausgeschlossen, exkommuniziert. Die Kirche kann ein Knanaya wechseln; viele sind während der letzten zwei Jahrzehnte zur Pfingstkirche konvertiert. Er könnte sich im Grunde genommen gänzlich von der christlichen Religion lösen, Buddhist oder Muslim werden, auf seine Knanaya-Blutzugehörigkeit hätte das keinen Einfluß, solange er nicht außerhalb des *Samudayam* heiratet.

Was nur in der Theorie erdacht wird und keinen tatsächlichen Grund hat, zeigt dennoch deutlich den kastenspezifischen Einfluß der Kerala-Gesellschaft auf die Gemeinschaft. Die Zugehörigkeit wird vornehmlich über das soziale Zusammenleben definiert. Ebenso ist die Kaste im praktischen Lebensvollzug keine rein religiöse Einheit. Sie markiert in einer Art Raster, wohin ein Mensch im Ganzen einer Gesellschaft gehört, welche soziale Stellung ihm in der gegebenen Hierarchie zukommt und wie er sich verhalten muß, um nicht aus der Ordnung herauszufallen. Knanaya nehmen jeden wieder auf, der sich außerhalb bewegt, die Reinheitsregeln aber nicht übertritt; auch dies ist ein Charakteristikum der Kaste.

Knanaya würden ein Mitglied aus ihren Reihen, das sich außerhalb ihrer Konfession orientiert, einen Irrenden nennen. Sie würden weiterhin sagen, er könne 'zurück' zur 'rechten Verbindung' von Bluts- und Kirchenzugehörigkeit. Mit dieser Einstellung betrachtet jeder Knanaya - mal mehr, mal weniger wohlwollend - auch die Mitglieder der je anderen Konfessionsgruppe. Durch den *Samudayam*, das Gesamt der Knanaya-verwandtschaftsreligiösen Gemeinschaft, verläuft eine 'Konfessionsgrenze'. Sie teilt die Mitglieder in orthodoxe und katholische Knanaya:

Syro-malabarische Knanaya	Syro-malabarische Nicht-Knanaya
Jakobitische Knanaya	Jakobitische Nicht-Knanaya

Die Bekenntnisse zweier christlicher Kirchen trennen die Knanaya in zwei Gruppen.<sup>298</sup> Beide beanspruchen apostolische Ursprünglichkeit, in der wiederum die Überzeugung begründet liegt, den allein rechtmäßigen Glauben der Knanaya zu vertreten. Beide Kirchen haben neben der verwandtschaftsreligiösen Gemeinschaft noch andere Diözesen und fordern von den Knanaya Loyalität nicht nur der Kirchenobrigkeit gegenüber, sondern auch mit den Glaubensschwestern und -brüdern der Partnergemeinden außerhalb des *Samudayam*. Wo die Blutreinheit fixe Grenzen setzt und vor allem auch definiert, verlangen die Kirchen den Zusammenhalt eines gemeinsam bezeugten Glaubens.

Als Patriarch Ignatius Abdullah II. von Antiochia 1910 den ersten Metropoliten der neu errichteten jakobitischen Knanaya-Diözese weihte, bestätigte er die Eigenständigkeit der Knanaya-Tradition. Ein Jahr später folgte die katholische Kirche mit der Etablierung der 'Kottayam Diocese' für alle katholischen Knanaya. Die Gründungen sind nie zum Gegenstand besonderer, bildhaft ausgestalteter Geschichte geworden. Knanaya haben keine Legenden oder Erzählungen mythischer Qualität dazu entwickelt. Als historisches Ereignis allerdings sind die offiziellen Anfänge ihrer Diözese bekannt. Dabei ist von einer guten Kenntnis der näheren Umstände der Gründungen lediglich ein unfundiertes, unreflektiertes Verstehen geblieben, das eher noch einem Gefühl gleicht als bewußtem Wissen. "They have not treated us in the right way" oder "they have not done justice to us in the past", sagen Knanaya. 'They' sind wiederum die anderen, nicht zum *Samudayam* Gehörenden, aber im Bekenntnis Vertrauten. Die affektive Stärke dieser Einstellungen projiziert die Überzeugung, Knanaya seien in ihren Kirchen nicht akzeptiert gewesen, auf die Gegenwart. Auf diese Weise werden die Grenzen zwischen Knanaya und Nicht-Knanaya innerhalb beider Konfessionen beständig aufrechterhalten. Die Initiative dazu geht hauptsächlich von den Knanaya aus. Es gilt, die Abgrenzungen der Blutsgemeinschaft zu bewahren, die durch die konfessionelle Verbindung mit der Außenwelt in Gefahr geraten sind. Je

<sup>298</sup> Die Pfingstkirche hat auch Teil an den Knanaya. Sie bezieht sich in der Darstellung ihrer Identität aber nicht auf den Ursprung bzw. beginnt erst langsam, eine eigene Knanaya-Pentecostal-Identität zu formulieren, so erklärte der Metropolit Abraham Mar Clemis in einem Gespräch vom 17.3.1995. Hier wird sie nicht genauer erschlossen, da sie noch keine eigene Mythenbildung und keinen Anspruch auf Besonderheit entwickelt hat.

stärker das Glaubensband mit den Bekennenden derselben Konfession, um so schwächer könnte die Blutsverbindung werden. Um dieser Gefahr zu entgehen und zugleich das Dilemma abzuwenden, kirchliche Konfession und Glauben an die Vätertradition gegeneinander ausspielen zu müssen, bemühen sich Knanaya um eine positiv verbindende Formulierung ihres Credo und grenzen sich zugleich in ihrer religiösen Praxis entschieden von den Nicht-Knanaya derselben Konfession ab. Fr. Luce Poothumkayil, katholischer Gemeindepfarrer in einem kleinen Dorf nahe Kottayam, sagte:

"There has been a time, when we were all one. Knanaya and Non-Knanaya formed one group. But the Non-Knanaya degraded us. Then we have got the right to get our own bishop."<sup>299</sup>

Von den Kirchenoberkeiten, die die Anträge beider Konfessionsgruppen auf eigene Diözesen positiv beantworteten, fühlen sich Knanaya bestätigt. Ihre Besonderheit sehen sie darin anerkannt: die einzigartige Mission und ihre Umsetzung zum Wohle aller Christen Indiens sowie das kulturelle Erbe, das ihre Gemeinschaft bezeugt. Die Spitzen der Kirchenhierarchien respektieren, was die Laien ihrer Gemeinden verweigern. Die Einrichtungen der beiden Diözesen durch die respektiven Kirchen schaffen für die Knanaya die Verbindung zwischen Volk und Konfession. Die Kirchen selbst also tragen zu einer Verknüpfung der beiden Gemeinschaftstypen bei: das Bekenntnis rechtfertigt die Blutsverbindung. Was vielen als eine mutwillig von innen zusammengehaltene Größe erscheint, hat hier seine öffentliche Legitimation. Sie gestaltet den Umgang der Knanaya mit ihren Glaubensschwestern und -brüdern selbstsicher distanziert. Alle Offenheit seitens der Nicht-Knanaya-Gemeinden, alle Bereitschaft, sich mit den Knanaya zu vereinen, bleibt ohne Wirkung. Sie ist aber selbst im Grunde genommen nur Makulatur. Unter der Oberfläche mir gegenüber zur Schau gestellten Interesses an den Knanaya wirkt sehr häufig der gleiche Stolz, den Knanaya zeigen, und äußert sich in Aussagen wie der Prof. Zacharias aus Changanacherry, der sagte:

"I would also never be ready to marry my daughter to a Knanaya."

Knanaya nutzen beide Gemeinschaftsformen, die natürliche der endogamen Gruppe als auch die spezifische der Kirchengemeinschaft, für die Erklärung und Verteidigung ihrer Exklusivität. Dabei gestalten sich die Beziehungen zu den Kirchenoberkeiten für Jakobiten und Katholiken in unterschiedlicher Weise. Syrisch-orthodoxe und römisch-katholische Theologie sowie die kirchenpolitischen Interessen der beiden Institutionen bestimmen das

---

<sup>299</sup> Ein Gespräch mit ihm ergab sich zufällig im Mai 1995 während der Durchreise auf dem Busbahnhof des Ortes.

Erscheinungsbild der beiden Knanaya-Konfessionsgruppen. Hinzu kommen die jeweiligen Eigeninteressen der Knanaya, und nicht zuletzt wirkt das Charisma der beiden Bischöfe entscheidend in der Selbstdarstellung der Knanaya-Diözesen.

Die orthodoxe Kirche hat heute aktiven Anteil an der Formulierung der Knanaya-Identität als volks- und bekenntnisreligiöser Gemeinschaft. Indem sie die beiden Größen Verwandtschaft und Bekenntnis zu gleichwertigen Grundlagen erklärt, weitet sie die Heilsnotwendigkeit von kirchlichem Glauben und Anerkennung der Obrigkeit auf die Blutsgemeinschaft aus. Nur in der Verbindung beider Größen kann Heil gewährleistet werden. Das Bekenntnis der Kirche und die treue Ergebenheit der Knanaya dem Patriarchat gegenüber sind damit gewiß. Und die Kirchenobrigkeit scheint zwischen dieser spezifischen Form, die ja doch nur einen Teil ihrer Mitglieder betrifft, und dem Anspruch, einen 'katholischen' Glauben einer universalen Kirche zu propagieren, keinen Widerspruch zu sehen. Die syrisch-orthodoxe Kirche zeigt hier deutlich ihren Volkscharakter.<sup>300</sup> Den Armeniern und Kopten vergleichbar würde die Malankara Suriyani Knanaya Church in ihrem Eigenverständnis ein ganzes Volk repräsentieren, hätte nicht der größere Teil dieser Gemeinschaft sich für die katholische Kirche entschieden. Das Patriarchat jedenfalls identifiziert die beiden Größen Kirche und Volk.

Solch sicherer Grund und die freundschaftliche Vertrautheit Mar Clemis' mit dem gegenwärtigen Patriarchen lassen ihn in spielerischer Sicherheit gegenüber den im Glauben Verbundenen außerhalb des *Samudayam* auftreten und sogar deren Tradition in Frage stellen. In einem Gespräch vom März 1995 konfrontierte er mich mit einer neuen Überzeugung:

"I believe St. Thomas didn't come. The St. Thomas Christians cannot prove that he was here. We can prove. (Er meint Roz' Text im Symposium) The others tried to get separate by saying St. Thomas was here. But I think only Knai Thoma was here and he was revered to as Mar Thoma."

Die Kottayam Diocese untersteht in Fragen der Theologie wie der kirchlichen Verwaltung der Erzdiözese Changanacherry. Außer der Tatsache, die katholischen Knanaya zu dieser kirchlichen Einheit unter einem eigenen Bischof zusammenzufügen, deutet nichts auf die Besonderheit der Knanaya. Bischof Kunnacherry bemüht sich um ein gutes Verhältnis zu seinen Partnerdiözesen derselben Konfession. Seine Einflußmöglichkeiten sind begrenzt.<sup>301</sup> Die syro-malabarische Kirche läßt ihre hierarchische Struktur erkennen. Die Kottayam

<sup>300</sup> Vgl. Bertold Spuler, "Die westsyrische (monophysitische/jakobitische) Kirche", *Handbuch der Orientalistik*, ed. Bertold Spuler, 8. Bd., Leiden/Köln, 1961, 173.

<sup>301</sup> Über sein Verhältnis zum Erzbischof hat er sich nicht näher geäußert.

Diocese ist in sie eingefaßt und wird wie jede andere Diözese auch angesehen und behandelt. Die Theologen, die für den Bischof mit mir sprachen, vor allem Fr. Jacob Vellian, hielten sich vorsichtig distanziert. Die Gegebenheiten ihrer institutionellen Lage übertragen sie auf die Theologie der Blutsgemeinschaft. Vellians Neuqualifizierung des Vätererbes als rein kulturell gehört hierher; ebenso die Einbettung der Tradition in die Geschichte der gesamten indischen Christenheit. 1992 sagte er in einem langen Gespräch:

"We are part of the Syro-Malabar-Church but we stand distinct. We have always been separate in our community." Auf meine Bitte, das Gesagte zu spezifizieren, antwortete er: "We are also St.-Thomas-people. He or his disciples preached. So, we are a part of this St. Thomas community. Our apostolic tradition is the same."

Katholische Knanaya sind ein Teil der syro-malabarischen Thomas-Tradition mit einer kulturellen Besonderheit, die es zu bewahren gilt. Begegnet man ihnen im Angesicht ihrer kirchlichen Obrigkeit, so lassen sie nichts erkennen von ihrem Vertrauen in die Vorgabe der Väter, von ihrem Stolz und der Gewißheit, an der Endogamie für ihr eigenes Seelenheil festhalten zu müssen. Die Beziehung der Knanaya zu ihrer institutionellen Konfessionsgemeinschaft ist eine des Gehorsams. Kollaparambil schreibt: "The Community has been always loyal and obedient to the rightful ecclesial heads. Upto the end of the sixteenth century they were governed by Metropolitans sent by the Chaldean Catholicos or Patriarch. The fact that the Metropolitans had come from Mesopotamia, the homeland of their ancestors was an added reason for the Knanites to hold those ecclesial heads in great esteem and reverence, ..."302 Der betont universal auftretenden römisch-katholischen Kirche sind Blutsgemeinschaft und Bekenntniskirche unvereinbar. Was sich im Rahmen der syrisch-orthodoxen Kirche komplementär zueinanderfügt, sind hier zwei konträre Größen.

Unter der Autorität höherer Kircheninstanzen müssen sich die katholischen Knanaya fügen. Die Möglichkeit, die Geschichte ihrer Blutsgemeinschaft weiterzuschreiben, sie den Gegebenheiten der Neuzeit frei gestaltend anzupassen, haben katholische Knanaya nicht. Sie bewegen sich in dem engen Rahmen, den die Konfessionsobrigkeit vorgibt, ohne ihre eigenen Inhalte und Ziele zu gefährden.

Dennoch bleiben, bei allen divergierenden Tendenzen kirchlicher Machtpolitik, Gemeinsamkeiten der beiden Knanaya-Fraktionen. Zunächst einmal, ganz dem

---

<sup>302</sup> Kollaparambil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, v.

Typus der Verwandtschaftsreligion entsprechend, das Interesse an der Geschichte. Beide Gruppen rücken die Vätertradition ins Zentrum ihrer Selbstdarstellung und machen sie damit zu einem Teil ihrer Theologie. Was Knanaya diskutieren, wenn sie einander vorwerfen zu irren, ist ihr Ursprung. Jede Fraktion ist in ihrer Behauptung gewiß, die einzig 'wahre' Darstellung der Geschichte zu bieten. Die genutzten Argumente sind Aussagen des konfessionsbedingten Glaubens. Er prägt die Perspektive des Rückblickes.

"The Catholics are wrong", sagen die Jakobiten, "they came only in the 15./16. century. We have the proper faith."

Fr. Kurian, Priester im Seminar in Chingavanam, spricht für alle orthodoxen Knanaya. Seine Haltung, die Katholiken mit der römisch-katholischen Kirche portugiesischen Ursprungs in Indien zu identifizieren, ist typisch für jakobitische Knanaya. Die Frage kirchlicher Jurisdiktion vor dem Kommen der Portugiesen berührt er nicht. Stärker noch als bei den Orthodoxen wird die Debatte im katholischen Lager von den Spezialisten geführt. Mit Jacob Kollaparampil sprach ich ein zweites Mal im März 1995:

"The Jacobite Knanaya distorted the whole history. The Knanaya are not coming from Antioch but from the Persian Empire. And there is no report that the West-Syrian Church was in India before the 17. century. Only after Coonan Cross one group remained with Archbishop Thomas and became Jacobite. The Non-Knanaya-Jacobite accept today that before the Portuguese came there was the East-Syrian Church in India. But the Knanaya use this to show their anticatholic feeling. It is all polemic. And they continue to mislead the people - maybe with a good intention, I don't know."

Im Grunde genommen wird in der Spezialistendebatte nichts anderes als der Ursprungsort und damit die Mutterkirche diskutiert. Der Gegenstand spiegelt das Interesse der respektiven Kirchen. Den Laien bleibt die Geschichte der Taten des Knai Thoma und der Migrantengruppe. Dennoch nimmt der Streit um die Herkunft auch Einfluß auf sie. Die Authentizität des Herkunftsortes wird über die Frage, wer die Geschichte der Väter 'richtig' bewahrt habe, an das Zusammengehörigkeitsgefühl gebunden. Das Bekenntnis qualifiziert die Verwandtschaftsverbindung, aber es stellt sie nicht grundlegend in Frage. Wer 'irrt', bewegt sich - fast aus Versehen - von dem weg, was einer Gruppe real und richtig erscheint. Die Vorstellung von Irrtum beinhaltet, daß es eine Wirklichkeit oder Wahrheit gäbe, von der sich der, der irrt, gelöst hat. Die Kirchen haben bisher in der Ursprungsdebatte nicht die Stärke, die Blutsgemeinschaft der Knanaya aufzulösen oder auch nur ernsthaft zu beschädigen.

Als weitere Gemeinsamkeit ist in beiden Knanaya-Gruppen der Auftrag der Väter erhalten geblieben. Zu ihrer Mission, der Christianisierung Keralas, fühlen sich die Knanaya auch heute, trotz allen Einflusses der Kirchen und des Zeitgeistes, in besonderer Weise berufen. Den Begriff 'Mission' allerdings füllen sie je nach Konfessionszugehörigkeit unterschiedlich.

Alle Flexibilität der Blutsgemeinschaft gegenüber den konfessionsbedingten Einflüssen subtiler wie direkter Art verwandelt sich in Starre, wenn das Endogamiegebot betroffen ist. Spezialisten wie Laien - denn hier reden auch letztere mit - reagieren lautstark und einhellig, sobald sie ihre Blutreinheit angetastet sehen. Für die Suche eines Ehepartners ist die Konfession letztenendes ohne Bedeutung. Knanaya heiraten über die Grenzen, die die Kirchen ihnen setzen, hinweg. Wichtig ist hier allein die Vorgabe des *Samudayam*, dessen Zugehörigkeit niemand verlieren will. Knanaya sagen: "Blood is thicker than water."

Beide Kirchenleitungen versuchen, die Rechtmäßigkeit der Zugehörigkeit auf ihre Kirchen zu begrenzen. Bischof Kunnacherry insistiert, daß seine Gemeindeglieder, die jakobitische Knanaya heiraten, der katholischen Diözese angehören. Üblich ist allerdings, daß sich ein bi-konfessionelles Paar nach der Heirat zur Kirche des Bräutigams bekennt. Wie auch immer die Entscheidung der Familien ausfällt, er belegt das Paar als auch die Eltern des Partners seiner Kirche mit einem Kommunionbann. Die synodal geprägte Kirchenstruktur der Yakoba erlaubt Mar Clemis einen solchen Handlungsspielraum nicht. Seinem persönlichen Einfluß kann unter Umständen die Macht eines ganzen Gemeindegremiums entgegengesetzt werden, so daß der Metropolit sich fügen muß.

Die Konfession zu wechseln, wird von den Knanaya nicht als Schwierigkeit angesehen. Diesbezügliche Aussagen stammen allerdings von Männern, wobei es aber die Frauen sind, denen man die Umstellung zumutet. Lucy, eine ausgeschlossene jakobitische Knanaya, nach der Heirat mit einem Mitglied der Knanaya-freien Diözese von Changanacherry, gab an, es anfangs schwierig gefunden zu haben, 'to worship the statues in the Catholic church.' Nun aber habe sie sich daran gewöhnt. Wichtiger ist den Knanaya, daß ein neuer Ehepartner an den Riten der Blutsgemeinschaft partizipieren kann. Wichtig ist, daß sie oder er sich mit dem Rest der Gemeinschaft verständigen kann, d.h. die in der Geschichte gesetzte Verwandtschaftszugehörigkeit teilt. Wo Kirchenobrigkeit und Spezialisten die Theologien ihrer Konfessionen in den *Samudayam* hineinbringen, entwickeln viele Laien sogar ein gewisses Maß an Kritik gegenüber den Würdenträgern. Elias Zacharia aus Chingavanam sagte:



"I feel something special to be a Knanaya. For example: if I meet somebody in a train and come to know that he is a Knanaya I have some sort of attachment then. We people do not feel any separation between Catholic Knanaya and Jacobite Knanaya. Only the heads, they don't allow us to marry. Being a Knanaya is the most important thing. Of course, I prefer the Syrian Orthodox Church. That is more preferable as I was born as a Jacobite Knanaya."<sup>303</sup>

An eine Vereinigung der beiden Kirchen ist nicht zu denken. Obwohl seit den siebziger Jahren sogenannte 'Pro Oriente-Treffen' von katholischen und orthodoxen Theologen stattfinden, die sich in theologischen Formulierungen über die Einheit der Kirchen desselben apostolischen Ursprungs versuchen, blieben die Unterschiede bisher unüberwindbar. Knanaya beider Konfessionen geben die Rolle des Papstes als separierend an. Tatsächlich weichen beide Kirchen weder in der Ekklesiologie noch in der Sakramentenlehre fundamental voneinander ab. Wo für die Katholiken allerdings der Papst als Oberhaupt des sichtbaren Leibes der Kirche entscheidend an der Heilsvermittlung beteiligt ist, erfährt ein syrisch-orthodoxer Christ Heil in der Kirche als spirituellem Organismus. "Doch lebt für die Jakobiten die von Christus auf Petrus übertragene Vollmacht nicht in seiner (des Patriarchen) Person (und seinen Nachfolgern), sondern in der Gesamtkirche weiter: ..." <sup>304</sup> Der Einfluß der katholischen Kirche als Institution und der orthodoxen Kirche in der Form theologischer Auseinandersetzung wird in den beiden Gruppen des Knanaya-*Samudayam* besonders deutlich. Zwei, jeweils einem Credo gleichkommenden Textpassagen mögen dies verdeutlichen. Kollaparampil qualifiziert in seiner erwähnten 'Keynote Address' das missionarische Ziel seiner Vorfahren als ein pastorales:

"The Malabar tradition attributes a pastoral and missionary goal to the Knanaya immigration. The sad plight of the Malabar Church without ecclesial ministries due to the want of ordained ministers was made known to the Church of Mesopotamia through natural or preter-natural means. The Church authorities made a decision to send a Bishop, with priests, deacons and a group of lay people under the leadership of a resourceful man to help the Malabar Church out of its difficult situation. The European writers speak only of a commercial interest behind Thomas Cana's arrival, who being a good Christian, however, made use of his influence for the benefit of the Church here. ... All the writers agree on one

---

<sup>303</sup>Gespräch vom 15.12.92

<sup>304</sup> Spuler, "Die westsyrische Kirche", 207.

point: the arrival of Thomas Cana was a turning point in the history of the Malabar Church, for it brought material and spiritual progress to the Christian Community, while Christians in places like Todamala and Travancore got lost in the non-Christian society."<sup>305</sup>

In der Schrift 'The Resurgent' der Jakobiten heißt es:

"The descendents of these Syrian Pilgrims still live as an endogamous group up to the present day with their distinct traditions and customs. They are called Syrians because they came from Syria, they are called Syrian Knanites because they came under the leadership of Thomas of Kana. The native 'St. Thomas Christians' of Malabar also came to be called as Syrians after this colonisation. These Syrians brought to Malabar the Holy Bible, liturgies, faith, the Syriac language, the Syrian forms of worships, prayers and various Christian practices maintained by the Holy Throne of Antioch. On landing they built a Church for themselves at 'Mahadevor Patanam'. Though both shared the same faith, customs and liturgies, the Syrian Colonists did not intermingle with the natives in marriage."<sup>306</sup>

Beide Texte geben die Kirchenzugehörigkeit an, die katholische aber ungleich stärker hervorgehoben als die jakobitische. Ohne jegliche wissenschaftliche Absicherung formulieren diese frei ihre eigene Überzeugung. Dabei rückt die Religionspraxis durch eine Auflistung der den Malabarchristen gebrachten Vorteile in den Mittelpunkt.

Der religiöse Ausdruck der Blutsgemeinschaft der Knanaya korrespondiert mit den Theologien der Kirchen, die hinter den beiden Fraktionen stehen. Wie kontrovers einzelne Aspekte der Verwandtschaftsreligion vor diesem Hintergrund auch immer diskutiert werden, sie verändern nichts an der Einheit aller Knanaya. Auch die kirchlichen Allianzen, die durch den *Samudayam* schneiden, haben nicht die Stärke, die Blutsbasis der Knanaya aufzulösen oder auch nur aufzubrechen. Die Knanaya-Identität ist ungleich intensiver als die, die die Kirchen bieten. Von einer Einheit, 'oneness', sprechen Knanaya nur innerhalb der *Samudayams*-Grenzen, nie in Zusammenhang mit Kirche. Es läßt sich folglich der Schluß ziehen, daß Knanaya bei aller Beeinflussung durch die Kirchen nicht an sie gebunden sein müssen. Zumindest nicht an Kirche als Institution. Wo dies aber der Fall ist, und wo darauf insistiert wird, droht die Verwandtschaftsreligion zu verblassen. Die Grenzlinie, die den katholischen Flügel von seinen Bekenntnisbrüdern der Apostelchristen trennt, verliert an Bedeutung. Noch

<sup>305</sup> Kollaparambil, "Historical Sources on Knanites", *Symposium*, iif.

<sup>306</sup> Anon., "Looking back to History", *The Resurgent*, n. pag.

werden vereinzelt Stimmen laut, die an der kleinen Gemeinschaft der Kottayam Diözese festhalten, weil sie die Anonymität der unüberschaubaren römisch-katholischen Kirche fürchten. Im Grunde genommen ist es aber zunehmend stärker der Einfluß Kunnacherrys, der die Grenzen von innen mit bischöflicher Macht aufrechterhält. Wer seinem Kind die Ehe mit einem Nicht-Knanaya gestattet oder sie gar selbst arrangiert, muß damit rechnen, seinen Arbeitsplatz in einer Knanaya-Einrichtung zu verlieren.

Wenn Mar Clemis diesselbe Furcht äußert, hat das andere Konsequenzen. Er sagte:

"It is our duty to strenghten the tradition rather than to join an ocean. We do not want to be like a drop in an ocean. And we feel one. In another church we may be lost."<sup>307</sup>

Er strebt nach zunehmender Unabhängigkeit seiner Kirche, die er nicht einmal mehr 'Diözese' nennt, weil er sie somit dem Patriarchat in Damaskus unterordnen würde. Mit der Heiligsprechung Knai Thomas´ hat er sämtliche Grenzen neu gezogen und zugleich eine hohe Spielkarte gegenüber den katholischen Knanaya erhalten. Selbst wenn diese an einer Heiligsprechung des Händlers interessiert wären, was sie weit von sich weisen, müßten sie zunächst einmal den Papst von dieser Heiligkeit überzeugen. Es fehlt ihnen aber auch der religiöse Eifer zu einem solchen Unterfangen. Der gegenwärtige Status quo scheint den Katholiken ausreichend. Ihre Identifikation als Knanaya funktioniert stärker über soziale denn religiöse Momente.

### **13.3. Das Selbstverständnis der Knanaya**

---

<sup>307</sup> Gespräch vom 8.10.1992.

Katholische und jakobitische Knanaya bilden eine exklusive Gemeinschaft. Die Exklusivität sei, so sagen sie, Folge des göttlichen Gebotes der Erhaltung ihrer Blutreinheit. Knanaya müssen exklusiv sein und bleiben, da ihnen ansonsten, davon sind sie überzeugt, die besonderen Charaktereigenschaften einer von Gott erwählten Gruppe verloren gingen.

Exklusivität unter der Vorgabe göttlich auferlegter Blutreinheit hält sie distinkt von anderen Gemeinden und Diözesen ihrer Kirchen. Die Abgeschlossenheit ist Teil ihrer Besonderheit geworden, ohne die sie nichts oder zumindest nicht viel von anderen Glaubensbrüdern und -schwestern außerhalb des *Samudayam* trennen würde.

Knanaya halten die strikten Grenzen zwischen ihnen und dem Rest der Kerala-Gesellschaft, besonders den syrischen Apostelchristen, aufrecht. Jeder Übertritt, der sich durch Heirat mit einem Nicht-Knanaya ergeben kann, wird mit Ausschluß bestraft. Das Band, das sie um ihren *Samudayam* ziehen, muß zugleich nach außen abgrenzen, nach innen integrierend wirken und zu beiden Richtungen hin die Besonderheit der Gemeinschaft herausstellen. Um alle diese Aspekte in einem fassen und benennen zu können, bedienen sich Knanaya verschiedener Begriffe. Ihre Benutzung ist nicht einheitlich; sie ist abhängig von Bildungs- und sozialem Stand und geprägt vom Zugriff der Konfessionen.

Beide Fraktionen sprechen von ihrer Gemeinschaft als einem Volk. "We, the people", sagen sie und geben dazu Charakteristika an, die sie als traditionell von anderen unterschiedene Gruppe mit einer einzigartigen Kultur ausweisen. Für jakobitische Knanaya ist die ethnische Identität aus zwei Komponenten zusammengesetzt: unter biologischen Gesichtspunkten ist sie 'Rasse', aus kulturell-religiöser Perspektive betrachtet, bildet sie die Kirche. Die Katholiken unter den Knanaya nehmen eine derartige Unterscheidung nicht vor. Den Terminus 'Rasse' benutzen sie nicht. Alles, was sie mit 'Wir-Gefühl' und Besonderheit gegenüber den Apostelchristen zum Ausdruck bringen wollen, verpacken sie in einem Vergleich bis hin zu einer Identifikation mit der jüdischen Volksgemeinschaft. Alle Übereinstimmungen werden dazu einem Ideal dessen entnommen, was Knanaya als jüdisch auffassen. Jüdische Theologie oder auch gelebte jüdische Frömmigkeit spielen dabei keine Rolle.

Die Analyse der den Knanaya-*Samudayam* beschreibenden Termini läßt zwei Schlüsse zu: Jakobiten und Katholiken halten an der Blutgemeinschaft der Knanaya-Identität fest. Sie haben aber innerhalb der beiden Konfessionen unterschiedliche Wege gefunden, sie zu manifestieren. Und: Mit der Aufspaltung der Knanaya in zwei Konfessionsgruppen, d.h. unter dem Einfluß der Kirchen, wurde die Unterscheidung einer 'religiösen' von einer 'sozialen' Seite der Einheit

Knanaya nötig. Was den Menschen der indischen, von dharmischem Denken geprägten Gesellschaft fremd war, haben westliche Missionare auch in die christlichen Gemeinschaften eingeführt: Knanaya sprechen heute selbstverständlich von ihrer Volks- und Kirchengemeinschaft als den zwei Seiten einer Medaille.

Zunächst einmal fällt auf, daß die Knanaya eine ganze Reihe von Begriffen nennen, um einer Außenstehenden das Verständnis ihrer Verbindung als *Samudayam* zu erleichtern. Verwandtschaftsbeziehungen werden aufgezeigt. 'Kirche' erwähnt in diesem Zusammenhang kaum jemand. Wer Bluts- und Konfessionsgemeinschaft differenziert, spricht nicht von Kirche als sozialer Einheit. Sie ist Institution und steht als solche in Verbindung mit Gemeinden, Diözesen und Kirchenobrigkeiten jenseits der Verwandtschaftsgrenzen.

An dieser Stelle sei nochmals erwähnt, daß nicht alle Knanaya diese Unterscheidung treffen. Die Beschreibung der Gemeinschaft, ja schon die Einstellung des einzelnen zu ihr, sind abhängig von den Möglichkeiten, sich mit dem gesamten Gefüge auseinandersetzen zu können. Sozialer Stand und Bildung formen die persönlichen Einschätzungen zu einem erheblichen Grad. Eine Dorffamilie, die tagsüber damit beschäftigt ist, für ihren Lebensunterhalt Geld zu verdienen, nimmt in der wenigen verbleibenden Freizeit an den Veranstaltungen der Kirche teil. Darüberhinaus sieht sie sich mit ihren Nachbarn über ähnliche Lebensbedingungen verbunden. Die Knanaya-Gemeinschaft ist hier die Kirchengemeinde des Ortes. Die Identifikation des einzelnen mit der Gruppe erfolgt über den religiösen Bereich: diese Knanaya sprechen von ihrer Gemeinschaft als der Kirche.

Knanaya, die Verwandtschafts- und Konfessionsgruppe trennen, sprechen von sich als einem Volk, einer Volksgruppe oder einem 'Stamm'. Vornehmlich jakobitische Knanaya betonen, einer anderen Rasse anzugehören. Unterschiedliche Feinheiten der Exklusivität und des Wir-Gefühles werden in diesen Begriffen transportiert, die nicht immer mit ihren soziologischen Definitionen übereinstimmen. Daß der *Samudayam* aufgrund seiner einzigartigen Kultur und Geschichte von anderen Gruppen des gesellschaftlichen Kontextes unterschieden werden muß, versteht sich für jeden Knanaya von selbst. Aber beide Aspekte beschreiben noch längst nicht, worum es den Knanaya geht. Herr Mackil beantwortete meine Frage, was er unter der Identität der Knanaya verstehe, folgendermaßen:

"It is an ethnic identity, a sort of culture. God has not meant that human beings be like that, living in close communities, but it has always been like that, people form groups."

Der Konflikt tritt hier deutlich hervor: die offene Gemeinschaft des Christengottes, von den Kirchen verkörpert, kollidiert mit der Geschlossenheit der Verwandtschaftsgruppe. Letztere erweist sich als stärker, Gott ist machtlos. Herr Mackil erläuterte weiter:

"One is Knanaya by birth, born of Knanaya parents and has to marry similar to oneself. This is not something very uncommon or hydrogate. Ethnic communities are a natural thing inherent in every society. This community is a natural grown thing, not given by the Pope or so, not forced to come into existence. This is not like the Lions Club. It is exclusive. Even the communists here in Kerala choose as leaders people out of their own group. - It is in our blood. It doesn't conflict us with the brotherly love for others. Let us love each other but let us not break down the fences between our houses."<sup>308</sup>

Christlicher Glaube und ethnische Zusammengehörigkeit müssen keinen Widerspruch bilden. Knanaya lösen den Konflikt, indem sie beide Größen verbinden. Beide erhalten ihre Berechtigung, das Volk, indem es der Natur und ihren Gesetzen zugeordnet wird. Das christliche Gebot der Nächstenliebe glauben Knanaya über die sie umgebenden 'Zäune' hinweg praktizieren zu können oder aber, wie in der Erklärung Jacob Vellians, innerhalb ihrer Grenzen und mit dem im Gemeinschaftskonzept festgelegten Vorbildcharakter:

"You must start with the family. Family thinking is necessary to understand. And the existence of our community, it does not give problems to others. It is positive, it is a big community. How much good our community brought. If someone needs help it is easy to get money for example. It is easy to get money for those who need it. We do not think for five or six persons of a family but for some thousand. He or she who belongs to our community is our own. It is the belongingness that is emphasized in Christianity, what is a basic idea of Christianity, and we practice it. Care for others is very well built up."<sup>309</sup>

Den Gedanken der natürlichen Gegebenheit ihrer Gemeinschaft stützen Knanaya durch die verwandtschaftlichen Beziehungen, die sie zu den Juden sehen. Ihr Ursprung, so sagen sie, liege in Gottes auserwähltem Volk.

"We are proud that our forefathers are Jews. Today we have no contact to them. If there were Jews here we would have compared, tried to get into a contact to them."<sup>310</sup>

<sup>308</sup> Gespräch mit James Mackil, 23.9.1992.

<sup>309</sup> Gespräch mit Jacob Vellian, 14.10.1992.

<sup>310</sup> Gespräch mit Mar Clemis, 8.10.92.

Darin wiederum liegt mehr als ein Naturgesetz. Göttliche Erwählung umfaßt mit den Juden auch die Knanaya. Sie betonen, daß der Christus diesem Volk angehörte und sie mit seinen Schülern den Schritt ins Christentum getan hätten. In einer klaren Linie zeichnen die Knanaya-Christen ihre Herkunft auf und richten diese wie ein Bollwerk gegen die 'Heiden'-Christen Indiens. Knanaya-Geschichte verläuft im Gegensatz zu der der Apostelchristen linear und ohne Bruch: von Gottes auserwähltem Volk über die Konversion zum Christentum im ersten Jahrhundert und den göttlich offenbarten Auftrag an die Väter im vierten Jahrhundert zu den Knanaya heute.

Von Herkunft und 'Nicht-Inder-Sein' handeln auch die Begriffe 'Stamm' und 'Rasse'. Der Stamm weist auf den Ort des Ursprungs, auf die Wurzeln in Edessa, Antiochia, Babylonien, Palästina oder Israel, woher immer Knanaya zu kommen glauben. Dabei fühlen sie sich den Menschen, die sie dort glauben, in 345 zurückgelassen zu haben, eng verbunden. Von den sieben Stämmen allerdings, die der Mythos nennt, wissen sie nichts mehr.

Neben dem Terminus 'Stamm' verstärkt der Begriff der Rasse das 'Anders-Sein' der Knanaya. Sie haben nicht nur eine eigene Kultur, sie bilden nicht nur eine Art Kaste im Gesellschaftsgefüge Keralas, sie sind eine natürliche, nach biologischen Kriterien von den Indern zu unterscheidende Menschengruppe. Es ist der Versuch, sich völlig und fundamental von den Menschen Indiens zu unterscheiden. 'Rasse' wird dabei als natürliche Zuordnung verstanden, erkennbar in Rassemerkmalen wie heller Haut und westlichen Verhaltensweisen.<sup>311</sup>

Sofern sich diese Aussagen darauf beziehen, nicht mit Indien und Indern gemein zu haben, wird auch hier eine Identifizierung mit dem jüdischen Volk herangezogen.

"In India we are the only group who converted from Judaism. Here we are so particular that we have to keep these traditions."<sup>312</sup>

Weil Knanaya diese besondere Eigenart haben, müssen sie exklusiv bleiben.

Die so mehrfach begründete Exklusivität erhält den Knanaya Charaktereigenschaften und Qualitäten, die wiederum mit denen der Juden verglichen werden. Es sind der vermeintliche Gemeinschaftssinn innerhalb des jüdischen Volkes und deren Geschäftstüchtigkeit, die Knanaya herausstellen. Die Identifizierung bedarf keiner Fakten und keiner realistischen Betrachtung.

---

<sup>311</sup> Mar Clemis beschrieb die Knanaya einmal als westliche Menschen. Er nannte ihre Gewohnheiten, sich die Nase unter Zuhilfenahme eines Taschentuches zu putzen, nicht zu spucken, sich das Gesicht mit einem Tuch zu wischen und mit geschlossenen Beinen zu sitzen - alles im Gegensatz zu 'indischen' Gewohnheiten.

<sup>312</sup> Gespräch mit Fr. Kurian, 12.11.92.

Vorurteile eignen sich in ihrer Flexibilität besser, Ideale der Selbstbeschreibung zu verkörpern.

Exklusivität drückt sich weiterhin unter dem Schwerpunkt 'Unabhängigkeit' im Kastenbegriff aus. Knanaya der unteren Mittelklasse benutzen den Begriff 'Kaste' unreflektiert. Er ist ihnen ein Wort, mit dem die Beziehungen einzelner Gruppen der Gesellschaft ausgedrückt werden. Wenn der arbeitslose Zacharias sagt: "My girls will only marry from within our caste", so ist das eine klare Aussage, an der niemand aus seiner Umgebung Anstoß nimmt. Als ich Prof. Vellian während meines ersten Besuches mit der Frage konfrontierte, ob er seine Gemeinschaft als eine Kaste auffasse, wechselte er einfach das Thema. Er blieb höflich, beantwortete meine folgenden Fragen distanziert und komplimentierte mich sehr bald hinaus. Kaste ist zu einem diffusen Begriff komplexer Bedeutungszusammenhänge geworden, die viel Raum für unbewußte und emotional motivierte Widersprüchlichkeiten lassen. Viele, zum Westen hin orientierte 'moderne' Inder weisen den Kastenbegriff weit von sich. Er steht ihrer Meinung nach für Rückständigkeit und überholte Denkweise, die vielleicht noch in einigen indischen Dörfern vorherrsche, nicht aber im Kontext ihres Arbeitslebens und Freundeskreises. Gebildete Christen setzen Kastenbeziehungen mit der Religion der Hindu gleich. In christlichem Glauben und Kircheng Zugehörigkeit ist das Gebot der Nächstenliebe und der Gleichheit aller Menschen Teil ihres Bekenntnisses geworden. Kastenspezifische Trennungen und häufig damit einhergehende Standesdünkel lehnen sie - zumindest theoretisch - ab. Wer den Terminus benutzt, spezifiziert ihn, um klarzustellen, in welchem Sinne er ihn verstanden wissen möchte:

"It is a sort of caste system, this Knanaya community. It is a caste system in the sense that you can only marry within. But the caste system involves more: there is a superior-inferior-idea in that which is not in the Knanaya community. - My daughter married a Knanaya. We are trying to protect ourselves. That is why we marry from within only. This way we can maintain the system, not for purity but in the sense to have more in common, more familiarity. Here we can relate to each other very much, we have a feeling of familiarity."<sup>313</sup>

Unter der Bezeichnung der Knanaya-Gemeinschaft als Kaste werden Aspekte zusammengefaßt, die stärker nach innen, auf die Gruppe selbst, weisen. Dominant ist der Zusammenhang von Heiratsverhalten und Kaste. Nur innerhalb zu heiraten und damit ein unabhängiges Wachstum der Gemeinschaft zu gewährleisten, sind

---

<sup>313</sup> Gespräch mit Prof. Thomas, 20.10.1992.



die in den Interviews vorherrschenden Betonungen, die durch den Kastenbegriff ausgedrückt werden. Weitere Kastenspezifika, etwa Ernährungsverhalten und Essensregeln oder aber der Bereich der Berufsweitergabe von einer Generation zur anderen, bleiben völlig unbeachtet, spielen aber auch keine Rolle im Leben der Gemeinschaft und bei ihrem Umgang mit dem sie umgebenden gesellschaftlichen Kontext.

Die katholischen Knanaya benutzen am häufigsten den neutralen Begriff 'Gemeinschaft - community' oder aber sie sprechen von ihrem Teil der Knanaya-Gruppe als der Diözese. Ein Wort für die soziale Einheit haben sie nicht entwickelt. Bischof Kunnacherry und die Kirchenobrigkeit bestimmen über die Selbstdarstellung der katholischen Knanaya. Sie ist eng konfessionsgebunden religiös. Die Benennung 'Kottayam Diocese' legt den Schwerpunkt und die Zuständigkeit offen: katholische Knanaya sind ein Teil der katholischen, syro-malabarischen Kirche.

Anders die Jakobiten. Sie haben das Wort '*Samudayam*' für den sozialen Körper der Knanaya-Gemeinschaft geprägt neben der 'Kirche' zur Beschreibung der religiösen Zuständigkeit.<sup>314</sup> Der Gebrauch unter den jakobitischen Knanaya wurde bewußt festgelegt. Der Patriarch in Damaskus selbst erkannte es in seinem Schreiben 291/80 vom Juni 1980 an die Malankara Syrian Knanaya Church mit der Unterscheidung in Kirche und *Samudayam* an. "Race and Religion are equally important to the Knanaya people. Therefore racially you are called 'The Malankara Suriyani Knanaya Community (Samudayam)' and religiously you are known as 'The Malankara Suriyani Knanaya Church' ..." <sup>315</sup>

Wo die katholische Kirche institutionell die Frömmigkeit der Knanaya-Gemeinschaft festlegen will, gibt der Patriarch einen Freiraum und hofft auf diese Weise, den orthodoxen Glauben zu festigen. Er anerkennt die Blutsgemeinschaft als Rasse. Bischof Kunnacherry spricht von seiner Diözese als 'Knanaya Jewish Christians'.<sup>316</sup> Das Wort 'Jewish' steht ihm für alles, worin die Knanaya von anderen syro-malabarischen Diözesen abweichen. Über die Theologen seiner Kirche versucht er, diese 'Abweichungen' als Kultur und erhaltenswerte Tradition erklären zu lassen. Der orthodoxe Patriarch ist dagegen bemüht, zu demselben Ergebnis zu gelangen, wenn er die Knanaya als eine eigene Rasse anerkennt.

<sup>314</sup> Dabei wird das Sanskritwort *Samudayam* seiner eigentlichen Benutzung entfremdet. Es bezeichnet eine Gruppe von Menschen, die keineswegs nur nach sozialen Gesichtspunkten zusammengefaßt sind. Jede religiöse Gruppierung kann *Samudayam* genannt werden. Die Christen Keralas verwenden es etwa auch zur Unterscheidung von syrischen und lateinischen Christen.

<sup>315</sup> Zitiert nach *The Resurgent*, n. pag.

<sup>316</sup> Siehe sein Geleitwort in *Symposium*.

Beiden geht es um die Absicherung des konfessionellen Glaubens. Der katholische Bischof arbeitet mit institutioneller Macht. Patriarch Ignatius Yakoub III. bemühte sich um eine Neufassung des Knanaya-Credo, indem er Volk, orthodoxen Glauben und Gehorsam gegenüber Antiochia zu einer untrennbaren Einheit zu verbinden suchte.

In der Verwandtschaftsreligion lassen sich religiöser und sozialer Bereich nicht trennen. Die familiäre Verbindung aller heute Lebender wie aller Vorfahren bildet den Rahmen, in dem der einzelne Heil erfährt. Knanaya sind Christen, vom Gott der Christen selbst ausgesucht, um in Indien zu leben. Ihr theologisches Konzept, das Gottesbild und die Glaubenspraxis sind stimmig. Nur wo Knanaya gezwungen sind, ihr Gemeinschaftsempfinden aufzusplitten, entstehen Probleme. Besonders deutlich wird die Widersprüchlichkeit in einem Gespräch mit dem orthodoxen Priester Fr. Kurian. Ich hatte ihm von Knanaya erzählt, die zur Pfingstkirche konvertiert waren:

"These Pentecostal-Knanaya are out of the community as soon as they left the church. They can come back because their blood is still pure, but now they cannot be addressed as Knanaya. Faith and ethnic community are identical. You know, we are two Knanaya-churches, but you see, the catholics are wrong. They came only in the 15./16. century. We have the proper faith."<sup>317</sup>

Als wir später während desselben Gespräches über die Universalität syrisch-orthodoxer wie katholischer Kirche sprechen, fragte ich ihn, ob er ein Kind, das nicht zum *Samudayam* gehört, taufen würde:

"I would baptize a child from outside but it will not be allowed in the community. That is our race. The name Knanaya is only connected with race. Race has nothing to do with faith."

Die Aussagen bilden nicht wirklich einen Widerspruch. Er spricht von Volksgemeinschaft, die identisch sei mit dem Glauben der Kirche. 'Ethnic' betont das kulturelle Moment stärker; es ist ihm nur in Verbindung mit dem orthodoxen Glauben sinnvoll und so fügt er beide Größen zusammen, um die Pentecostales aus dem *Samudayam* ausschließen zu können. Aber sie können zurück. Er würde es sicher nicht wagen, ähnliches über die katholische Fraktion zu sagen. Sie ist dauernd, seit mindestens vier Jahrhunderten, der apostolische Ursprung ihrer Kirche wird von den Orthodoxen anerkannt, und sie ist groß genug, um machtvoll zu sein. Zudem hat auch ein Streit verbindende Konsequenzen.

---

<sup>317</sup>Gespräch vom 12.11.1992.

Nur die Rasse zur Beschreibung der äußersten Grenzhürde kann nicht übersprungen werden. Blutsgemeinschaft bleibt dominant. Sie habe nichts mit Glauben zu tun, sagte Fr. Kurian. Sie will nichts mit dem institutionalisierten Glauben zu tun haben. Ihn trennen Knanaya von ihrer Gemeinschaft von Verwandten ab. Aber weil die Kirchen, zumal die katholische, stark sind und auf ihren jeweiligen spezifischen Glaubensbekenntnissen bestehen, wie sie auch die Geschichte des *Samudayam* an die Geschichte ihrer Institutionen binden, weicht die natürliche Gemeinschaft zurück. Ihr religiöses Antlitz wird verhüllt und verblaßt zunehmend. Als rein sozial-kulturelle Einrichtung hat sie keine Überlebenschance. Einige wenige Laien bemerkten kritisch, daß die Kirchen ein Zusammenkommen der beiden Knanaya-Gruppen verhinderten. Das Interesse der Laien geht noch entschieden in die Richtung, die Einheit der Blutsgemeinschaft zu wahren und zu stärken. Darin wird die Kritik an der Institution Kirche laut. Sie sagen: "The heads must start, the top, to change." Abraham Mar Clemis ist der einzige Spezialist, der die Zeichen der Zeit erkannt hat: um ein Überleben des *Samudayam* zu sichern, müssen 'sozial-kulturell' und 'religiös' zusammenfallen. Dazu bedarf es neuer religiöser Integrationsmomente, die er in Hymne, Flagge etc. sucht und findet. Dazu bedarf es zugleich einer Autonomie von der Kirchenobrigkeit. Auch daran arbeitet der Metropolit erfolgreich:

"This is better to be a Knanaya than to be a Protestant or a Catholic. There you live in a vast field, in a big church. Here you are important. Here you are wanted. You meet the challenge here that is better than going here and there."

## 14. Schlußbetrachtung

Die Beschäftigung mit der Gemeinschaft der Knanaya hat ergeben, daß sich ihr Zusammenschluß den von außen an sie herangetragenen Kriterien religiösen Gemeinschaftslebens entzieht. Die von der Religionswissenschaft angebotenen Typologien greifen durchaus: In entscheidenden Charakteristika entspricht die Knanaya-Gemeinschaft den vorgegebenen Kategorien; zugleich überspringt sie sie jedoch und greift hier wie da heraus, was dem Selbstverständnis der Gruppe dienlich ist.

Es fällt schwer, die Knanaya dem Typus der ethnischen Religionen allein zuzuordnen, obwohl die Verehrung und Einhaltung der Vätertradition dominant ist. Die Erinnerung gehört als wesentlicher Bestandteil zum Gemeinschaftsleben; sie zu zelebrieren und dem einzelnen Gelegenheit zu geben, sich mit der Gemeinschaftsgeschichte immer wieder aufs Neue zu identifizieren, ist Ziel und Zweck eines jeden Hochzeitsrituals.

Nun ist der christliche Glaube der Knanaya heute längst nicht mehr nur von der Tradition der Väter bestimmt. Im Rahmen ihrer Kircheng Zugehörigkeiten sind beide Konfessionsgruppen in einen größeren, sich global verbunden wissenden Kreis von Gläubigen einbezogen. Und doch verfehlt eine Betrachtung der Knanaya unter der Vorgabe ihres Platzes in einer sie umfassenden Kirchenhierarchie die gelebte Wirklichkeit der Gemeinschaft. Die Kirchenbekenntnisse sind definitiv entscheidend für die Selbstdarstellung der Knanaya und üben großen Einfluß auf das jeweilige Verständnis von Gemeinschaft aus. Jede der beiden Knanaya-Konfessionsgruppen ist in ihren von den beiden unterschiedlichen Kirchenhoheiten geprägten Spezifika bestimmt, und doch erscheint es nur schwer möglich, ja sogar falsch, sie unter der Vorgabe von Kirchenstrukturen als volks- oder verwandtschaftsreligiös verbunden zu sehen, als Gemeinschaft, deren Verbundenheit so betont auf der Überlieferung der von ihnen exklusiv verehrten Vorfahren ruht, daß sie gar zu den theologischen Idealen der Kirchen in Widerspruch treten kann.

Zuletzt sei auf den prägenden Gesellschaftskontext hingewiesen, der im Kastensystem ein weiteres Modell menschlich religiösen Zusammenlebens anbietet. Auch aus dieser Vorlage, die im Verlauf der Jahrhunderte ihrerseits entscheidenden Einfluß auf die christlichen Gemeinschaften Keralas ausgeübt hat, haben die Knanaya geschöpft.

In ihrer gelebten Religiosität entsteht ein Gemeinschaftskonzept, das Richtlinien christlich-kirchlicher Theologie mit Regeln der Tradition der Väterreligion verknüpft und sowohl bewußt als auch unbewußt mit den Vorgaben

der es umgebenden Lebenswelt speist. Das heute beobachtbare Resultat nimmt sich vor dem Hintergrund religionswissenschaftlicher Typenlehre wie ein Konstrukt aus und hat doch über wechselvolle Jahrhunderte hin genügend Flexibilität und Dynamik bewahrt, um für die lebendige Gemeinschaft auch heute noch sinnvoll sein zu können. Die Auseinandersetzung mit den Knanaya legt also die Frage nahe, was eine religiöse Gemeinschaft, ja, was menschliche Bindung überhaupt sei.

Im Lauf seines Lebens steht ein Mensch in einer Vielzahl unterschiedlichster Beziehungen. Die Bindungen, die sie schaffen, können durch feste Regeln bestimmt sein und unnachgiebig statisch wirken. Alle Arten von Verträgen haben einen solchen Effekt; sie verpflichten den Menschen zu einem vorher bestimmten Tun. Bedingungsloser noch als die Verpflichtung kann ein Befehl fordern und darin eine Bindung zwischen Befehlendem und Befehltem schaffen, die von bereitwillig gehorsamer Akzeptanz bis zu resignierter Hinnahme oder kraftvoll emotionaler Ablehnung reichen kann.

Bindungen müssen also nicht immer positiv sein. Sie sind es sicherlich da am wenigsten, wo sie unter Druck, womöglich noch von außen, eingegangen werden. Kommen Menschen aufgrund wahrgenommener Gemeinsamkeiten zusammen, so verbinden sie sich frei; da sie gemeinsame Interessen, Überzeugungen oder Freizeitbeschäftigungen teilen, sind hier auch am ehesten positive Einstellungen zum Thema Bindung zu erwarten.

Einzelne Menschen verbinden sich, und mehrere oder eine Vielzahl von Menschen kommen zusammen. Sie stimmen in etwas überein, dem Druck eines zu entsprechenden Befehls, der Notwendigkeit einer Bürgerinitiative oder der geteilten Empfindung einer Liebesbeziehung.

Ein Mensch lebt immer in einer ganzen Reihe von Bindungen zugleich. Sie überschneiden sich, was unter Umständen als problematisch aufgefaßt werden kann. Manche Bindungen sind einfach nebensächlich, von anderen fühlt er sich vielleicht existentiell abhängig. Ihr abruptes Ende kann dann wie der eigene Tod empfunden werden.

Beziehungen der Menschen untereinander scheinen somit unausweichlich - schon im Gespräch mit der Kassiererin im Supermarkt entsteht eine - als auch lebensnotwendig. Sie machen einen Menschen zum sozialen Wesen, sie bestimmen den Rahmen, in dem er sein Leben lebt und damit auch ihn selbst. Sie können lebendig sein und Aktivität in ein Leben tragen oder sich in toten Gewohnheiten erschöpfen.

Das Nomen 'Bindung' wie auch das Verb 'binden' bedeuten ein aktivisches Moment. Sie beschreiben einen Prozeß, der ein Handeln zum Ausdruck bringt. Jemanden oder etwas zu binden bedeutet, ihn zusammenzubringen mit einem oder mehreren anderen Menschen oder auch mit einer Idee. In der Bindung wird er gehalten, verpflichtet, binden heißt 'festmachen'. Während den Worten 'Bindung' und 'binden' eine Flexibilität und sogar Dynamik zu eigen ist - sie beschreiben ein Tun - kennzeichnet den durch die Bindung erzielten Zustand ein Moment der Starre und Passivität. Jemand, der gebunden ist oder sich gebunden fühlt, sei es an eine Überzeugung, eine andere Person oder einen Vertrag, ist festgemacht, nicht mehr nur aktiv beteiligt, sondern zugleich ein Erleidender. Auf menschliche Beziehungen angewandt handelt die Bindung in ihrer vollzogenen Form von Gebundenheit, auch Verbundenheit; ihr Gegenteil ist das Gelöstsein, die Unabhängigkeit oder gar Freiheit. Nun ist, wer gebunden ist, nicht unbedingt abhängig, wohl aber hat die Bindung bzw. das Streben des Menschen nach Bindungen mit dem Versuch zu tun, Festigkeit und Halt zu erlangen. Sie zielt darin auf einen Seinszustand, sie schafft Nähe zu anderen, ein Gefühl des Sich-Verlassen-Könnens.

Diese affektive Bindung beruht auf dem Glauben an gleiche, d.h. mit anderen geteilte Werte. An ihre Aufhebung könnte etwa für den Fall gedacht werden, daß gegen diese Werte und sich daraus ergebende Regeln verstoßen wird oder aber, daß sie sich darin festfährt, ihre zunehmende Bedeutungslosigkeit übersieht und schließlich in toten Gewohnheiten langsam erstickt. Dabei kann nicht jede Bindung aufgegeben werden. Aus einem Sportverein oder einer politischen Partei mag man schnell ausgetreten sein, aus der eigenen Nationalität dagegen nicht; auch die Bindung einer Mutter-Kind-Beziehung läßt sich nicht ablegen.

Über seinen aktiven und passiven Anteil an einer Beziehung, über bewußtes Eingreifen oder schlichtes Erdulden von Bindungen kann ein Mensch nicht immer selbst entscheiden. Nicht alle Begegnungen kann er bewußt steuern, nicht alle Beziehungen sich selbst aussuchen.

Bindungen unterscheiden sich weiterhin durch verschiedenste Abstufungen und Ausformungen von Intensität. Sie können sich auf ganz kleine Lebensbereiche begrenzen oder das Leben eines Menschen gänzlich erfassen und umschließen. Unterschiedliche Situationen und Zeiten mögen unterschiedliche Intensitätsgrade beanspruchen oder hervorrufen. Die Intensität einer Bindung ist eine empfundene, durch die Bindung vermittelte und an sie gekoppelte Qualität; sie ist abhängig von der Einstellung zur Bindung, die die Partner eingegangen sind. Diese sind nicht einfach Teilnehmer oder Mitglieder, an einer Bindung partizipiert man nicht;

Verbundenheit hat existentielleren Grund und fordert einen größeren aktiven Einsatz der einzelnen.

Über ihren Inhalt, über das, was Bindung schafft und erhält, ist damit noch nichts gesagt. Aber Form als auch Intensität sind nie unabhängig vom Kristallisationspunkt, um den oder zu dessen Zweck Bindungen entstehen. Der 'Klebstoff' ist sicher so unterschiedlich wie die Interessen und Mentalitäten der Menschen verschieden sind, und dennoch, er allein schafft noch keine Bindung. Sie benötigt neben der Gemeinsamkeit eines geteilten Interesses eine Zuwendung des Menschen, ein Gerichtetsein, eine Neigung, in der die Bereitschaft zu einer Bindung angelegt ist. Diese Haltung ist von der Welt, in der ein Mensch lebt und der Art und Weise, wie er sie wahrnimmt, bestimmt. Man könnte sagen, daß er sie sich im Laufe seines Lebens erwirbt, so wie er Interessen und Überzeugungen entwickelt und vielleicht auch wieder ablegt. Zugleich werden ihm andere Bindungen vorgegeben; er wird in sie hineingeboren und entwickelt aus dieser Tatsache heraus eine Einstellung dazu.

Auf den Bereich der Religionen übertragen heißt das zunächst, daß sich beide Formen menschlicher Bindung, die bewußt eingegangene wie die mit der Geburt gegebene, hier finden lassen. Die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft, die Teilhabe an ihrer Bindung, ist an eine Bedingung geknüpft. Nicht jeder darf sich aufgenommen wissen, es sei denn, er erweist sich als tauglich für den von der Gruppe empfundenen und vorgegebenen Weg. Tauglichkeit kann damit gegeben sein, in eine Familie der religiösen Gemeinschaft hineingeboren zu werden, in eine Reihe von Vorvätern, die als Ausweis der Zugehörigkeit und Befähigung ausreichend und zugleich notwendig sind. Tauglichkeit muß in anderen Religionen erworben werden; hier kommt es auf den Einsatz des einzelnen an und überhaupt nicht auf seinen familiären Hintergrund.

Die europäischen Christen gehören dabei nicht selbstverständlich zu letzterer Gruppe, wengleich die christliche Theologie dieses Ideal nahelegt. Tatsächlich bestimmen in der Realität die soziale Gruppe, in die ein Mensch hineingeboren wird und in der er lebt, als auch indirekt der weitere gesellschaftliche Kontext etwa einer Kirchengemeinde, daß er in die Gemeinschaft aufgenommen wird.

Dennoch, Christen fühlen sich durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis vereint. Es verbindet sie weltweit, verweist andere Kriterien und Vorstellungen menschlichen Zusammenseins in den Hintergrund - zumindest im Ideal, und rückt dafür selbst ins Zentrum individueller wie gesellschaftlicher Identität. Die Religionszugehörigkeit will dominant sein, sie löst sich vom sozialen Kontext der Gläubigen, sie schafft eine Metaebene menschlicher Bindung, indem sie sie in einen Transzendenzbezug stellt und diesen als allein entscheidend betont. Christen

können durch die Liebe zu ihrem Gott alle Bindungen anderer Art überwinden. Deswegen fragen sie auch nicht nach der Vergangenheit eines Gläubigen, orientieren sich vielmehr an der Vorstellung gemeinsam erfahrbaren, zukünftigen Heils.

Ganz anders ruht in den sogenannten ethnischen Religionen der Zusammenhalt der Gläubigen gerade und heilsnotwendig in einer allen gemeinsamen Vergangenheit. Deswegen ist die Geburt alleiniger Ausweis der Zugehörigkeit, denn sie garantiert die Bindung zu den Vorfahren bis hin zu einem mythischen ersten Grund.

Daß religiöse Gemeinschaften Gemeinschaften von individuellen Gläubigen oder besser gläubigen Individuen sind, wird wiederum am wenigsten in den ethnischen Religionsverbindungen spürbar. Hier tritt der einzelne nicht in Erscheinung, er ist immer Teil eines Ganzen, und selbst als religiöser Spezialist oder Oberhaupt einer Gruppe steht er in der Tradition anderer, die vor ihm diese Rolle ausgefüllt haben. Regeln weltlichen Zusammenlebens haben großes Gewicht, da es eine Trennung von religiösem und sozialem Bereich im Sinne des europäischen Christentums nicht gibt. Auch dort reglementiert ein Code erlernter Verhaltensweisen den Umgang der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder zueinander. Die Bindung besteht im Hier und Jetzt, jedoch verweist sie viel stärker auf die Zukunft, als dies in ethnischen Religionsgruppen der Fall ist. Die Intensität der Bindung beruht hier gerade auf der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart, von verwandtschaftlicher Beziehung und Frömmigkeit, von einer Identifizierung des sozialen mit dem religiösen Bereich. Man ist geneigt, diese Formen der Bindung 'natürlich' zu nennen gegenüber den erworbenen, die auf die religiöse Zugehörigkeit begrenzt bleiben können, also nicht notwendigerweise das ganze Leben eines Menschen betreffen. Bindungen, deren Stärke des Zusammenhalts durch die Geburt bereits gesetzt ist, erscheinen schwerer kündbar als jene, die *nur* vom angemessenen Tun eines Gläubigen abhängen. Auch haben sie schwerwiegendere Folgen: die Zusammengehörigkeit von sozialer und religiöser Lebenssphäre verweist jeden, der die Gemeinschaft, sei es nun aus Eigeninitiative oder durch Fehlverhalten bewirkt, verläßt, aus dem Gesamt seines Lebensrahmens. Weniger schwerwiegend erscheint ein 'Ausstieg', lockerer also die Bindung, wo mit den Glaubensvorstellungen nicht auch die sozialen Beziehungen aufgegeben werden müssen.

Anhängern aller Religionen ist die Überzeugung gemein, in ihren jeweiligen Gemeinschaften den richtigen, ihnen angemessenen Ausdruck ihrer Gottes- oder Transzendenzbeziehung leben zu können. Religiöse Bindungen sind Manifestationen des Glaubens, Darstellung einer den Gläubigen sinnvollen



Einstellung mit zumeist öffentlichem Ausdruck. Sie handeln vom Zusammenschluß von Menschen auf einem gemeinsamen Heilsweg wie im Christentum oder aber vom Wissen um Gleiche in einem wenn auch nach individuellen Bedingungen unterschiedlich ausfallenden und den einzelnen fordernden, größeren Sinnzusammenhang.

Natürlich läßt das soeben betrachtete Kriterium einer individual- bzw. gruppenspezifischen Natur religiöser Bindung erkennen, daß ein westliches Konzept individualistischen Grundverständnisses den Gedanken leitet. Was einen Menschen glauben läßt, den für ihn richtigen Weg religiösen Lebens zu gehen, hat in den seltensten Fällen er selbst in bewußtem Entscheidungsprozeß erwogen. Jede Betrachtung, jedes Abwägen diverser Faktoren ist, selbst da, wo eine individuelle Entscheidungsfindung zur religiösen Biographie eines Gläubigen gehört, von seiner Umgebung und den Menschen, denen er sich verbunden fühlt, beeinflußt. Ein indischer Christ ist häufig genug mit seiner Kirchenbindung in eine bestimmte gesellschaftliche und damit soziale Position gestellt. Früher einmal sind viele Hindu in der Hoffnung zum Christentum konvertiert, ihrem in der Gesellschaft festgelegten Stand zu entfliehen bzw. mit der neuen Religion einen höheren Status zu erlangen. Frömmigkeit und sozialer Rang waren und sind in der indischen Gesellschaft untrennbar. Das Gemeinschaftsverständnis ist vom Kastendenken getragen, die Religionen scheinen darin austauschbar. Tatsächlich aber gehen beide Größen Bindungen ein, sie bilden eine Einheit, die sich im Gelebten nicht aufschlüsseln läßt.

Das religiöse 'Wir' kann nicht einfach auf der faktischen Basis bekannter Zugehörigkeit überleben. Es bedarf der Nähe aller Partizipierenden, die nicht notwendigerweise räumlicher Natur sein muß. Verbindend wirken die Werte, die eine Gemeinschaft durch die Tradition festgeschrieben hat, die von allen geteilt werden, die als ewig gültig angesehen sind. Eine Verbindung von Kennen und selbstverständlichem Leben dieser Werte bewirkt, daß sich der Gläubige auf sie verläßt. Das wiederum schafft eine besondere Lebensqualität, in der er seinen Lebensrahmen als sinnvoll abgesteckt wahrnehmen kann.

Kommt es zu einem Wechsel religiöser Bindungen, so muß ein Wandel in der Einstellung gegenüber den Werten der bisher akzeptierten und gelebten Bindung und den der neu angestrebten vollzogen worden sein. Was vorher sinnlos erschien gewinnt nun an Bedeutung bei gleichzeitiger Entfremdung zum vorher Angemessenen. Das von allen geteilte Verständnis schafft in jedem Fall ein Gefühl des Sich-Verlassen-Könnens, in dem Bindung letztenendes ausgedrückt ist.

Religiöse Bindung stellt sich nach außen und nach innen dar. Auf unterschiedliche Weise begegnen die Gläubigen einander, ihre Frömmigkeit zeigt sich in manchen Religionen stärker in aktiver Teilnahme, in anderen deutlicher in der Vermittlung göttlicher Gegenwart durch religiöse Spezialisten. Gemeinsam begangene Riten, Schriftauslegungen, Erinnern und Wiederbeleben bedeutsamer Geschichte, Feiern, aber auch die Überzeugung von der Richtigkeit vorgegebener Regeln oder Dogmen schaffen nicht nur einen Bezug zur Transzendenz, sondern einen und vereinen die Zugehörigen immer wieder aufs Neue.

Der Rahmen einer religiösen Gruppe kann dem einer Ethnie entsprechen oder diesen gerade überspringen und, wie in den sogenannten Universalreligionen, eigene, institutionell fundierte Gemeinschaften organisieren. Letztere sind Fremden gegenüber offen. Das Aussprechen des gemeinsamen Bekenntnisses und ein Aufnahmeeritus genügen, den Fremden zu einem Verbundenen zu machen. Aber auch kann sich der prägende Kontext auswirken. In Indien, zumal in Südindien, ist auch eine christliche oder muslimische Religionsgemeinschaft exklusiv, Glaube und soziale Einheit sind zu einer Allianz verschmolzen, die stärker von der Ausschließlichkeit schon im Familienverband zeugt denn von einer Missionierungsbereitschaft, die die christliche wie die muslimische Lehre nahelegten. Indische Gemeinschaften sind geschlossen, hineinzukommen ist nahezu unmöglich, herauszufallen oder auszusteigen bringt weitreichende Konsequenzen für einen Menschen mit sich. Anders als bei ethnischen Religionsgemeinschaften wird an der Exklusivität nicht nur aus heilsnotwendigen Gründen festgehalten, in Indien ist sie an ein Statusbewußtsein gekoppelt, das gerade in der Zugehörigkeit zu einer Kaste oder einer christlichen Konfession zum Ausdruck gebracht wird.

Mission ist hier nicht möglich - wie sie in den ethnischen Religionen undenkbar ist und sich von selbst ausschließt -, wo allerdings eine religiöse Lehre sie einfordert, führt sie zur Bildung neuer Gemeinschaften neu Bekehrter, zu den die Bekehrenden selbst sozialen Abstand halten.

Religiöse Gemeinschaften leben, versucht man sie analysierend zu beschreiben, im und auch vom Zusammenspiel unterschiedlicher Bindungen. Sie bilden keine 'reinen' Formen, wie die Theorie manchmal nahelegen versucht. Die Bindung steht über den Vorgaben, aus denen sie schöpft. Sie sucht sich ihren, den 'Gebundenen' angemessenen Ausdruck und greift zu diesem Zweck Aspekte diesen wie jenen Religionstypus heraus, sie gestaltet ihr äußeres Erscheinungsbild. Knanaya verbinden Abstammung mit zukünftiger Heilserwartung christlicher Prägung. Die ihnen logisch erscheinende Brücke wird durch die Überzeugung

geschlagen, göttlicher Berufung zu folgen. Es ist auch eine Berufung zu der Bindung, in der sie leben. Grund wie Zweck dieser Bindung, ihre Sicherung auch im Gebot der Blutreinheit, bilden für die Gläubigen eine sinnvolle Lebensgrundlage.

**Literaturverzeichnis:**

- Abraham, P.I., Mathews, P.M., Markose, C.**, eds. *The Resurgent. The Knanaya Church*. Kottayam, 1981
- Antes, Peter**, ed. *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*. München, 1996
- Arayathinal, Thomas**. "The Missionary Enterprise of the Syrian Catholics of Malabar". *Eastern Churches Quarterly*, Vol. VII., No. 4 (Oct.-Dec. 1974), 245-262
- Atiya, Aziz S.** *A History of Eastern Christianity*. London, 1968
- Attwater, Donald**. *The Christian Churches of the East*, 2 vols. Milwaukee, Wisconsin, 1948-61. Vol. I: Churches in Communion with Rome. Vol. II: Churches not in Communion with Rome.
- Badrinath, Chaturvedi**. *Dharma, India and the World Order*. Edinburgh, 1993
- Bayly, Susan**. *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700 - 1900*. 1. Indische Ausg., New Delhi, 1992 (Cambridge, 1989)
- Beteille, André**. "Caste, Class and Power". *Social Stratification*, ed. Gupta, Dipankar. New Delhi, 1991
- Bhaskaran, A.G.**, ed. *Census of India 1991*. Series-12, Kerala, Part VI B (ii), Religion, Trivandrum, 1995
- Brenneman, Walter**. *The Seing Eye*. London, 1982
- Brown, Leslie**. *The Indian Christians of St. Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge, 1982
- Chazhikadan, Joseph**. *The History of the Suddhists* (Malayalam). Kottayam, 1940
- Cherian, C.V.** *A History of Christianity in Kerala*. Kottayam, 1973
- Choondal, Chummar**. *Christian Folk Songs*. Thrissur, 1983
- ders.** *Christian Folklore*, Vol. I. Thrissur, 1988
- Colpe, Carsten**. "Das deutsche Wort 'Judenchrist' und ihm entsprechende historische Sachverhalte". *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religion*, ed. Shaked, S., Schulman, D., Strousma, G.G.. Leiden, 1987
- De Smet, R., Neuner, J.**, eds. *Religious Hinduism*. Bangalore, 1997
- Dube, S.C.** *Contemporary India and its Modernization*. New Delhi, 1974
- Dumont, Louis**. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. New Delhi, 1966
- ders.** *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India*. New Delhi, 1985

- Eliade, Mircea**, ed. *The Encyclopedia of Religion*, 16 Vol.. London, 1987
- Eparchial Curia**, ed. *Directory of the Eparchy of Kottayam*, 1995. Kottayam, 1995
- Fuller, C.J.** "Kerala Christians and the Caste System". *Social Stratification*. New Delhi, 1991
- Gough, Kathleen.** "Criteria of Caste Ranking in South India". *Man in India*, 39, No. 2 (1959), 115-126
- Gregorios, Paulos.** *Eastern Christianity in India: A History of the Syro-Malabar Church from the Earlier Time to the Present Day*. Bombay, 1957
- Greschat, Hans-Jürgen.** "Naturreligionen". *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 24, Berlin, 1994, 185-188
- ders.** *Wege der Väter*. Unveröffentlichter Aufsatz
- ders.**, ed. *Mündliche Religionsforschung. Erfahrungen und Einsichten*. Berlin, 1994
- ders.** "Ethnische Religionen". *Die Religionen der Gegenwart*, ed. Antes, Peter. München, 1996
- Gupta, Dipankar.** *Social Stratification*. New Delhi, 1991
- Hage, Wolfgang.** "Jakobitische Kirche". *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 16, 474-485
- ders.** "Nestorianische Kirche". *TRE*, Bd. 24, Berlin, 1994, 264-276
- ders.** "Syriac Christianity in the East", *Moran Eth'o Series*, No. 1, Kottayam, 1988
- Hexham, Irving.** "Evolution: The Central Mythology of the New Age Movement". *Religion and the Social Order*, Vol. 4 (1994), 303-321
- Hoston, H.** "Land's Anecdota Syriaca on the Syrians of Malabar". *Indian Antiquary*, Vol. 56 (1927), 41-88
- Hough, James.** *The History of Christianity in India*, 5 Vol.. London, 1839-1860
- Hübner, Kurt.** "Mythos, philosophisch". *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, 597-608
- Hutton, J.H.** *Caste in India*. New York, 3. Aufl., 1961 (1. Aufl. 1946)
- Inden, Ronald.** "Orientalist Constructions of India". *Modern Asian Studies*, 20, No. 3 (1986), 401-406
- Isenberg, Shirley B.** *India's Bene Israel: A Comprehensive Inquiry and Sourcebook*. Bombay, 1988
- John, K.J.**, ed. *Christian Heritage of Kerala. Grand Chevalier L.M. Pyle Felicitation Volume*. Cochin, 1981

- Johnson, Barbara.** *'Our Community' in Two Worlds: The Cochin Paradesi Jews in India and Israel.* Unveröffentlichte Dissertation, University of Massachusetts, 1985
- Joseph, Mariamma.** *Marriage among Indian Christians.* Jaipur, 1994
- Joseph, T.K.** "A Christian Dynasty in Malabar". *Christian Heritage of Kerala*, ed. John, K.J.. Cochin, 1981
- Kaniampampil, Curien Cor Episcopa.** *The Syrian Orthodox Church in India and its Apostolic Faith.* Detroit, 1989
- Karttunen, Klaus.** "On the Contacts of South India with the Western World in Ancient Times, and the Mission of the Apostle Thomas". *South Asian Religion and Society*, eds. Parpola, Asko, Hansen, Bent. London, 1986
- Kilborne, Benjamin.** "Dreams". *The Encyclopedia of Religion*, ed. Eliade, Mircea, Vol. 4, London, 1987, 482-492
- Kitagawa, Joseph, Eliade, Mircea,** eds. *The History of Religions. Essays on Methodology.* Chicago, 1959
- Klostermaier, Klaus K.** *A Survey of Hinduism.* New York, 1994
- Koilparampil, George.** *Caste in the Catholic Community in Kerala. A Study of Caste Elements in the Inter-Rite Relationship of Syrians and Latins.* Cochin, 1982
- Kollaparambil, Jacob.** *The Thomas Christian's Revolution in 1653.* Thiruvananthapuram, 1981
- ders.** "Historical Sources on the Knanites". *Symposium on Knanites*, ed. Vellian, Jacob. Kottayam, 1986
- ders.** *The Babylonian Origin of the Southists among the St. Thomas Christians.* *Orientalia Christiana Analecta* 241, Pont. Institutum Studiorum Orientalium. Rom, 1992
- Koodapuzha, Xavier.** "The Faith and Communion of the St. Thomas Christians". *The St. Thomas Christian Encyclopedia of India*, ed. Menacherry, George, Vol. II., 1973, 27-29
- ders.** "Catholic Church: Unity in Diversity. Raison D'Être for Knanite Community and Diocese" (Malayalam). *Symposium on Knanites*, ed. Vellian, Jacob. Kottayam, 1986
- Koshy, Ninan.** *Caste in the Kerala Churches.* Bangalore, 1968
- Krishna Ayyer, K.V.** *Short History of Kerala.* Ernakulam, 1966
- Krishna Iyer, L.A.** *Social History of Kerala*, 5 Vol.. Madras, 1968
- Krishna Iyer, L.K.A.** *Anthropology of the Syrian Christians.* Ernakulam, 1926
- Kulke, Eckehard.** *The Parsees in India: A Minority as Agent of Social Change.* New Delhi und München, 1974
- Kurmankan.** *The Southists and Northists.* Alleppey, 1944

- Lilienfeld, Fairy von.** "Orthodoxe Kirchen", *TRE*, Bd. 25, Berlin, 1995, 423-464
- Lukose, Puthenkurakkal Uthup.** *The Ancient Songs of the Syrian Christians of Malabar*. Kottayam, 1910 (5. Aufl. 1980)
- Mackil, James.** "Impact of Knanites on Malabar Church". *Symposium on Knanites*, ed. Vellian, Jacob. Kottayam, 1986
- ders.** *In Defence of the Knanaya Community and Kottayam Diocese*. Kottayam, 1991
- ders.** *Apologia pro mea Communitatis. Apology for my Community*. Kottayam, 1991
- Mandelbaum, David G.** *Society in India*, 2 Vol.. Bombay, 1972
- Menacherry, George.** *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, Thrissur, Vol. I., 1982, Vol. II, 1973
- Mingana, A.** *Early Spread of Christianity in India*. Manchester, 1926
- Mundadan, A. Mathias.** *Sixteenth Century Traditions of the St. Thomas Christians*. Bangalore, 1970
- ders.** "What the Leadership of Thomas Cana (and the People who Possibly Came with him) Gave to the Early Christian Community in India". *Symposium on Knanites*, ed. Vellian, Jacob. Kottayam, 1986
- ders.** *History of Christianity in India, Vol. I.: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*. New Delhi, 1989
- Neill, Stephen F.B.A.** *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*. Cambridge, 1984
- Paret, Z.M.** "The Thomas Christian Copper Plates". *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, ed. Menacherry, George, Vol. II., 1973, 134-137
- Perumalil, H.C., Hambye, E.R., eds.** *Christianity in India*. Alleppy, 1972
- Philip, E.M.** *The Indian Church of St. Thomas*. Kottayam, 1907
- Philipose, A.** *The Apostolic Origin and Early History of the Syrian Church of Malabar*. London, 1904
- Ploeg, J.P. van der.** *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts*. Bangalore, 1983
- Podipara, Placidus.** "Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship". *Ostkirchliche Studien*, 8, Würzburg, 1959
- Polackal, Mathew.** *Knanaya Samudayam* (Malayalam). Kottayam, 1985
- Pullappally, P.M. John.** "The Social Observances of the Cnanites" (Malayalam). *Symposium on Knanites*, ed. Vellian, Jacob. Kottayam, 1986
- Puthiakunnel, Thomas.** "Jewish Colonies of India Paved the Way for St. Thomas". *The Malabar Church. Symposium in Honour of Rev. Placid Podipara*, ed. Vellian, Jacob. *Orientalia Christiana Analecta* 186. Rom, 1970.

Auch in: *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*, ed. Menacherry, George, Vol. II., 26f

**Rae, George Milne.** *The Syrian Church in India*. Edinburgh, 1892

**Rogers, Carl R.** *Therapeut und Klient*. München, 1977

**Schneemelcher, Wilhelm.** *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 1, 5. Aufl., Tübingen, 1987; Bd. 2, 5. Aufl., Tübingen, 1989

**Singer, Milton.** *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*. New Delhi, 1972

**ders., Cohn, Bernard**, eds. *Structure and Change in Indian Society*. Chicago, 1968

**Smith, Wilfred Cantwell.** "Comparative Religion: Whither - and Why?" *The History of Religions. Essays in Methodology*, eds. Kitagawa, Joseph, Eliade, Mircea. Chicago, 1959, 31-58

**Spiegelberg, Frederic.** *Die lebendigen Weltreligionen*. Frankfurt, 1977 (engl. Originalausg. New York, 1956)

**Spuler, Bertold**, ed. *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 8, Leiden/Köln, 1961

**Srinivas, M.N.** *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay, 1962

**ders.** *The Dominant Caste and Other Essays*. Überarbeitete Ausg., New Delhi, 1994

**Sundén, Hjalmar.** *Die Religion und die Rollen*. Berlin, 1966

**Swiderski, Richard M.** *The Blood Weddings: The Knanaya Christians of Kerala*. Madras, 1988

**ders.** "Northists and Southists: A Folklore of Kerala Christians". *Asian Folklore Studies*, Vol. 47 (1988), 73-92

**Thazhath, Andrews.** *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church*. Kottayam, 1987

**Thekkedath, Joseph.** *History of Christianity in India, Vol. II: From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century*. New Delhi, 1988

**Thenayan, Paul.** *The Missionary Consciousness of the St. Thomas Christians*. Cochin, 1982

**Thomas, Anthony Korah.** *The Christians of Kerala. A Brief Profile of All Major Churches*. Kottayam, 1993

**Thomas, P.J.** *Malayala Sahityavum Christianikalum (Malayalam)*. Kottayam, 1961 (1. Aufl. 1935)

**Thurston, Edgar.** *Castes and Tribes of Southern India*, 7 Vol.. Madras, 1909

**Tisserant, Eugene.** *Eastern Christianity in India*, Calcutta, 1957



- Vellian, Jacob.** *Symposium on Knanites. Conducted in Connection with the Platinum Jubilee Celebrations of the Diocese of Kottayam on 29th August 1986.* Kottayam, 1986
- ders., Crown, Veil, Cross. Marriage Rites.** Syrian Church Series, Vol. XV.. Poona, 1990
- ders., Vempenny, S.K., eds.** *Thanimayil* (Malayalam). Kottayam, 1991
- Vergehese, Paul.** *Die Syrischen Kirchen in Indien.* Die Kirchen der Welt, Bd. XIII.. Stuttgart, 1974
- Visvanathan, Susan.** *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba.* Madras, 1993
- Vorländer, Herwart,** ed. *Oral History. Mündlich erfragte Geschichte.* Göttingen, 1990
- Weil, Shalva.** "Symmetry between Christians and Jews in India. The Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala". *Indian Sociology*, Vol. 16, No. 2 (1982), 175-196
- Zacharia, Scaria.** "Social Customs of Kerala Christians as Reflected in the Decrees on Diamper Synod". *Christian Heritage of India*, ed. John, K.J.. Cochin, 1981, 83-98
- Zahner, R.C.** *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre.* Oxford, 1962