

Johann Wolfgang Goethe-Universität

Frankfurt am Main

Fachbereich Katholische Theologie

Entwicklungsarbeit bei Frauengruppen in Indien

**Empirische Untersuchung am Beispiel eines
Mikrokreditprogrammes und ihre Konsequenzen für den
christlichen Sendungsbegriff**

Inauguraldissertation

Zur Erlangung des akademischen Grades einer Doktorin der Philosophie

Astrid Schmieder

Fritz-Frey-Str. 6

69121 Heidelberg

E-Mail: schmieddt@web.de

August 2004

Danksagung

Diese Promotion entstand in Auseinandersetzung mit sehr unterschiedlichen Personen. An erster Stelle möchte ich in besonderer Weise Prof. Dr. Hans Kessler, Fachbereich katholische Theologie, Universität Frankfurt, danken. Er nahm mich, als Doktorandin an, als meine Ideen noch sehr roh waren und setzte den Diskurs mit mir fort, so daß aus meiner Idee ein tragfähiges Konzept sich entwickelte. Unter seiner Betreuung entstand die vorliegende Arbeit. In der Auswertung meiner Feldforschungsdaten erhielt ich eine intensive Betreuung von Frau Prof. Monika Treber, Fachbereich Soziologie, Fachhochschule Berlin. Frau Treber besprach ausführlich mit mir die Auswertung der von mir in Indien erhobenen Daten. Sie betreute den gesamten Teil B. Insbesondere schätzte ich ihre ihrer konstruktiven Kritik, die mich für den Fortgang der Arbeit motivierte.

In der Konzeptionsphase zu Beginn der Arbeit half mir Prof. Felix Wilfred, Christian Department, Universität Madras, Indien. Er betreute mich auch während meiner Feldforschung und der Pilotstudie in Tamil Nadu, Indien.

Für die Überarbeitung meiner Gliederung und die hilfreichen Tips möchte ich recht herzlich Markus Büker, Luzern, danken. Entscheidende Gespräche für den Fortgang der Promotion führte ich mit Dr. Georg Evers, Missio Aachen, Dr. Peter Rottländer und Dr. Ulrich Füsser, Misereor sowie Prof. Siegfried Wiedenhofer, Universität Frankfurt. Am Seminar für Ethnologie, Heidelberg, durfte ich in Vor-und Nachbereitung meiner Feldforschung an Vorlesungen und Seminaren bei Frau Prof. Nadjmambadi und ihrer Nachfolgerin Prof. Doris Dracklé, Prof. William Sax und Dr. Martin Gänzle teilnehmen.. Diese Personen waren stets Ansprechpartner für meine Arbeit und gaben mir wertvolle Hinweise.

Drei Jahre selbständig an einer Arbeit zu schreiben, verlangt ein enormes Durchhaltevermögen. In dieser Zeit haben viele Freunde und Bekannte mir zur Seite gestanden, bei denen ich mich hier ausdrücklich bedanken möchte für das Sharing und die aufbauenden Worte. Für das Korrekturlesen gilt mein Dank: Simone Schäfer, Giovanni Seccia, Giani Schuster, Christine Schmieder, Gisela Schmieder, Karl-Friedrich Schmieder, Eva Tiemann.

Des weiteren gilt mein Dank dem DAAD und insbesondere der Hanns-Seidel-Stiftung. Vom DAAD erhielt ich für die Feldforschung in Indien ein fünf-monatiges Stipendium. Anschließend wurde ich von der Hanns-Seidel-Stiftung zweieinhalb Jahre gefördert.

Diese Arbeit möchte ich meinen Eltern widmen, die mir ermöglicht haben zu studieren, die mich in der Promotion weiterhin unterstützten.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.....	1
Die leitenden Fragestellungen	1
Die Vorgehensweise	3
Bisherige Forschungsbeiträge.....	6

TEIL A

THEORETISCHE UNTERSUCHUNG VON CHRISTLICHER SENDUNG UND MISSIONSBEGRIFFEN

1 VERSTÄNDNISSE VON CHRISTLICHER SENDUNG (MISSION)..... 8

1.1 Christliche Sendung im größeren Zusammenhang	9
1.1.1 Der universale Heilswille Gottes	10
1.1.1.1 Das Heil ist ein Geschenk.....	10
1.1.1.2 Jesus Christus: die anbrechende Gottesherrschaft	11
1.1.1.3 Die Gottesherrschaft ist gegenwärtig und zukünftig.....	11
1.1.1.4 Heil ist ein ganzheitliches Geschehen.....	12
1.1.2 Die Kirche in der Welt von heute	12
1.1.2.1 Kirche als Zeichen und Werkzeug für das Heil und die Einheit.....	13
1.1.2.2 Universalität - Katholizität.....	14
1.1.2.3 Communio - Kennzeichen des Volkes Gottes	14
1.1.3 Mission als Charakteristikum der Kirche	15
1.1.3.1 Die christliche Sendung - eine der Aufgaben der Kirche.....	15
1.1.3.2 Kirche als Zeichen bedingt christliche Sendung	16
1.1.3.3 Kirche für die anderen	16
1.1.3.4 Kirche als partikuläre und universale Größe ist eine relationale Größe.....	17
1.1.3.5 Die Formen der Sendung - Zeugnis-geben	18
1.1.3.6 Die Verkündigung des Heils ist kein individualistisches Geschehen	19
1.1.3.7 Resümee.....	19
1.2 Die Wende im Verständnis von Mission (Sendung) im Zweiten Vatikanum und nachfolgenden kirchenamtlichen Dokumenten	21
1.2.1 Mission und das Zweite Vatikanum	21
1.2.1.1 Die Vorläufertheorien des Missionsverständnisses im Zweiten Vatikanum.....	22
1.2.1.2 Das Verständnis von Mission in den Konzilstexten.....	23
1.2.2 Mission in den nachkonziliaren Dokumenten.....	29
1.2.2.1 Überblick über missionsrelevante nachkonziliare Dokumente	29
1.2.2.2 Die geographische Sicht von Mission.....	37
1.2.2.3 Mission - eine Wesensaktivität der Kirche	41
1.2.2.4 Erstverkündigung als alleinige Bezeichnung für Mission?.....	42
1.2.2.5 Evangelisierung und Mission.....	44
1.2.2.6 Befreiung	47
1.2.2.7 Soziales Handeln.....	48
1.2.2.8 Mission und der kirchliche Absolutheitsanspruch	50
1.2.2.9 Mission und die nicht-christlichen Religionen	52

1.3	Die christliche Sendung und der Missionsbegriff heute.....	54
1.3.1	Christliche Sendung in Zeiten der Globalisierung und des Pluralismus	55
1.3.2	Christliche Sendung heute - weltweit	57
1.3.3	Modifikationen von Mission.....	59
1.3.3.1	Akkommodation	59
1.3.3.2	Inkulturation	60
1.3.3.3	Kontextuelle Theologie.....	62
1.3.3.4	Dialog	64
1.3.3.4.1	Formen des Dialogs	64
1.3.3.5	Konvivenz.....	65
1.4	Das Verständnis von christlicher Sendung in Indien	68
1.4.1	Missionsgeschichte in Indien.....	68
1.4.2	Neuere Missionswissenschaft in Indien.....	69
1.4.3	Die missionarische Haltung zu anderen Religionen	71
1.4.4	Konversion als Ziel der christlicher Sendung?	72
1.4.5	Missionarisches Handeln aus indischer Sicht	74
1.5	Entwicklungsarbeit und christliche Sendung	77
1.5.1	Der Begriff Entwicklung	77
1.5.1.1	Der Wandel im Verständnis von Entwicklung.....	78
1.5.1.2	Das "magische Fünfeck von Entwicklung".....	79
1.5.1.3	Angewandte Entwicklungsarbeit	81
1.5.1.4	Die Bedeutung der Frau in der Entwicklungsarbeit.....	82
1.5.2	Entwicklungsarbeit oder christliche Sendung?.....	83
1.6	Vorläufige Überlegungen für den Begriff der christlichen Sendung (Mission)	86
1.6.1	Diskussion des Missionsbegriffs nach Collet	86
1.6.2	Diskussion des Missionsbegriffs nach Rahner.....	88
1.6.3	Ein Vorverständnis von christlicher Sendung als Ausgangspunkt für die Feldforschung	90

TEIL B

EMPIRISCHE UNTERSUCHUNG EINES ENTWICKLUNGSHILFE-PROJEKTES

2	DAS FELDFORSCHUNGSOBJEKT	93
2.1	Inhalt des Projektes CRDS und Projektaufbau.....	93
2.1.1	CRDS - eingebunden in einen größeren Kontext.....	93
2.1.2	CRDS – die NRO vor Ort.....	95
2.1.2.1	Das Aufgabenfeld	95
2.1.2.2	Die Organisationsstruktur und die Mitarbeiter	96
2.1.2.3	Ziele von CRDS.....	97
2.2	Das untersuchte Dorf: Palliagaram	100
2.2.1	Die Lokalität von Palliagaram	100
2.2.2	Die Struktur des Dorfes	100
2.2.3	Soziale und ökonomische Aspekte	102
2.2.3.1	Die Dalits und ihre hierarchische Struktur im Dorf	102
2.2.3.2	Die sozial-politische Ordnung im Dorf.....	102
2.2.3.3	Die wirtschaftliche Situation der Dalits	104
2.2.3.4	Religiöse und kulturelle Aspekte	105
2.2.3.4.1	Kulturell-religiöse Orte	106
2.2.4	Die Situation der Frauen im Dorf	107

2.2.4.1	Frauen in Palliagaram	108
2.2.4.2	Der Alltag	109
2.3	Historisch bedingte Einwirkungen auf das Dorf Palliagaram.....	112
2.3.1	Die Geschichte der christlichen Entwicklungsarbeit im Dorf Palliagaram.....	112
2.3.2	Die Arbeit von CRDS im Dorf Palliagaram	118
2.3.3	Die Geschichte der Frauengruppen in Palliagaram.....	119
2.4	Exkurs: Dalits	123
2.4.1	Terminologie	123
2.4.2	Sozial	124
2.4.3	Politisch	127
3	METHODISCHE VORGEHENSWEISE	130
3.1	Qualitative Sozialforschung.....	130
3.2	Vorstellung der angewendeten Methoden.....	131
3.2.1	Grounded Theory.....	131
3.2.2	Teilnehmende Beobachtung	132
3.2.3	Die dokumentarische Methode der Interpretation	134
3.2.3.1	Auswahl der Informantinnen	135
3.2.3.2	Die Rolle als Forscherin	136
3.2.3.3	Form der Protokolle	137
3.3	Die Praxis der Feldforschung.....	139
3.3.1	Verlauf der Forschung	139
3.3.2	Die Auswahl des Projektes	140
3.4	Die Fragestellung und ihre Anwendung im Feld.....	142
4	AUSWERTUNG DER FELDFORSCHUNG	143
4.1	Gründung.....	143
4.1.1	Die Gründung von Frauengruppen im Dorf.....	143
4.1.1.1	Wie erfahren die Frauen von der Neugründung einer Frauengruppe.....	143
4.1.1.2	Die Frauengruppen breiten sich aus.....	146
4.1.1.3	Der Anstoß von außen führt zu weiteren Gruppengründungen	147
4.1.1.4	Zusammenfassung	148
4.1.2	Warum traten die Frauen der Gruppe bei?.....	148
4.1.2.1	Kollektive Handlungsweise	149
4.1.2.2	Kontaktmöglichkeit	149
4.1.2.3	Austauschforum.....	150
4.1.2.4	"Go out".....	151
4.1.2.5	Zusammenfassung	153
4.1.3	Lernerfahrungen der Frauen in der Gruppe	153
4.1.3.1	Reden in der Frauengruppe.....	153
4.1.3.2	Reden außerhalb der Frauengruppe	155
4.1.3.3	Zusammenfassung	156
4.2	Ein Zuverdienstprojekt.....	157
4.2.1	Die Herstellung von Alltagsgegenständen.....	157
4.2.1.1	Woher stammt die Idee des Zuverdienstprojektes?.....	157
4.2.1.2	Wie wurde die Idee realisiert?	159
4.2.1.3	Was bedeutet das Zuverdienstprojekt für die Frauen?	160
4.2.2	Wie nachhaltig ist das Zuverdienstprojekt?	161
4.2.2.1	Das Zuverdienstprojekt: ein Erfolg?	161
4.2.2.2	Die Möglichkeit eines Kredites für die Frauen	162
4.2.2.3	Fortsetzung des Zuverdienstprojektes?	164

4.2.3	Zusammenfassung	166
4.3	Alkoholgenuß im Dorf.....	168
4.3.1	Frauenberichte über den Alkoholkonsum der Männer.....	169
4.3.1.1	Die Frauen sind in Mitleidenschaft gezogen.....	169
4.3.1.2	Alkohol verhindert eine gute Schulbildung	171
4.3.1.3	Bewusstwerdung des Alkoholproblems	171
4.3.1.4	Gründe für den Alkoholmissbrauch der Männer	172
4.3.2	Die Auflehnung der Frauen und ihre Bedeutung	173
4.3.2.1	Gemeinsames Vorgehen gegen den Alkoholverkauf im Dorf	174
4.3.2.2	Entschlossenheit und Zerreißprobe für die Frauen	176
4.3.2.3	Die große Errungenschaft der Frauen	177
4.3.2.4	Die Frauen erfahren ihre Macht als Gruppe.....	178
4.3.3	Zusammenfassung	179
4.4	Sparen und Kreditaufnahme in der Frauengruppe	181
4.4.1	Sparen und Kredite - ein nachgeordnetes Gründungsmotiv?.....	181
4.4.1.1	Zusammenfassung	183
4.4.2	Sparen	184
4.4.2.1	Sparen ist etwas völlig Neues	185
4.4.2.2	Sparen muss gelernt sein.....	187
4.4.2.3	Wie wird gespart?	188
4.4.2.4	Zusammenfassung	190
4.4.3	Kredite	191
4.4.3.1	Erste Kleinkredite in der Frauengruppe	192
4.4.3.2	Eine Wende durch staatliche Kredite?	196
4.4.3.3	Rückzahlungen.....	202
4.4.3.4	Finanzunklarheiten?.....	206
4.4.4	Zusammenfassung	213
4.5	Die Schulbildung im Dorf	215
4.5.1	Die Schulbildung der Frauen	215
4.5.2	Die Schulbildung der Kinder	216
4.5.3	Wieviel lassen sich die Frauen die Schulbildung kosten?	219
4.5.4	Zusammenfassung	220
4.5.5	Direkte Einflüsse im Bildungssektor durch CRDS	220
4.6	Die sozialisierende Wirkung der Gruppe.....	223
4.6.1	Wer darf Gruppenmitglied werden?	223
4.6.2	Gruppenkonstellation.....	224
4.6.2.1	Auswirkungen der Gruppenkonstellation	226
4.6.2.2	CRDS unterstützt die Machtkonstellation.....	227
4.6.3	Funktionsträger in der Gruppe	228
4.6.3.1	Solidarität - ein kollektives Ziel	231
4.6.3.2	Ehrlichkeit - eine Normvorstellung.....	232
4.6.3.3	Ratschläge erteilen	233
4.6.3.4	Tabuisierung	234
4.6.4	Zusammenfassung	235
4.7	Die Entwicklungsorganisation CRDS aus der Sicht der Frauen.....	237
4.7.1	Betreuung der Frauengruppe vor Ort.....	237
4.7.1.1	Erwartung an den Gebietskoordinator	237
4.7.1.2	Erwartungen an CRDS.....	242
4.7.2	Weitere Begleitung durch das CRDS-Büro	244
4.7.3	Zusammenfassung	246

TEIL C

SYNTHESE: FOLGERUNGEN AUS DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG FÜR DEN SENDUNGSBEGRIFF

5	RÜCKFRAGEN VON DER PROJEKTANALYSE AN DEN MISSIONSBEGRIFF	248
5.1	Die Aussagen des Zweiten Vatikanum und das Projekt	248
5.1.1	Die Projektarbeit als Pilgerbewegung gemäß dem Zweiten Vatikanum.....	249
5.1.2	Missionsländer?	251
5.1.3	Mission als Aufgabe der Gesamtkirche	253
5.1.4	Zusammenfassung	254
5.2	Die Aussagen der nachkonziliaren Dokumente und das Projekt	257
5.2.1	Die geographische Sicht von Mission.....	257
5.2.2	Zeugnis-geben als Form von Mission.....	261
5.2.3	Erstverkündigung oder wann spricht man von Mission?.....	262
5.2.4	Evangelisierung und christliche Sendung.....	266
5.2.5	Befreiung: ein integraler Ansatz.....	267
5.2.6	Soziales Handeln beinhaltet eine missionarische Dimension und greift die Grundvollzüge der Kirche auf	268
5.2.7	Zusammenfassung	270
5.3	Der indische und westliche Missionsbegriff im Spiegel des Projektes	272
5.3.1	Der Projektkontext aus missionarischer Sicht	272
5.3.2	Mission oder Sozialarbeit?.....	274
5.3.2.1	Gelebter Dialog in der Sozialarbeit.....	276
5.3.3	Die Rezeption der Arbeit von CRDS durch die Dorffrauen	277
5.3.4	Zusammenfassung	278
5.4	Rückfragen vom Projekt an meinen Vorentwurf von christlicher Sendung.....	280
5.4.1	Wer betreibt Mission?.....	280
5.4.2	Bei welcher Zielgruppe spricht man von Mission?	283
5.4.3	Wie ist Mission abzugrenzen?	285
5.4.4	Was ist missionarische Tätigkeit?.....	288
5.4.4.1	Versuch einer Definition für den indischen Kontext	288
5.4.4.2	Missionarisches Handeln im Entwicklungsprojekt.....	288
5.4.4.3	Resümee zur missionarischen Tätigkeit.....	293
5.4.5	Zusammenfassung	295
5.5	Die Entwicklungsarbeit als Sonderfall der Missionstätigkeit.....	297
6	IMPLIKATIONEN UND KONSEQUENZEN FÜR DEN SENDUNGSBEGRIFF .	300
6.1	Konsequenzen für den Sendungsbegriff.....	300
6.1.1	Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch	300
6.1.2	Christliche Sendung an geographisch bestimmten Orten?.....	302
6.1.3	Bewusste oder unbewusste Mission.....	303
6.1.4	Plädoyer für die Bezeichnung äußere und innere Mission.....	303
6.1.5	Weitere Bezeichnungen für den Missionsbegriff.....	304
6.1.6	Die historische Belastung des Ausdrucks Mission	305
6.1.7	Die Frage nach einer Konversion zum Christentum.....	305

6.1.8	Der Absolutheitsanspruch als Problem.....	306
6.1.9	Die religiöse Dimension im Konflikt mit der sozialen und materiellen Dimension	307
6.1.10	Christliche Sozialarbeit und christliche Sendung	308
6.2	Ein Entwurf zum Verständnis von christlicher Sendung	310
ANHANG.....		315
Literaturverzeichnis.....		315
Abbildungsverzeichnis		328
Abkürzungsverzeichnis.....		329
	Kirchliche Dokumente.....	329
	Allgemein	329
Glossar		331
Vorstellung der Informantinnen.....		332
Lage des Dorfes Palliagaram.....		334

EINLEITUNG

Die leitenden Fragestellungen

Große Geldsummen werden jährlich von Christen für die Entwicklungshilfe in die Länder Asiens, Afrikas, Osteuropas und Lateinamerikas gespendet. Mit diesen Geldern unterstützen christliche Entwicklungshilfeinstitutionen nicht allein die Ortskirchen, sondern sie werden je nach Zielsetzung für Menschen in unterschiedlichen Notsituationen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit eingesetzt. Für einige christliche Hilfswerke ist dies ein umstrittenes Faktum. Einerseits müssen sie klären, inwiefern diese Hilfe als Mission zu bezeichnen ist. Andererseits müssen sie sich mit der Kritik auseinandersetzen, inwiefern es überhaupt gerechtfertigt ist, dass 'christliche Gelder' für 'nicht-christliche' Projekte Verwendung finden.¹

Dies führt den zu den Fragestellungen der vorliegenden Arbeit: In welchem Bezug stehen christliche Entwicklungshilfe und Mission? Eröffnen sich möglicherweise über die Hintertür der Entwicklungshilfe Wege für die Mission in nicht-christlichen Ländern? Ist dieser Weg durch die Hintertür gewollt? Ist er überhaupt theologisch sinnvoll? Welche Rückschlüsse lassen sich aus der Verhältnisbestimmung von Entwicklungshilfe und Mission für den theologisch verstandenen Sendungsbegriff ziehen?

Mit der Annäherung an diese Problembereiche wird die Verteilung der Gelder aus christlichen Quellen - worüber Unstimmigkeiten über die Zielsetzungen unter einzelnen Bischöfen vorherrschen - tangiert. Die Problematik besteht darin, ob man Entwicklungshilfe zugleich als Vollzug christlicher Sendung bezeichnen kann, ob also Entwicklungshilfe mit Mission gleichzusetzen ist, oder ob Entwicklungshilfe keinesfalls eine Realisierung christlicher Sendung beinhaltet, weil sie nur den Menschen im Blick hat, dem sie helfen und den sie unterstützen will. Das vorrangige Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, das Verhältnis von Mission und Entwicklungszusammenarbeit zu beleuchten und differenziert auszuarbeiten.

Die Komplexität des Themas offenbart sich ebenfalls in dem Heilsauftrag der Kirche, denn sie soll Zeichen und Werkzeug für das Reich Gottes sein und soll sich in besonderer Weise

¹ Einzelne Bischöfe der Ortskirchen Indiens zeigen sogar ein Unverständnis darüber, dass dieses Geld überhaupt Nicht-Christen zur Verfügung steht. In Gesprächen mit den Personen verschiedener Hilfswerke hörte ich wiederholt diese Meinung. Der Tenor der asiatischen Bischofskonferenz vertritt jedoch nicht diese Haltung, sondern spricht von der Pflicht, sich für alle Menschen einzusetzen. Vgl. Erklärung einer Gruppe von Theologen und Soziologen 2000.

den Armen, Ausgegrenzten und Unterdrückten zuwenden. Drei Komponenten sind hierfür bestimmend. Erstens gilt seit der Enzyklika *Populorum Progressio* für alle katholischen Christinnen und Christen, dass der Heilsauftrag nicht allein in Jenseitserwartungen, sondern konkret und in unserer Zeit seine Erfüllung sucht. Eine Form davon ist die Entwicklungshilfe.

"Versuche, beides in Einklang zu bringen, d.h. Mission und Entwicklungshilfe als zwei Seiten eines untrennbaren Vorgangs anzusehen, stammen aus jüngster Zeit. Sie gehen davon aus, dass Heilssorge nie bloße 'Seelsorge' sein kann, sondern Sorge um den einen und ganzen Menschen, um die eine und ganze Welt, um ihr Wohl- und Heilsein und um ihren Frieden und ihre Einheit ist. Es geht der Kirche letztlich um das 'Heil der Welt', das durchaus auch seine irdischen Dimensionen hat: Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden."²

Zweitens befindet sich der Missionsbegriff in einer Phase der Klärung und innerkirchlichen Reflexion. Sie dauert bis heute an und hat ihren Ursprung darin, dass der Missionsbegriff seit dem Zweiten Vatikanum aus einer geographischen Bestimmung herausgetreten und zu einem Anliegen der Weltkirche geworden ist. "Es ist geradezu auffällig, mit welchem 'missionarischen Bewusstsein' die Kirchen des Südens seit Beginn der siebziger Jahre gegenüber den Kirchen des Nordens auftreten und ein Jahrhunderte altes Interpretationsmonopol der christlichen Botschaft seitens westeuropäischer Kirchen zurückweisen."³

Drittens befindet sich der Missionsbegriff noch immer in einer Krise. Diese ist geprägt von dem imperialistischen Verhalten der Kirche in der Vergangenheit. Sie nährt sich heute u.a. durch kirchenamtliche Äußerungen mit exklusivistischen Tendenzen wie z.B. *Dominus Iesus*.

Mit der Beantwortung der Frage, welche Folgerungen sich für die christliche Sendung in der Welt aus der vorliegenden Untersuchung ziehen lassen, führen die Ergebnisse zu einer weiteren Klärung des Missionsbegriffs. Die Arbeit wird nicht das Ende der Krise von Mission einläuten können. Denn dies ist ein umfassender Prozess, der sich nicht allein in der Auseinandersetzung mit der Entwicklungsarbeit klärt. Die Auseinandersetzung mit dem Thema Mission auf dem Gebiet der Entwicklungsarbeit ist einerseits aktuell, und andererseits greift sie eines der großen Felder, die Sozialarbeit, auf. So will die Arbeit dazu beitragen, dass die Missionswissenschaft auf dem 'Klärungsweg' für eine Neudefinition von christlicher Sendung voranschreitet.

² Grüner 1971, 12.

³ Collet 2002, 232, siehe auch Collet 1999.

In besonderer Weise scheint Asien und speziell Indien geeignet zu sein, um den Fragestellungen nachzugehen. In den Vorarbeiten zur Asiensynode im Jahr 2000 stellte sich ein ähnliches Problem: "The preparatory paper for the Asian Synod (the Lineamenta), prepared in Rome and sent to all the Asian Bishops Conferences, had as its title 'Jesus Christ as the one and only Saviour'. This should obviously be understood as a call to the Asian churches to commit themselves more to the task of propagating the faith and engage in missionary acridity."⁴

Asien scheint auch der Ort zu sein, wo sich die Frage nach Mission am ausgeprägtesten stellt. Der Grund hierfür findet sich im multireligiösen Kontext, der neue Aspekte in die Diskussion um den Missionsbegriff einbringt. Der Umgang mit dem religiösen Pluralismus ist eine der schwierigsten Aufgaben. Deshalb scheint gerade das multireligiöse Indien für die Fragestellung, was unter christlicher Entwicklungsarbeit und Mission bzw. christlicher Sendung zu verstehen ist, ein geeigneter Ausgangspunkt dieser Arbeit zu sein.

Die Vorgehensweise

Die Neuartigkeit der vorliegenden Arbeit liegt darin, dass sie die Antworten auf die Fragestellungen in einer empirischen Forschung sucht. Dies bedingt eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Sendungsbegriff und fordert im Anschluss an die empirische Untersuchung eine Aufarbeitung der empirischen Ergebnisse in Auseinandersetzung mit dem derzeitigen Sendungsbegriff. Deswegen gliedert sich die Arbeit in ihrem Aufbau in drei Teile.

Teil A der Arbeit setzt an dem markanten Wendepunkt des Zweiten Vatikanums an. Die seitdem erschienenen kirchenamtlichen Verlautbarungen sowie die neuere Missionswissenschaft sollen hinsichtlich ihres Verständnisses von christlicher Sendung näher beleuchtet werden. Die Arbeit hat nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, vielmehr werden chronologisch die maßgeblichen Entwicklungsstränge aufgezeigt. Eine umfassende Arbeit allein zum Sendungs-/Missionsbegriff wäre die Aufgabe einer separaten Veröffentlichung. Diese steht meines Wissens bisher leider noch aus.⁵ Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf einige wichtige Autoren der Missionswissenschaft, um den Stand der derzeitigen Forschung zum Missions-/Sendungsbegriff darzulegen.

⁴ Evers 1999, 237. Das Zitat führt im weiteren an: "At the same time the Lineamenta expressed the fear among members to the Roman Curia that the Asian Churches were too much engaged in interreligious dialog and thereby in danger of lapsing into a kind of religious relativism."

⁵ Eine interessante Arbeit zur Mission in Deutschland, jedoch ohne eine empirische Forschung, liegt vor von: Üffing 1994. Sie untersucht nicht die christliche Entwicklungsarbeit, sondern wird dem kontextuellen Ansatz von Mission gerecht, indem sie der Frage nach dem Missionsverständnis in der Bundesrepublik nachgeht.

Teil B der Arbeit will dem praktischen und kontextgebundenen Ansatz der Kirchen des Südens entsprechen. "Im methodischen Zugang, wie heute eine Theologie der Mission erarbeitet wird, zeichnet sich deshalb auch ein beachtlicher Unterschied zu den lehramtlichen Dokumenten ab. Nicht nur wird an Stelle überlieferter theologischer Dokumente oder fester Begriffe eine Vielfalt kontextuell bedingter Erfahrungen zum Ausgangspunkt christlicher Glaubensreflexion gemacht, sondern auch auf eine dadurch bedingte Pluralität in dem, was Theologie der Mission heißt, insistiert."⁶

Der Missionsbegriff ist, insbesondere in westlichen Ländern, in der Theologie theoretisch, eventuell noch mit Praxisbezug, jedoch nicht aus der Empirie kommend, häufig diskutiert worden. Neu ist die Frage, in welchem Bezug die konkrete christliche Entwicklungsarbeit zu Mission steht. Deswegen wird in Teil B die Fragestellung von der Empirie her beantwortet. Ein geeignetes Projekt für die Feldforschung wurde in Indien gesucht, um vor Ort diesen Fragestellungen nachzugehen.

Mit dieser Vorgehensweise wird insofern ein eigener Weg beschritten, als die Arbeit ein methodisch reflektiertes cross-checking vornimmt. Es wird einerseits die Theorie von christlicher Sendung untersucht und andererseits aus der Praxis heraus eine Theorie von christlicher Sendung generiert. Ein cross-checking findet insofern statt, weil anhand der empirischen Ergebnisse in Teil C Rückfragen an die Theorie des Sendungsbegriffs gestellt werden. Dies soll nochmals konkreter anhand der Abbildung 1 erläutert werden.

⁶ Collet 2002, 231.

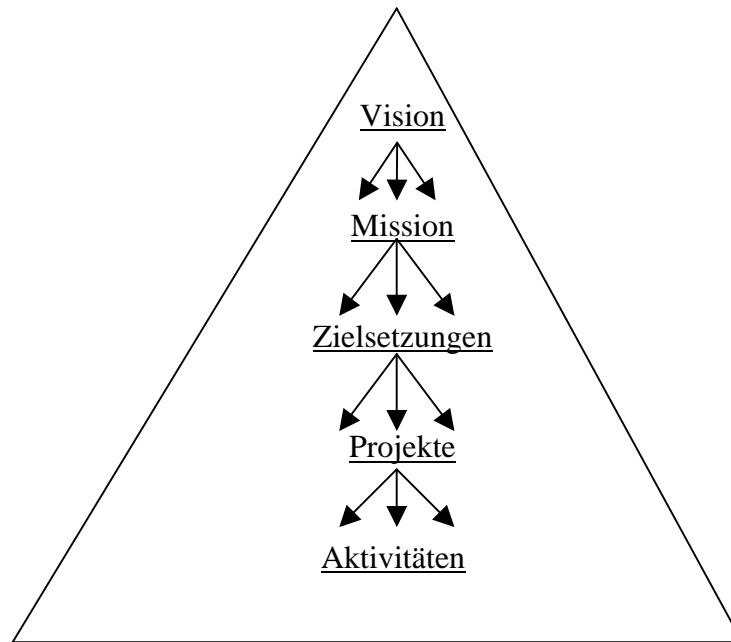


Abb. 1: Der Weg von einer Vision zu den Aktivitäten

Üblicherweise wird von einer Vision ausgegangen, der normalerweise eine Mission (je nach Kontext auch mehrere) folgt. Von der Mission gehen verschiedene Zielsetzungen aus, die in Projekten realisiert und dann in Aktivitäten umgesetzt werden. Die Abbildung 1 verdeutlicht diese Vorgehensweise. Es wird also von der Spitze zur Basis hin gearbeitet. Die dreifachen Pfeile deuten an, dass es sich jeweils um mehrere Zielsetzungen, Projekte, Aktivitäten handeln kann.

Für den Sendungsbegriff hieße dies, die Vision ist die Gottesherrschaft⁷ auf Erden im christlichen Sinn, also eine Herrschaft der Liebe. Die Mission steht für die sichtbare größtmögliche Annäherung an die Herrschaft der Liebe unter den Menschen. Dieser obliegt die Aufgabe⁸ (Zielsetzungen) der Verkündigung der Frohen Botschaft. Das Projekt ist die Umsetzung der Ziele. In der vorliegenden Arbeit steht dafür das untersuchte Projekt der christlichen Entwicklungsarbeit. Bei den Aktivitäten handelt es sich um die konkreten

⁷ Die Autorin ist sich der Schwierigkeit, welche die feministische Theologie mit diesem Begriff haben muss, durchaus bewusst. Dennoch verwendet sie in der Arbeit diesen Ausdruck, der ein Synonym ist für Reich Gottes. Dazu Kessler 1992, 267: "Insofern ist die Übersetzung 'Herrschaft Gottes zu bevorzugen (freilich ohne autoritär-repressive Beimischung; Gottes Herrsein ist gerade herrschaftskritisch und befreiend...) Die ebenfalls gebräuchliche Übersetzung 'Reich Gottes' hat darin ihr Recht, dass das eschatologische Herrwerden Gottes eine Sphäre der Gerechtigkeit und des Friedens schafft."

⁸ Die Zielsetzung in diesem Fall gibt sich die Kirche nicht selbst, sondern sie liegt in der Natur der Herrschaft der Liebe, die sich verströmen will. Vgl. dazu Kapitel 1.1 "Christliche Sendung im größeren Zusammenhang".

Tätigkeiten und Impulse, die von Entwicklungshilfeeinrichtungen ausgehen. Die vorliegende Arbeit verfolgt diesen Weg allerdings in umgekehrter Weise. Sie beginnt an der Basis, der Praxis vor Ort, indem sie die Aktivitäten eines Entwicklungshilfeeinstituts untersucht und daraufhin überprüft, ob diese Aktivitäten als christliche Mission zu bezeichnen sind, ob also missionarisches Handeln in der Entwicklungsarbeit stattfindet. Sie folgt dem Weg daher von den Aktivitäten her. Entwicklungsarbeit wird nicht von vornherein mit christlicher Sendung in Verbindung gebracht, sondern es soll untersucht werden, ob und inwiefern diese eine missionarische Dimension beinhaltet. Mit anderen Worten: Inwiefern wird in Entwicklungsarbeit eine Annäherung an die Herrschaft der Liebe unter den Menschen erreicht?

Bisherige Forschungsbeiträge

Der Bericht über den Stand der heutigen Forschung kann kurz gehalten werden, weil in Teil A die Entwicklung des Missionsbegriffs aufgezeigt und in Teil B die Auswahl der Methode diskutiert wird. Es soll an dieser Stelle deshalb genügen, auf die verwendeten Forschungsbeiträge hinzuweisen und z.T. die Autoren vorzustellen.

Die Auseinandersetzung mit dem Missionsbegriff setzt an bei a) den Vorläufertheorien des Zweiten Vatikanums zu Mission, dem Missionsdekret *Ad Gentes* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-65) und den für den Missionsbegriff relevanten nachkonziliaren kirchenamtlichen Dokumenten bis zum Dokument *Dominus Iesus* von 2000. Die Wahl für den zeitlichen Beginn der Untersuchung gründet auf der großen Neuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils: Mission wird als eine Wesensaktivität der Kirche verstanden. Um diesen Schritt nachzuvollziehen, ist es sinnvoll, die vorangegangenen Überlegungen der Missionswissenschaft zu kennen. Das veränderte Missionsverständnis des Zweiten Vatikanums ließ einige Fragen offen. Sie werden indirekt in nachkonziliaren kirchenamtlichen Dokumenten, meist zur Soziallehre, gestreift und direkt in der Enzyklika *Redemptoris Missio* von 1990 behandelt.

Für die Auseinandersetzung mit dem Missionsbegriff beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit b) der neueren Missionswissenschaft im europäisch-westlichen Bereich. Die Arbeit setzt sich erstens mit der Definition des Missionsbegriffs von Karl Rahner⁹ auseinander. Rahner wurde deswegen ausgewählt, weil er von seinem anthropologischen Ansatz her und als Konzilstheologe als einer der ersten eine neue Definition von Mission wagte. Mit dieser setzte sich Amstutz¹⁰ auseinander. Für die Diskussion dieser Definition

⁹ Vgl. Rahner 1966b, 43-66.

¹⁰ Vgl. Amstutz 1972.

werden weitere Missionstheologen herangezogen wie Rütli, Schütte und Evers. Als zweite Definition wird die von Giancarlo Collet in seiner Habilitationsschrift¹¹ zugrunde gelegten herangezogen. Collet ist gegenwärtig einer der bekanntesten Missionstheologen im deutschsprachigen Raum. Er lehrt Missionswissenschaft an der Universität Münster. In der neueren Literatur der Missionswissenschaft greift die Autorin somit auf zwei grundlegende und umfassende Definitionen für Mission zurück. Die Begrifflichkeit des Missionsbegriffs ist komplex und kaum in einer alles umfassende Definition gerecht zu werden. Deshalb beschränken sich Autoren in ihren Ausführungen häufig auf einen Teilbereich der Mission. In der Auseinandersetzung mit der neueren Missionswissenschaft kommen auch c) indische Theologen zur Sprache wie Felix Wilfred, Professor am Department of Christian Studies der staatlichen Universität Madras, Indien. Er hat u.a. die vorliegende Arbeit mit betreut. Weitere indische Theologen, die sich mit dem Missionsbegriff befasst haben, sind Josef Mattam, Duraisamy Amalorpavadass, Daniel Jeyaraj, George Soares-Prabhu, Augustine Kanjamal und Jacob Kavunkal - um nur einige der wichtigsten zu nennen.

Eine knappe Hinführung zur Zugangs- und Arbeitsweise soll einen Überblick über die verwendeten Methoden für die empirische Untersuchung geben. Leitend für die Feldforschung war die Methode der Grounded Theory, weil diese, wie es das Ziel der Arbeit ist, aus der Feldforschung heraus eine Theorie entwickelt und nicht wie andere Feldforschungsmethoden von zuvor aufgestellten Hypothesen und Theorien ausgeht. Die spätere Auswertung und Interpretation des Datenmaterials lehnt sich an die Methode der Rekonstruktiven Sozialforschung an. Diese dokumentarische Methode wurde von Ralf Bohnsack weiterentwickelt. Sie wurde deswegen ausgewählt, weil sie die Grounded Theory aufgreift und sie dadurch eine tiefgehende Interpretation des vorliegenden Datenmaterials ermöglicht. Die Auswahl und die verwendeten Methoden werden im Kapitel von Teil B ausführlich vorgestellt.

¹¹ Vgl. Collet 1984.

TEIL A

THEORETISCHE UNTERSUCHUNG VON CHRISTLICHER SENDUNG UND MISSIONSBEGRIFFEN

1 Verständnisse von christlicher Sendung (Mission)

Der Begriff Mission ist ein vielfältig belegter Begriff. Er wird in unterschiedlichen Bereichen verwendet, nicht nur in der Theologie.

Deswegen erfolgt vorausgehend in Kapitel 1.1 "Christliche Sendung im größeren Zusammenhang" eine Klärung der für das Missionsverständnis grundlegenden Begriffe: Heil, Kirche und Mission sowie deren Bezug zueinander.

Daran schließt sich in Kapitel 1.2 "Die Wende im Verständnis von Mission (Sendung) im Zweiten Vatikanum und nachfolgenden kirchenamtlichen Dokumenten" der Missionsbegriff im Zweiten Vatikanum und den nachfolgenden kirchenamtlichen Verlautbarungen an. Das Zweite Vatikanum (1962-1965) brachte eine einschneidende Veränderung für den Missionsbegriff, die an dieser Stelle diskutiert wird. Selbst nachdem Mission im Zweiten Vatikanum theologisch eine Neudefinition erhalten hatte, stellt sich weiterhin die Frage nach der Umsetzung und Auswirkung für die missionarische Aktivität. Ansätze hierfür weisen die nachkonziliaren Dokumente auf. Inwiefern sie den Missionsbegriff ergänzen bzw. entfalten, ist ebenfalls Gegenstand des zweiten Kapitels.

Die Neuansätze des Zweiten Vatikanums zum Missionsbegriff sind in der breiten Bevölkerung jedoch kaum bekannt. Mission ist zudem in der Theologie stark von der Vergangenheit belastet. Auch in der theologischen Wissenschaft ist eine Kritik der Mission erheblich erschwert, weil einerseits jeder ein anderes Missionsverständnis einbringt, andererseits aber davon ausgeht, dass der Begriff Mission an sich klar definiert sei.¹² Der Grund könnte in dem allgemein zu wenig reflektierten missionarischen Handeln liegen. Das Kapitel 1.3 "Die christliche Sendung und der Missionsbegriff heute" soll den aktuellen Stand der Forschung aufgreifen, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Der historisch belastete Missionsbegriff wird besonders in Indien als problematisch angesehen. Zum einen wird die indische Theologie explizit in den vatikanischen

¹² Vgl. Collet 1984.

Verlautbarungen kritisiert und angemahnt. Zum anderen reagiert der indische Staat sehr sensibel auf kirchenamtliche Verlautbarungen. Verschiedene Schreiben des Vatikans riefen heftige Gegenreaktionen in Indien hervor. Deshalb bietet es sich an, ein christliches Entwicklungsprojekt in Indien als Gegenstand dieser Untersuchung auszuwählen. Das spezifisch indische Verständnis von christlicher Sendung wird im nachfolgenden Kapitel 1.4 "Das Verständnis von christlicher Sendung in Indien" besprochen.

Da die nachfolgend empirische Forschung ein Entwicklungsprojekt untersucht, wird im Kapitel 1.5 "Entwicklungsarbeit und christliche Sendung" deren Relation zueinander kurz dargelegt. Ist Entwicklungshilfe mit christlicher Sendung gleichzuschalten, bauen sie aufeinander auf oder sind sie zwei getrennte Bereiche?

Basierend auf den dargelegten Theorien von christlicher Sendung wird abschließend im Kapitel 1.6 "Vorläufige Überlegungen für den Begriff der christlichen Sendung (Mission)" angeschlossen. Darin kommen zwei Theorien der herausragenden Theologen und Missionswissenschaftler Karl Rahner und Giancarlo Collet, zur Sprache. Das Kapitel schließt mit der Darstellung des theoretischen Ausgangspunktes, mit dem die Autorin in die Feldforschung einstieg. Damit wird transparent, zu welchen Veränderungen und Neuerungen die empirische Untersuchung für den Sendungsbegriff führt.

1.1 Christliche Sendung im größeren Zusammenhang

Im Vorgriff auf Aspekte von christlicher Sendung, die in den nachfolgenden Ausführungen entfaltet werden, ist an dieser Stelle eine grundlegende Betrachtung über die Zusammenhänge von drei elementaren Punkten von Nöten. Erstens: Was bedeutet es, vom universalen Heilswillen Gottes zu sprechen? Zweitens: Wie ist die Kirche in diesem Zusammenhang zu sehen? Welche Rolle kommt ihr zu? Drittens: Wie ist die christliche Sendung auf dem Hintergrund dieser Größen zu verstehen.

Mission /Sendung im christlichen Verständnis kann man nicht verstehen, wenn man sie nicht in diesem Zusammenhang von Heil und Kirche einbettet. Diese Einbettung soll im Vorgriff auf das später zu Entfaltende geschehen.

Bevor diese Fragen beantwortet werden können, ist es notwendig die Verwendung der Begriffe christliche Sendung und Mission zu klären. Beide Begriffe stehen sich sehr nahe. Sendung assoziiert die göttliche Sendung des Sohnes durch den Vater und des Geistes durch den Vater und den Sohn. Die Sendung geht aus dem innertrinitarischen Geschehen hervor. So wie der Vater den Sohn in die Welt sendet, so sind prinzipiell alle Christen in die Welt gesandt, um die Liebe Gottes zu verbreiten. Die christliche Sendung findet in dieser Bewegung ihren Ursprung. Sie ist zum einen Wesensbeschreibung für das Tun der

Kirche. Zum anderen bezeichnet christliche Sendung einen Auftrag der Kirche, der sich in konkretem Handeln äußert. Mission beinhaltet ebenfalls diese Assoziation. Ihr Ursprung beruht auf dem Auftrag Jesu an seine Jünger, welcher von der Kirche weitergeführt wird. Der Begriff Mission betont also den Auftrag zum Verkünden, hingegen leitet der Begriff christliche Sendung zur die Bewegung hervorruhenden Liebe Gottes hin. Der Auftrag ist jedoch von dem konkreten Handeln der Kirche, nämlich der Missionstätigkeit, in seinen verschiedenen Formen, zu unterscheiden. "Die Sendung der Kirche ist Grund für ihre Missionen."¹³ Die beiden Begriffe christliche Sendung und Mission werden also nahezu synonym verwendet.

1.1.1 Der universale Heilswille Gottes

Die christliche Vision von der Welt spricht von einem allumfassenden, die ganze Schöpfung betreffenden Heilswillen Gottes. "Heil meint im christlichen Verständnis die unüberbietbare Erfüllung des Menschseins durch die Hineinnahme des Menschen in das Leben Gottes, wodurch das Geschöpf Anteil an der unvergänglichen göttlichen Lebensfülle erhält."¹⁴ Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen und will die Vollendung seiner Schöpfung. Diese Vollendung sehen Christen in dem Kommen des Reiches Gottes, in der Herrschaft Gottes, im König-sein Gottes. Die Herrschaft Gottes ist der Inbegriff des Heils, ist die Zuwendung Gottes zu den Menschen. Herrschaft meint keine Macht- und Gewaltausübung, denn das widerspricht dem Wesen der Liebe. Die Liebe ist geradezu das Gegenteil von Gewalt und Macht. Die Herrschaft Gottes ist eine Herrschaft der Liebe, eine befreiende Vision, die zu Gerechtigkeit, Friede und Einheit unter den Menschen führt.

1.1.1.1 Das Heil ist ein Geschenk

Der Mensch kann das Heil, nämlich das Kommen der Herrschaft Gottes, nicht durch eigene Aktivitäten erwirken. Sie gründet vielmehr auf der Aktivität Gottes selber. Die Herrschaft Gottes ist "ein dynamischer Begriff, der eine Aktivität und Aktion Gottes selber meint: Gottes König- bzw. Herr-werden oder -sein, das (im Gegensatz zu aller sonstigen Herrschaft) das ersehnte, nie erfüllte Königsideal der Gerechtigkeit und des Friedens verwirklicht."¹⁵ Sie ist eine Zuwendung Gottes zum Menschen und der Mensch kann sie nur annehmen, sie sich schenken lassen. Das Heil ist für den Menschen also nicht von seiner Leistung abhängig. Es ist ein Geschenk und wird voraussetzungslos jedem

¹³ Collet 1984, 109.

¹⁴ Knapp 1995, 1262.

¹⁵ Kessler 1992, 267. "Die ebenfalls gebräuchliche Übersetzung 'Reich Gottes' hat darin ihr Recht, dass das eschatologische Herrwerden Gottes eine Sphäre der Gerechtigkeit und des Friedens schafft."

Menschen angeboten. Von diesem Heil ist kein Mensch ausgeschlossen, denn Gott möchte seine Schöpfung zum Heil führen. Daher ist sie universal, also ein für alle Menschen uneingeschränktes Angebot, "zu leben aus unbedingtem Angenommen-sein (unabhängig von Schuld und Leistung), befreit von der tiefsitzenden Angst um sich selbst, befreit zur Selbstannahme und zur Annahme des andern über alle Trennung und Feindschaft hinweg."¹⁶

Christen sind sich der Zuwendung Gottes gewiss. Sie wissen sich von Gott vorbehaltlos und von Anfang an geliebt. Von diesem Heilswissen kann der Mensch sich befreien lassen, denn die Liebe wirkt befreiend, weil sie den ganzen Menschen in seinem Menschsein annimmt.

1.1.1.2 Jesus Christus: die anbrechende Gottesherrschaft

Der Heilswille Gottes aktualisiert sich in seiner Weltzuwendung, die ihren Höhepunkt in der Sendung und Menschwerdung Jesu findet. An die Person und das Wirken von Jesus Christus ist die Herrschaft Gottes unmittelbar gebunden. Sie ist das Zentralthema des gesamten Auftretens Jesu: die heilvolle und dem Menschen nahe gekommene Gottesherrschaft, nämlich die Herrschaft der Liebe, welche Vergebung und das Angenommen-sein des Menschen von Gott aussagt.¹⁷ Dem Menschen wird gerade durch dieses Entgegenkommen und das Wissen um sein Geliebt-sein ermöglicht, sich zu verändern, im Mensch-werden zu wachsen, d.h. sein Leben von der Güte und Liebe Gottes durchdringen zu lassen. Die Liebe Gottes befreit ihn und leitet ihn zu einem Prozess, der bei jedem anders verlaufen kann. Im Streben nach einem gelingenden Mensch-sein kann der Mensch frei werden und deshalb auch andere Menschen in Liebe annehmen und selbst diese Liebe und Güte im Miteinander leben.

1.1.1.3 Die Gottesherrschaft ist gegenwärtig und zukünftig

Jesus gibt in seinem Handeln nicht nur ein Vorzeichen der zukünftigen Gottesherrschaft, er bezeugt nicht nur die Gottesherrschaft, sondern er selbst ist das *Ereignis* der nun angebrochenen Gottesherrschaft. Diese Gottesherrschaft hat also eine gegenwärtige und eine zukünftige Dimension. Gegenwärtig ist sie insofern, als sie mit der Menschwerdung Jesu angebrochen ist. Anfanghaft wird sie in Jesus sichtbar durch seine heilenden Handlungen, durch seine Zuwendung zu den Armen und Elenden und in seinen befreienden Worten. Zukünftig ist sie, weil sie dem Menschen die durch Jesus eröffnete

¹⁶ Kessler 1992, 271.

¹⁷ Diese Vergebung steht vor dem Handeln des Menschen, d.h. sie steht auch vor der Umkehr des Menschen zu Gott. Der Mensch kann sich von Gott von Anfang an und bedingungslos geliebt wissen. Vgl. Kessler 1992, 268f.

absolute Zukunft, das endgültige Heil, aufzeigt.¹⁸ Die Herrschaft der Liebe Gottes ist also als ein prozesshaftes, sich entfaltendes Geschehen zu begreifen. Sie ist eine transzendente und eschatologische Wirklichkeit und zugleich innergeschichtlich gegenwärtig. Jesus lebte in seinen Taten die Gottesherrschaft, sowohl im gegenwärtigen als auch im eschatologischen Sinne, d.h. auf die Vollendung der Schöpfung hin gesehen. Ihr ordnet er alles andere nach und unter. Diese Gottesherrschaft kann gegenwärtig immer dort wirksam werden, wo Menschen das Evangelium, die Botschaft von der Nähe Gottes, annehmen.

1.1.1.4 Heil ist ein ganzheitliches Geschehen

Der Heilswille Gottes ist kein Abstraktum. Er ist in Jesu Wirken sichtbar geworden. Jesus spricht nicht nur vom Heil in Worten, sondern zeigt es auf in Taten. Die von ihm verkündete Gottesherrschaft schließt die materielle Seite, z.B. Gesundheit und materielle Nöte, und soziale Seite, z.B. Ausgegrenzt-sein und Einswerdung, mit ein.

Die Herrschaft Gottes versteht sich "nicht nur in Gestalt eines Zeichens, das auf etwas anderes verweist, sondern real in einer mit den verschiedenen Dimensionen des Menschseins vermittelten Gestalt, indem es sich in diesen einen Selbstaussdruck (Realsymbol) verschafft, z.B. als unbedingtes Angenommensein oder als vorbehaltlose Offenheit von Menschen füreinander. Das Heil Gottes bezieht also die gesamte Wirklichkeit des Menschen mit ein, die seelisch-innerliche ebenso wie die sozialgesellschaftliche oder leiblich-materielle."¹⁹

Zusammenfassend heißt dies: Weil Gott die Welt liebt, will er ihre Vollendung und will daher, dass sein Heilswille um sich greift und mehr und mehr Raum gewinnt. Das Wesen der Liebe besteht ja gerade darin, dass sie sich verströmen und ankommen will. Zwei Ziele dieses Prozesses und dieser Dynamik des Reiches Gottes lassen sich deswegen nennen: Erstens die Annahme des göttlichen Geschenks des Heiles, der Liebe, und zweitens die Mitschöpfung und Fortschreibung der Heilsgeschichte durch menschliche Gestaltungskraft.²⁰ Dies führt zur Herrschaft Gottes, zur Einheit der Menschen mit Gott und untereinander.

1.1.2 Die Kirche in der Welt von heute

Gottes Schöpfung ist auf die Vollendung hin, die Herrschaft der Liebe Gottes, ausgerichtet. "Der Gott der biblischen Offenbarung will allen Menschen und der ganzen Schöpfung

¹⁸ Vgl. Gnllka 1995, 1261.

¹⁹ Knapp 1995, 1263; vgl. Greshake 1983.

²⁰ Vgl. Spindel 1995b, 1264.

seine heilbringende Gnade schenken."²¹ In dem Heilswillen Gottes kommt der Kirche eine vermittelnde Rolle zu. Es ist ihre Aufgabe und Sendung, der Herrschaft Gottes unter den Menschen zu mehr Wirklichkeit zu verhelfen.

1.1.2.1 Kirche als Zeichen und Werkzeug für das Heil und die Einheit

Die Kirche ist das in Christus alle Menschen umfassende Zeichen und Werkzeug des Heils der Welt (LG 1). Damit kommt die sakramentale Wirklichkeit der Kirche, ihre Funktion als Heilszeichen in der Welt, zum Ausdruck: Erstens als universales sacramentum salutis.²² Ein universales Sakrament des Heils ist die Kirche insofern, als sie für das erschienene und noch nicht vollendete Heil in der Welt, also für das schon gegenwärtige Reich Gottes steht (LG 3). Zweitens ist die Kirche sacramentum unitatis²³: ein Sakrament der Einheit.²⁴ Die Kirche ist von Gott in Christus als das Sakrament (für den Prozess) der Einheit eingesetzt, als Zeichen und Werkzeug. Dabei reflektiert sie ihr Selbstverständnis auf dem Hintergrund der zunehmenden Einswerdung der Menschheit. "Die Kirche versteht sich sehr bewusst vom letzten *Ziel der Schöpfung* her, an dem sich der universale Heilswille des Vaters und Schöpfers aller Welt endgültig erfüllt.... Erst dann, wenn die Einsammlung der ganzen dazu bereiten Menschheit zur Einheit mit Gott und untereinander geglückt ist, hat auch die Kirche ihr Ziel erreicht, kann sie im vollen Sinn 'ecclesia universalis', eben 'Universalkirche' genannt werden."²⁵ Diese Einheit ist zunächst ein soziologisches Phänomen. Sie äußert sich in der Gemeinschaft der Menschen in der Welt, die (gerade in einer zunehmend globalisierenden Welt) sich nach Gemeinschaft in Harmonie, Gerechtigkeit und Frieden sehnen. Die Einswerdung wird theologisiert²⁶ als Zeichen der Zeit, als Hinweis auf die intendierte Einheit der Menschen mit Gott und untereinander. Die Kirche sieht ihre Aufgabe darin, auf diese Einheit hin zu wirken, damit die Menschen zu einer heilvollen Einheit, zu einem Volk Gottes werden, in der die Nähe Gottes spürbar wird. Die sakramentale Auffassung von Kirchenzugehörigkeit führt dazu, dass die Kirche "nicht mehr als eine einheitliche und unteilbare Größe erscheint, sondern als eine 'komplexe Wirklichkeit' ..., deren vielfältige, sichtbare Elemente es auch außerhalb der Fülle des Grundsakramentes geben kann, wodurch stufenweise die Kirche gegenwärtig und

²¹ Dörr 1995, 1355.

²² Vgl. LG 48, 59; AG 1,5.

²³ Vgl. LG 1, 9; SC 26.

²⁴ Auch wenn Einheit und Heil dasselbe zum Ausdruck bringen sollen, so wird doch der Akzent unterschiedlich gesetzt.

²⁵ Kehl 1992, 91.

²⁶ Vgl. Boff 1972, 278.

wirksam gemacht wird. Die Kirche reicht bis dorthin, wohin der Mensch reicht."²⁷ Deshalb kann die Kirche von sich als Volk Gottes sprechen.

1.1.2.2 Universalität - Katholizität

Das Volk-Gottes-Verständnis der Kirche bedingt ein Verständnis von Kirche, das über die institutionelle Kirche hinausgeht. Kirche als Zeichen und Werkzeug Gottes versteht sich als eine funktionale Größe. Sie will Kirche für die Welt sein, ein universales Zeichen des Heils, das für die ganze Welt und für alle Zeiten von Gott errichtet ist.

Von der Heilsgeschichte Gottes ist kein Mensch ausgeschlossen. Jedoch nur eine Minderheit gehört der heilsvermittelnden römisch-katholischen Kirche an.²⁸ Die sakramentale Auffassung der Kirche greift dieses auf in den vier Wesenseigenschaften²⁹, von denen für den Kontext von Mission die Katholizität von besonderer Bedeutung ist. "Die Katholizität der Kirche besagt 1.) Sendung zu allen Menschen, zu allen Völkern, Kulturen, Rassen und Klassen, 2.) Universalität hinsichtlich Raum und Zeit und 3.) Besitz der Fülle der Heilsgaben, Dienste und Stände (vgl. LG 13). Die Kirche ist katholisch heißt also: Sie verkündet den ganzen Glauben und das ganze Heil für den ganzen Menschen und die ganze Menschheit."³⁰ Die Katholizität versteht den Kirchenbegriff also über die Institution und die formelle Kirchenzugehörigkeit hinaus. Sie deutet Kirche in der einen Welt als eine einheitsbildende Größe. Basierend auf dieser Bestimmung hat Kirche die Aufgabe, die Sendung, die heilbringende Begegnung zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander zu ermöglichen.

1.1.2.3 Communio - Kennzeichen des Volkes Gottes

Die Kirche als Volk Gottes ist also ein von Gott her gegebener Raum, in dem sich die Herrschaft der Liebe Gottes zeigt, nicht etwa begründet durch ihr Wachstum oder weil Christen sich zusammengeschlossen haben.³¹ Der Kirche geht es also nie um sich selbst. Die sakramentale Sicht der Kirche erlaubt es, die Kirche explizit als Fortsetzung der Inkarnation zu sehen. Denn durch die Inkarnation des Sohnes, dessen Sendung durch seinen Auftrag an die Jünger, das Heil zu verkünden, will Gott zu den Menschen eine sichtbare Beziehung herstellen. Das Heil besteht "in der Teilhabe an der Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist und in der darin geschenkten Vorwegnahme

²⁷ Boff 1972, 407.

²⁸ Diese Thematik führt weiter aus: Kern 1995, 1347.

²⁹ Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Die weiteren Wesenseigenschaften führt Kasper aus in: Kasper 1996, 1466.

³⁰ Kasper 1996, 1466.

³¹ Kasper 1996, 1466.

der endzeitlichen Gemeinschaft mit Gott und in Gott."³² Die Kirche wird in Analogie zur Menschwerdung gestellt, die "durch den in den sichtbaren Strukturen wirksamen Geist Christi vermittelt wird. So ist die Communio der Kirche letztendlich in der trinitarischen communio begründet."³³ Die Kirche steht in der Fortsetzung der göttlichen Communio. Diese Communio-Struktur (...) bedeutet in erster Linie die gemeinschaftliche Teilhabe an den Heilsgaben, welche die Gemeinschaft der Christen untereinander begründet.³⁴

Abschließend lässt sich sagen: Die Kirche wirkt hin zu der in Jesus angebrochenen Gottesherrschaft und will das Heil, die Gottesherrschaft, geschichtlich und real gegenwärtig machen. Diese Bestimmung ist kein theoretischer Überbau von Kirche. Die theologische Bestimmung erhält ihren Sinn und ihre Gestalt erst in der Hinwendung zu allen Menschen und in der aktiven von der Liebe erfüllten Sendung zu den Menschen, um Zeugnis zu geben von der Herrschaft Gottes. Nicht die Institution Kirche ist das Ziel der Selbstoffenbarung Gottes, sondern das Reich und die Herrschaft Gottes, welches universal für alle Menschen bestimmt ist, wie in Mt 6,33: "Euch aber muss es zuerst um das Reich Gottes und um seine Gerechtigkeit gehen, dann wird euch alles andere dazu gegeben." Die Kirche ist demnach nachgeordnet. "Eine wirklich menschliche und christliche Kirche wird uns als Zu-Gabe Gottes verheißen, insofern wir uns vorbehaltlos in den Dienst an seinem Reich stellen. Diese eschatologische Perspektive kann ungemein entlastend sein; sie befreit von dem unfruchtbaren Sich-Verbohren und -Verbeißen in kircheninterne Probleme und 'führt hinaus ins Weite' der vielen Möglichkeiten, in unserer Welt die Zeichen des Reiches Gottes unter den Armen wahrzunehmen und selbst zu setzen."³⁵

1.1.3 Mission als Charakteristikum der Kirche

Die Sendung der Kirche gründet im Auftrag Jesu in Mt 28,19f: "Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern". Durch diese Sendung nimmt die Kirche teil an der Sendung Jesu. Deswegen gehört Sendung zur Identität von Kirche.³⁶

1.1.3.1 Die christliche Sendung - eine der Aufgaben der Kirche

Durch die Kirche als Heilszeichen wird das von Gott allen Menschen angebotene Heil sakramental-zeichenhaft sichtbar. Die Aufgabe der Kirche als "universales Zeichen des

³² Kasper 1996, 1470.

³³ Kasper 1996, 1466. Die Kirche als geeintes Volk beruft sich auf die Einheit von Vater, Sohn und heiliger Geist.

³⁴ Das charismatische Wesen der Kirche ist missverstanden, wenn man es gegen die Kirchenordnung, die Ämterhierarchie ausspielt. Vgl. Kasper 1996, 1468; Kirche als Communio vgl. Werbick 1994, 317f.

³⁵ Kehl 1992, 39.

³⁶ Vgl. Feifel 1995, 1351.

Heils, das für die ganze Welt und für alle Zeiten von Gott errichtet"³⁷ ist, besteht deshalb in der Verkündigung dieses universalen Heils für alle Menschen. Die Sendung hat sich die Kirche nicht selbst gegeben. Sie ist begründet erstens in der Sendung Jesu durch den Vater, in dessen Nachfolge die Kirche steht und zweitens - und daraus folgend - in dem Wesen der Liebe Gottes, das um sich greifen will. Die Sendung der Kirche zeigt sich darin, dass die Menschen zur Erkenntnis und Annahme des Heils geführt sowie zur Gestaltung einer gerechteren Welt aufgerufen und befähigt werden sollen. Damit die Kirche dieser Aufgabe gerecht wird, nämlich den Menschen die volle Teilhabe am Christusgeheimnis zu eröffnen, muss sie in der Welt gegenwärtig werden. D.h. damit die Kirche ihre Sendung (Missio) ausführen kann, muss sie missionarisch tätig werden.³⁸

1.1.3.2 Kirche als Zeichen bedingt christliche Sendung

Der Grund für eine missionarische, nach außen und innen gewandte Sendung der Kirche, liegt in ihrer Natur als Zeichen, das immer in Bezug auf andere wirkt. "Ein Zeichen besteht nie an sich und für sich; ein Zeichen wird immer gesetzt für andere."³⁹ Die Zeichenfunktion besteht gerade darin, dass eine Botschaft mitgeteilt werden möchte. Bestimmt man die Kirche also als wirksames sakramentales Zeichen des Heils für die Welt, dann ist sie zugleich Kirche für die anderen, dann ist die Kirche Heilszeichen im Sinne einer universalen Größe. Diese Perspektive ist schon im Handeln Jesu angelegt. "Die ausdrückliche Beschränkung seiner Verkündigung auf Israel vollzieht Jesus immer schon im Horizont einer *eschatologisch-universalen Ausrichtung* auf die anderen Menschen und Völker der Erde. ... Was mit Jesus im Volk Israel begonnen hat, soll durch seine 'Ausstrahlung' zu einer universalen Wirklichkeit werden. Sobald dies geschieht, tritt das Reich Gottes in seine Vollendungsform."⁴⁰

1.1.3.3 Kirche für die anderen

Die Liebe drängt uns, nicht nur für uns zu leben. Sie erfüllt sich nicht etwa darin, wenn alle Menschen ausdrücklich und formell sich in die Kirche eingliedern.⁴¹ Eine Mitgliedschaft in

³⁷ Grillmeier 1966, 143.

³⁸ Vgl. Collet 1984, 112.

³⁹ Kasper 1976, 50.

⁴⁰ Kehl 1992, 294f.

⁴¹ "Eine strukturelle Kontinuität zur Sammlung Israels durch Jesus sehe ich vor allem darin, dass auch das nachösterliche Volk Gottes, die Kirche aus Juden und Völkern, innergeschichtlich ebenfalls eine *partikuläre* Größe ist, der dennoch eine universale Heilsbedeutung zukommt, allerdings in einer anderen 'Bewegungsrichtung' als dem vorösterlichen Israel: Nicht die Völker strömen zu (dem sich versagenden) Israel, sondern der Kreis der gläubigen JüngerInnen geht über Israel hinaus zu den Völkern, verkündet ihnen das Evangelium von Jesus Christus und wird genau dadurch zum wahren, endzeitlichen Volk Gottes, eben zu seiner Ekklesia aus Juden und Völkern. Kirche entsteht im Prozeß dieser

der Kirche ist nicht geradewegs identisch mit der Teilhabe am Reich Gottes. Die Kirche bleibt aber gerade dann ihrer Sendung treu, wenn sie als 'Kirche für die anderen' unbeirrt allen Menschen, insbesondere den - auf welche Weise auch immer - Ausgegrenzten der Gesellschaft, das Evangelium verkündet, wenn sie durch ihr eigenes Beispiel zur Nachfolge und zum Mitwirken an der Herrschaft Gottes bewegt und dadurch, seine Herrschaft der Liebe vorwegnehmend, bei den Menschen und in der Welt ankommen lässt.

1.1.3.4 Kirche als partikuläre und universale Größe ist eine relationale Größe

Was heißt dies für die Kirche als institutionelle Größe? Welche Konsequenzen lassen sich daraus ableiten? Was bedeutet dies für die Sendung der Kirche, für ihre missionarische Gestalt? Kirche versteht sich als eine universale Größe, die einen sehr konkreten Kern hat, nämlich als Institution - als Kirche der glaubenden Christen. Darin versteht sie sich als partikuläre Größe. Ihr geht es primär um den universalen Heilszuspruch des Evangeliums, um eine Wirklichkeit, in die alle Menschen und die Welt als Schöpfung Gottes einbezogen sind. Kirche ist Zeichen für die Herrschaft der Liebe Gottes, die in der Welt um sich greifen will. Deswegen versteht sie ihre partikulär-institutionelle Gestalt im Hinblick auf eine Universalisierung des zum Heil berufenen Volkes Gottes. Die Spannung zwischen Partikularität und Universalität ist von Jesus selbst grundgelegt. "Gottes Heilszuwendung richtet sich in der Geschichte durchaus an ein konkretes, von anderen Gemeinschaften unterschiedenes soziales Subjekt. Aber dies besagt gerade nicht eine exklusive, alle anderen ausschließende Identifizierung von Heil und Heilsgemeinde, sondern eine auf universale Vermittlung hin geöffnete Beziehung zwischen beiden."⁴²

Diese führt zu einem relationalen Verständnis von universaler Kirche, worin sich die missionarische Natur der Kirche zeigt. Die universale Kirche als Volk Gottes existiert "vor allem *in* und *aus* den verschiedenen Beziehungen (nach innen *und* außen), durch die sie als das soziale Subjekt des Glaubens konstituiert wird. In diesem personal-kommunikativ geprägten Vorstellungsmodell wird auch die katholische Kirche nun nicht mehr als exklusive und heilsautarke Verwirklichung von Kirche gesehen, sondern als ein integrales Moment innerhalb dieses räumlich und zeitlich *universalen Beziehungsgefüges* 'Kirche'."⁴³

universalen Sendung: Sie sammelt sich, indem sie - vom Auferstandenen gesendet und von seinem Geist getrieben - 'hinausgeht in alle Welt' und Menschen aus allen Völkern im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, den Messias Gottes, versammelt." Kehl 1992, 299.

⁴² Kehl 1992, 294.

⁴³ Kehl 1992, 94.

1.1.3.5 Die Formen der Sendung - Zeugnis-geben

Die Sendung der Kirche zeigt sich in verschiedenen ineinander greifenden Formen. Das Zeugnis steht für die Handlungsweise, die aus der christlichen Sendung/Mission folgt. Ein Christ gibt Zeugnis von den Inhalten des christlichen Glaubens, wenn er in der Nachfolge Christi lebt und handelt. D.h. in seinem Tun wird die Liebe Gottes zu den Menschen offenbar. Konkret zeigt sich dies beispielsweise in Formen der Nächstenliebe, der Fürsorge, im Einsatz für Gerechtigkeit oder in den Parteinahmen für Ausgegrenzte. In einem solchen Handeln wird die Liebe Gottes zu den Menschen anfanghaft sichtbar, die eine Herrschaft der Liebe Gottes und den Mensch im Miteinander ermöglicht.

Eine erste Form ist das präsentische Zeugnis der christlichen Liebe. Die selbstlose und absichtslose Präsenz der christlichen Liebe unter allen Völkern ist eine vollgültige Gestalt der Mission. Denn diese Form der Mission stellt sich nicht in Konkurrenz zu anderen geistigen oder politischen Bewegungen. Es handelt sich nämlich nicht um die Erschließung von neuen Ausbreitungs- und Einflussgebieten der Kirchen oder gar um eine 'Rekrutierung von neuem Nachwuchs'. Der äußere Erfolg ist kein Kriterium, das für Christen in der Nachfolge Jesu von Wert ist. Es geht um die Botschaft der Liebe, die um sich strahlt.

Eine zweite Form von christlicher Sendung zeigt sich im Zeugnis-geben vom Evangelium als aktiver Form. Sie schließt das präsentische Zeugnis mit ein, geht aber darüber hinaus. Im Zeugnis-geben suchen Christen verstärkt die direkte Begegnung und den Austausch mit den Mitmenschen als dies im präsentischen Zeugnis der Fall ist. Dies impliziert keine Predigt und kein explizites Sprechen von Christus. Formen des Zeugnis-gebens finden sich z.B. in der Sozialarbeit, wo eine Begegnung mit den Nächsten gesucht und aktiv stattfindet. Neben der Präsenz, die Anstoß und Aufmerksamkeit erregen kann, kommt der Christ durch sein konkretes Tun in Austausch mit seinem Nächsten. Der Übergang zu dieser zweiten Form, die für dialogische Aspekte steht, ist nur möglich, wo Gott selbst eine Tür für seine Botschaft der Liebe, des Friedens und der Gerechtigkeit auftut. Von ihm her ist bestimmt, wann und wie die Saat keimt, die Christen ausstreuen. Mission ist also nicht primär eine Veranstaltung der Kirche, sondern *Missio Dei*, Werk des Geistes. Mission im eigentlichen Sinn ist nicht machbar und planbar, sondern ein je neues Ereignis. Die institutionelle Kirche breitet sich nicht einfach aus, sie ereignet sich im missionarischen Geschehen, in der Verkündigung jeweils neu.

Eine dritte Form ist der Aufbau von christlicher Gemeinschaft, *Communio* im oben genannten Sinne. *Communio* ist nicht gleichbedeutend mit dem Aufbau von Kirchengemeinde, sondern vielmehr mit dem Aufbau von einer Gemeinschaft der Menschen als Volk Gottes. Im Austausch mit dem Anderen kann eine Form der

Communio erwachsen. Die sich formende Communio ist als Sammlung des Gottesvolkes zu verstehen. "Gott hebt im Neuen Bund den Schnitt zwischen dem einen, erwählten Volk Israel und den vielen Heidenvölkern auf, indem er sich ein 'Volk aus Völkern' sammelt. Diese Sammlung vollzieht sich darum auch nur als ständiges Geschehen der Sendung der Selbstüberschreitung dieses einen Volkes hin zu den vielen Völkern und Kulturen (vgl. LG 13 u.17). Für die Kirche folgt deswegen nicht (erst als 2. Schritt) die 'Sendung' nach außen (missio) aus der 'Sammlung' nach innen (communio), sondern beide Grundtendenzen konstituieren nur in wechselseitiger Bedingung die Identität des Volkes Gottes."⁴⁴ Darin zeigt sich der universale und missionarische Charakter der Kirche.

1.1.3.6 Die Verkündigung des Heils ist kein individualistisches Geschehen

Wenn die Kirche Sakrament ist, d.h. Zeichen und Werkzeug des Heils, dann hat die Kirche für sich genommen keinen Selbstzweck, sondern ihr Zweck beruht auf ihrem Mitwirken an der Einheit der Menschen. Sie steht also in dienender Funktion und ist insofern Instrument für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander. Der Sendungsauftrag und das Mitwirken an der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander haben also keinen Selbstzweck. Darin besteht ihr Sendungsauftrag. Ihr Tun ist eine Einladung an die Menschen aller Völker, nicht nur passive Empfänger der Botschaft von der Herrschaft der Liebe Gottes und des Heils zu sein, sondern sich selbst aktiv zu beteiligen am Zeugnis der Liebe und sich von der Liebe in Verantwortung nehmen zu lassen. Die christliche Sendung, die Mission, läuft jedem Heilsegoismus zuwider. Sie kommt nur dann zur wahrhaften Entfaltung, wenn die Liebe sich weiter verströmen kann. Nur in dem Maße, in dem der Mensch sich einlässt auf die sich selbst überschreitende Liebe Jesu, nimmt er an dieser Liebe teil. "Der Mensch wird gerettet, indem er daran mitwirkt, andere zu retten. Gerettet wird man gleichsam immer für die andern und insofern auch durch die andern.' So kann man sagen, die Berufung zur aktiven Teilnahme am stellvertretenden Dienst für die andern ist der tiefste Sinn der christlichen Mission. Ihr Wesen ist die christliche Solidarität mit allen Menschen."⁴⁵

1.1.3.7 Resümee

Das Wesen der Mission besteht in der Enthüllung des in der gesamten Geschichte wirksamen Heilswillens Gottes. Diese Enthüllung ist der Auftrag der Kirche. Nur in und durch die so verstandene Mission kommt Kirche daher ihrer Bestimmung nach, wirksames Sakrament des Heils für die Welt zu sein. Christliche Sendung ist unumgänglich, denn nur

⁴⁴ Kehl 1992, 93.

⁴⁵ Kasper 1976, 50.

so kann die Liebe Gottes unter allen Völkern und für alle Menschen sichtbar und verwirklicht werden, nur so können alle Völker und alle Menschen in der Liebe Gottes zu den Menschen eins werden. Christen werden auch in Zukunft nur eine Minderheit der Weltbevölkerung ausmachen. Aber sie wollen stellvertretend für alle Menschen ihren Dienst tun an der Einheit der Menschheit. Sie wollen 'Sauerteig' unter den Menschen sein, damit die Liebe Gottes um sich greifen kann, für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander. In diesem Sinn versteht sich christliche Mission als Zeichen und Dienst an der einen heilen Welt, auf die alle hoffen und die uns durch Jesus Christi verheißen ist.⁴⁶

⁴⁶ Vgl. Kasper 1976, 55.

1.2 Die Wende im Verständnis von Mission (Sendung) im Zweiten Vatikanum und nachfolgenden kirchenamtlichen Dokumenten

Schon zur Zeit des Zweiten Vatikanums sprachen Theologen von einer 'Krise der Mission'. Zugleich ist bis heute ein Interesse an Mission festzustellen, das sich in Kritik an missionarischem Verhalten und an dem durch 'Mission' geschaffenen Verhältnissen in den ehemaligen Kolonialstaaten artikuliert. Man setzte missionarisches Handeln in der Vergangenheit mit Paternalismus, Imperialismus, Kolonialismus gleich und bis heute wirft man missionarischem Handeln Intoleranz und Unglaubwürdigkeit vor. Die missionarische Arbeit wurde verurteilt, weil sie im Zuge der Kolonialisierung eine fremde Kultur und ihre Sozialstrukturen zerstört, andere Religionen verdrängt und in diesem Zusammenhang eine europäisch-westliche Kirche auf fremden Boden aufgebaut haben soll, welche die eigene Identität der Bevölkerung verdrängt.

Allgemein lässt sich sagen, dass das Zweite Vatikanische Konzil einen wichtigen "missionstheologischen Beitrag"⁴⁷ leistete. Anstehende Fragen der Missionstätigkeit wurden aufgegriffen, auch wenn sie nicht vollständig gelöst wurden. Ein Grund liegt unter anderem darin, dass der Blick auf *Mission* im Zweiten Vatikanum sehr breit angelegt war. Die erwarteten Begründungen und Antworten auf die anstehenden Fragen blieben größtenteils aus und man war zunächst um eine Begriffsklärung bemüht, die Geltung hatte für die Missionstheologie sowie für die Reorganisation der praktischen Arbeit der Missionare.⁴⁸ Das Missionsdekret *Ad Gentes* (AG) entwickelte zunächst eine fundierende theologische Begründung (vgl. Kapitel 1.2.1) und überließ die Konzeption eines konkreten und praktisch orientierten Missionsschemas den Nachfolgern des Konzils (vgl. Kapitel 1.2.2).

1.2.1 Mission und das Zweite Vatikanum

Im Folgenden werden zunächst die dem Zweiten Vatikanum vorausgehenden Missionstheorien kurz dargestellt, um dann auf die bedeutenden Aussagen des Konzils zur Mission einzugehen. Dabei werden die offen gebliebenen oder ungeklärten Fragen zum Missionsverständnis des Zweiten Vatikanums benannt.

⁴⁷ Collet 1984, 107. Giancarlo Collet bezeichnet die Aussagen des Zweiten Vatikanums zur Mission als Beitrag, was in sich schon eine Wertung ist, denn ein Beitrag erfasst nicht das ganze Thema, sondern nur Teile davon.

⁴⁸ Die Bischöfe der Teilkirchen verlangen ebenso wie die in der Mission Tätigen nach klaren Aussagen. Aber auch in der Missionswissenschaft ist eine Stellungnahme Roms erwünscht. Vgl. Collet 1984, 107f; Papst Paul VI 1967a, 11.

1.2.1.1 Die Vorläufertheorien des Missionsverständnisses im Zweiten Vatikanum

Die theologischen Überlegungen in der jungen Missiologie waren zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils "zu einer exakten, spezifischen Definition der Missionsarbeit vorgestoßen".⁴⁹ Zwei Schulen sind als Vertreter für die jüngere Missionstheologie auf katholischer deutschsprachiger Seite⁵⁰ zu nennen: Erstens die Münsteraner Schule, die von einer Verkündigung und anschließender Bekehrung ausging (Verkündigungs- und Evangelisierungstheorie).⁵¹ Sie war christozentrisch und individualistisch-personal ausgerichtet. Zweitens die Löwener Schule⁵². Jener letzteren ging es weniger um die Missiologie, sondern vermehrt darum, ein apostolisches Bewusstsein unter den Christen zu entwickeln. Daraus entstand die Plantationstheorie, metaphorisch verstanden als die Einpflanzung der Kirche. Diese Konzeption hat eine ekklesiologische und territoriale Ausrichtung.

Das Zweite Vatikanum legte sich nicht auf eine der beiden Schulen fest, sondern integrierte in seinen Aussagen sowohl die ekklesiologische Sichtweise von Mission als auch die christologische und individualistisch-personale Bestimmung.⁵³ Ein Kompromiss findet sich besonders deutlich in AG 6: "Das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche ...".⁵⁴ Dabei stützt sich das Zweite Vatikanum irrtümlicherweise auf die Aussagen der Väter und Scholastiker. Diese unterscheiden sich jedoch von der Löwener Schule sowohl in der Auslegung von 'ecclesia' als auch in der von 'plantare'. 'Ecclesia' nämlich wird von den Vätern und Scholastikern nicht im Sinne der Institution, sondern im Sinne von congregatio fidelium, von Glaubensgemeinschaft, aufgegriffen. "Eine solche ecclesia muss zunächst und hauptsächlich durch die Verbreitung des Glaubens gebildet werden. Die Kirche ist auf den Glauben gegründet; Kirche gründen heißt, den Glauben verbreiten (auf den normalerweise

⁴⁹ Vgl. Congar 1967, 150. Congar steht hier im Widerspruch zu Collet, der die theologische Grundlegung nicht tiefgehend genug begreift, wie das im Folgenden noch dargelegt wird.

⁵⁰ Von Bedeutung ist auch der Ansatz der Pariser Schule. Die Pariser Schule und ihren soziologischen Ansatz greift Kapitel 1.2.2.1 Überblick über missionsrelevante nachkonziliare Dokumente auf.

⁵¹ Der Begründer dieser Schule ist der Missiologe Josef Schmidlin, der sich wiederum auf den Protestantischen Missionswissenschaftler Gustav Warneck stützt. Vgl. zu den Theorien Collet 1984, 97-104; Evers 1974, 4-14; Müller 1989.

⁵² Vertreter der Schule sind P. Charles, J. Masson.

⁵³ Z.B. in der Kirchenkonstitution Gaudium et Spes.

⁵⁴ Wilfred 1999a, 9; Üffing 1994, 29: "... die Verkündigung hat ihr Ziel erst erreicht, wenn sie auch zur Bildung von Gemeinden und zur Feier der Sakramente führt. Umgekehrt ist bloße Kirchenbildung ohne vorangehende Glaubensverkündigung und Bekehrung wirkungslos."; vgl. Evers 1974, 42-48, bes. 46 und Congar 1967, 152-155.

der kultische und praktische Vollzug der Sakramente folgt).⁵⁵ Mit 'plantare' ist nicht von Kirchengründungen (Einpflanzung) im Sinne von eigenständigen Ortskirchen, sondern von der Ausbreitung der einen Kirche die Rede.⁵⁶

1.2.1.2 Das Verständnis von Mission in den Konzilstexten

Die Brisanz der Thematik veranlasste das Zweite Vatikanum dazu, das schon genannte und zitierte Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, *Ad Gentes*, auszuarbeiten. Im Kontext des Zweiten Vatikanums, dessen Hauptthema das Selbstverständnis der Kirche war, entwickelte das Dekret *Ad Gentes* eine überraschend neue Begriffsbestimmung von Mission als Wesen der Kirche und nicht mehr als ein Dienst der Kirche neben anderen. Mit dieser Neubestimmung ist die Diskussion über den Unterschied zwischen den 'Missionsländern' und den 'christlichen Ländern' weitgehend aufgehoben.⁵⁷ Konkretes missionarisches Handeln wurde vorher zentral von Rom aus für die bestimmten Territorien geplant. Besonders die Bischöfe der früheren 'Missionsländer' kämpften für die Anerkennung als eigenständige Ortskirchen. In diesem Zusammenhang ist einsichtig, dass das Zweite Vatikanum Mission nicht mehr als hierarchisch-institutionelles Tun der Kirche behaupten kann, sondern als eine in der jeweiligen Diözese verwurzelte Aktivität. Trotz dieser einschneidenden Veränderung gewinnt man den Eindruck, dass die vorkonziliare Kategorisierung in den Texten des Konzils nicht völlig überwunden ist.⁵⁸ Ein Beispiel findet sich in AG 6 bei dem Versuch, den Missionsbegriff abzugrenzen: "Das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzel gefasst hat."⁵⁹ Der Sprachduktus von 'Völker' oder 'Einpflanzen' weckt Erinnerungen an die Kolonialzeit sowie an imperialistische Verhaltensweisen der Kirche in Asien, Afrika und Lateinamerika. Dafür spricht auch, dass die missionarische Situation in den sogenannten 'christlichen Ländern' kaum reflektiert wird.

Auch in der Öffentlichkeit hat das neue Verständnis von Mission des Zweiten Vatikanums kaum Fuß gefasst. Heutzutage verschärft christliche finanzielle Hilfe in 'Dritte Welt-Länder' das Missverständnis, Menschen mit diesem Handeln für den christlichen Glauben

⁵⁵ Congar 1967, 154.

⁵⁶ Dies greift auch Congar 1967, 152f auf.

⁵⁷ Im Kontext der protestantische Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 wurde darauf aufmerksam gemacht, dass man nicht mehr von Missionsländern und christlichen Ländern sprechen kann, sondern von der Missionsaufgabe in der einen Welt. Vgl. Kraemer 1940.

⁵⁸ Vgl. Congar 1967, 148.

⁵⁹ Rahner and Vorgrimler 1993, 613.

gewinnen zu wollen. Von der 'breiten Masse' wird es überwiegend als einseitige materielle Hilfeleistung gesehen. Hingegen erhalten die ehemaligen christlichen Länder zahlreiche Anregungen aus den Dritte Welt-Ländern für z.B. die Liturgie und Wege für Glaubenserneuerungsbewegungen wie Basisgemeindewesen, Bibel-teilen Methoden u.v.m. Im eigenen Land werden selten Formen des missionarischen Handelns wahrgenommen.

Der grundlegende Wandel des Zweiten Vatikanums führt dazu, dass Mission als eine "Wesensaktivität der Kirche"⁶⁰ verstanden wird und nicht mehr nachträglich in Bezug zur Kirche gesetzt werden muss. Mission als Wesensbeschreibung der Kirche bezieht sich auf die trinitarisch gegründete Konstitution der Kirche. "Die Kirche ist missionarisch durch ihren Ursprung und ihre Natur selbst, da sie das eine wie das andere aus der Bewegung empfängt, durch die Gott sich seiner Schöpfung mitteilt - eine Bewegung, die sich in den Sendungen des Sohnes und des heiligen Geistes verwirklicht und so ihren Ursprung in der Mitteilung des Lebens der innertrinitarischen Hervorgänge hat."⁶¹ Die Existenz der Kirche beruht ontologisch auf den göttlichen Sendungen. Sie sind ihr innerster Grund. Die Sendung ist trinitarisch zu verstehen: Sohn und Geist sind in unsere Zeit gesandt, was vonseiten des Sendenden (Gott-Vater) identisch ist mit der innertrinitarischen Ursprungsbeziehung. "So hat das, was zutiefst die Kirche konstituiert und was der zweifachen Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes entspringt, seine Quelle im Leben der Heiligen Dreifaltigkeit, von der alles ausgeht."⁶²

Die Diskussion der Konzilsväter korrigierte die bisherige juristische Sichtweise von Mission durch das Einarbeiten der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution in das Missionsdekret.⁶³ Mission steht damit in Verbindung mit *Lumen Gentium*, insbesondere LG 23, worin allen Bischöfen die Sorge zur Verkündigung aufgetragen und Mission zur Aufgabe der Gesamtkirche wird. Es wird ein christologischer Zugang eröffnet.⁶⁴ Die Mission der Kirche soll sich auf Christus ausrichten. Auf ihm gründet ihre Sendung. "Die Sendung (= Mission) der Kirche wird nicht bloß vom Gebot des Herrn, sondern auch als Fortsetzung der Sendung Christi selbst verstanden."⁶⁵

Der Sendungscharakter der Kirche wird in AG 1-5 näher erläutert. AG 1 benennt die Kirche als "allumfassendes Sakrament des Heiles". Die sakramentale Wirklichkeit der

⁶⁰ Evers 1974, 42.

⁶¹ Congar 1967, 137.

⁶² Congar 1967, 136.

⁶³ Vgl. Evers 1974, 45.

⁶⁴ Sein und Sendung der Kirche wird von Christus her begriffen. Vgl. Evers 1974, 44.

⁶⁵ Rahner and Vorgrimler 1993, 600.

Kirche ist in zweifacher Weise zu sehen: Erstens als Mysterium und zweitens als Volk Gottes. Missionstheologisch bezeichnet Volk Gottes ein wichtiges Ergebnis der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*: Kirche als Medium der Heilsgeschichte Gottes mit allen Menschen.⁶⁶ Heilsgeschichte benennt die Kontinuität des 'neuen Volk Gottes' mit dem Volk Israel und beinhaltet die Geschichtlichkeit des göttlichen Heilswirkens.⁶⁷ Volk Gottes schließt einen Wesenszug der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche von Einheit und Gemeinsamkeit der Kirche mit ein.⁶⁸ Die Gesamtmission der Kirche ist inhaltlich und theologisch im Zweiten Vatikanum nicht näher beschrieben.

Wenn die Kirche von sich sagt, sie sei missionarisch, so spricht sie von sich als der pilgernden Kirche. Dabei übersieht sie, dass ihre theologische Grundlegung nicht gleichzusetzen ist mit der Missionstätigkeit als spezifischer Form von Mission.⁶⁹ *Missionarisch* ist die Kirche insofern, als sie sich im Pilgerstand befindet im Unterschied zu dem *missionarischen Charakter*, der im strengen Sinne in der Missionstätigkeit im Handeln liegt.⁷⁰ Es geht hier um die *causa activa* der Sendung und nicht um die

⁶⁶ Vgl. LG 9-17.

⁶⁷ Vgl. Evers 1974, 58; Collet nennt weitere Gründe: "Zum anderen wir die fundamentale Einheit und Gemeinsamkeit der Kirche und damit auch das Eingebunden-sein und die Stellung des Amtes ausgesprochen." Collet 1984, 110.

⁶⁸ Vgl. Collet 1984, 110. Ich kann Leonardo Boff (zitiert bei Collet 1984, 110) nicht zustimmen, der den weltlichen Prozess des Zusammenwachsens oder modern gesagt die Globalisierung als Zeichen der Zeit für die Einheit der Menschen und mit Gott wertet, denn die Einheit aller Menschen war schon immer das Bestreben der Kirche. Boff kennt Gottes Handeln in seiner Deutung zu sehr. Moderater interpretiert Georg Evers: "Die Bestimmung der Mission als 'wachsende Einheit' der Menschheit ist für die Missionstheologie bedeutsam, weil in ihr die Engführung der Missionstheologie auf eine Ekklesiozentrik überwunden wird. Die Mission ist nicht in erster Linie eine Tätigkeit zu Selbstfortpflanzung der Kirche [einpflanzen der Kirche AG 10], sondern ein Prozess, der in der Fortführung der trinitarischen Heilsbewegung die Menschen mit Gott und untereinander verbindet. An die Stelle der Ekklesiozentrik ist – wenn man so will – die Theozentrik getreten. Die Missionstätigkeit der Kirche kann also als Heraufführung und Sichtbarmachen dieser grundsätzlichen Einheit des ganzen Menschengeschlechtes verstanden werden." Evers 1974, 58.

⁶⁹ Vgl. Congar 1967, 136. Es geht um die Klarheit des Begriffes, sonst könnte man alles kirchliche Tun als missionarisch bezeichnen. Vgl. Evers 1974, 48: "Die theologische Grundlegung der Missionstätigkeit setzt an mit einer Darstellung der allgemeinen Sendung der Kirche, die ihren Ausgang von den trinitarischen Sendungen nimmt." Collet übergeht den Unterschied von theologischer Grundlegung und Missionstätigkeit, wenn er sagt: "Hatte das ursprüngliche Dokument noch von der *einen Mission* gesprochen, so wurde in letzter Minute wieder der Begriff *Missionen* eingeführt und damit das erreichte theologische Ergebnis, welches von der einen Sendung Christi und seiner Kirche im Sinne eines global-universalen Missionsverständnisses sprach, wenn nicht wieder zurückgenommen, so zumindest indirekt in Frage gestellt." Collet 2002, 228. Diese Argumentation ist ansatzweise schon in seinem früheren Buch festzustellen. Hier jedoch grenzt er sich noch ab: "Solange daher mit diesem Begriff die entsprechende Tätigkeit bezeichnet wird, kann gegen andere Bestimmung nichts eingewandt werden. Widerspruch ist jedoch dort geboten, wo alle kirchliche Tätigkeiten als Mission bezeichnet werden." Collet 1984, 24f.

⁷⁰ Darin soll der Unterschied zwischen Missionarisch-sein und missionarischem Charakter deutlich werden. Verständlich wird aber auch, warum man bei der innerkirchlichen Reflexion über Mission von einer Begriffsverwirrung spricht.

Tätigkeitsform.⁷¹ Die Wesensaussage begründet nicht die spezifische Form der Missionstätigkeit. Denn wie AG 6 sagt, ist Mission von Missionen als den "speziellen Unternehmungen" (AG 6)⁷² zu unterscheiden. Ansonsten hätte alles Tun der Kirche missionarischen Charakter und die Klarheit des Begriffes Mission ginge verloren.⁷³ "Die Konzeption, welche die Eingliederung der Missionen in die Mission gestattet, ist recht einfach: Die Mission ist in sich eine einzige; sie ist letztlich mit der Existenz der Kirche selbst koextensiv, wird aber unter verschiedenen Bedingungen ausgeübt."⁷⁴ In der dargelegten Einordnung von Mission wird deutlich, dass Mission sowohl einer theologischen Grundlegung als auch einer Bestimmung ihrer Tätigkeit bedarf. Eine klare Differenzierung und Benennung ist dem Konzil für die theologische Grundlegung gelungen. Über die missionarische Tätigkeit dagegen macht das Konzil kaum Aussagen. Das Dekret *Ad Gentes* grenzt die Missionstätigkeit gegen das pastorale und ökumenische Handeln der Kirche ab. "Gleichwohl sind diese beiden mit dem missionarischen Wirken der Kirche aufs engste verbunden" (AG 6). Yves Congar bemängelt an dieser Abgrenzung, dass sie wenig eindeutig sei, weil die beiden genannten Tätigkeitsbereiche in enger Beziehung zum Missionsleben der Kirche stehen: "In bestimmten Darlegungen der These von der 'Einpflanzung der Kirche' ist der Unterschied zwischen der Missionstätigkeit und der Seelsorge sehr scharf formuliert wie die Unterscheidung von zwei Arten (*species*) innerhalb einer Gattung (*genus*). Der Konzilstext hat offenbar an dieser Sicht der Dinge nichts auszusetzen, begünstigt sie aber, wie es scheint, auch nicht. Denn er stellt die Missionstätigkeit nicht als eine *species* des Genus Sendung der Kirche (oder Apostolat) dar: Der spezifische Unterschied (*differentia specifica*) wird von innen her gesehen, während der ursprüngliche und in diesem Sinne spezifische Charakter der Missionstätigkeit eine Folgeerscheinung der besonderen Umstände ist, in denen sich die

⁷¹ Vgl. Congar 1967, 145.

⁷² Im Verlauf der Arbeit werde ich diese Unterscheidung des Plurals nicht verwenden. Sie ist auch weder in der Literatur noch in den weiteren Dokumenten aufgegriffen.

⁷³ Diese Auslegung wäre fatal, denn dann wäre alles Tun der Kirche Mission. Beschreibt aber ein Begriff alles, dann sagt er nichts mehr aus. Begriffe sind dazu da, Unterschiede zu erzeugen. Zu diesem Missverständnis vgl. Congar 1967, 134-138. Theologen kritisieren diese Aussage, weil der feine Unterschied von Wesensbestimmung und Handeln explizit genannt sein muss. Man hat sich hier den Schuh selbst anzuziehen, wenn die Unterscheidung allein durch den Plural 'Missionen' gemacht wird. Im Übrigen hat die protestantische Kirche mit der trinitarischen Grundlegung weniger Schwierigkeiten. Sie spricht von einer Teilhabe ihres missionarischen Tuns an den kirchenbegründenden Sendungen. Vgl. Collet 1984, 23.

⁷⁴ Congar 1967, 148.

eine einzige Sendung der Kirchen abspielt."⁷⁵ Denn mit der Seelsorge muss Mission nicht aufhören, und ebenso geschieht Mission häufig in einem ökumenischen Kontext. Es fehlt eine weitergehende Differenzierung des Verhältnisses der einen Sendung zu den verschiedenen Diensten der Kirche.

Eine offene Frage des Missionsdekrets bleibt: Wie soll die Kirche ihre Mission erfüllen? AG 6 versucht dies - wie oben erörtert - auszuführen, gibt aber neben der Feststellung, was Mission ist, keine weitere positive Aussage über das wie der Missionstätigkeit der Kirche.

Ungeklärt bleibt ebenso der Zusammenhang zwischen der Heilsnotwendigkeit der Kirche und dem universalen Heilswillen Gottes. AG 7 handelt davon, dass jeder das Heil erlangen kann, wie schon in LG 16 festgestellt wurde, betont jedoch auf der anderen Seite, dass die Zugehörigkeit zur Kirche in der Taufe notwendig sei.⁷⁶ Georg Evers sieht zwischen der Heilsnotwendigkeit und dem universalen Heilswillen weniger eine Gegensätzlichkeit, denn "in der Kirche ist das Heil, das Gott allen Menschen zuwenden will, schon geschichtlich und eschatologisch in endgültiger Weise gegenwärtig in der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche, aber nicht in einer ausschließlichen Weise, als ob es außerhalb ihrer kein Heil gäbe."⁷⁷ Allgemein lässt sich feststellen: das Zweite Vatikanum wendet sich von der früheren Sichtweise, von einem hierarchisch-triumphalistischen Kirchenverständnis der Sammlung der Geretteten ab und hin zu einem stärker trinitarisch pneumatologischen Kirchenverständnis.⁷⁸

Neben *Ad Gentes* greifen weitere Konzilstexte das Thema Mission auf: die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (LG), die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (GS) und die Erklärung über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra Aetate* (NA). Die Dokumente führen neue, für die Missionswissenschaft bedeutende Sichtweisen ein. Deren theologische Neubestimmung von Mission und der veränderte Standpunkt der Kirche als Weltkirche und nicht mehr als Westkirche, d.h. nicht einer von einem Ort ausgehenden Kirche, sind elementar. Zu nennen sind auch die ekklesiologische Konzeption der Kirche als Volk Gottes sowie die Würdigung und Anerkennung der nicht-christlichen Religionen, die

⁷⁵ Congar 1967, 149-159, 159.

⁷⁶ Vgl. Evers 1974, 47; Collet 1984, 112.

⁷⁷ Evers 1974, 60.

⁷⁸ "Für die Missionstätigkeit der Kirche ergibt sich zunächst einmal eine gewisse Gelassenheit, weil die Funktion der Kirche als Sakrament des Heils und der Einheit nicht in erster Linie von der jeweils größeren Anzahl der Gläubigen und der Konversionen abhängig ist, sondern in der Heilstat Christi schon immer in der Welt sich auswirkt – auch über den Bereich der sichtbaren Kirche hinaus." Evers 1974, 60.

Solidarität mit allen Menschen und damit eine Öffnung der Kirche für den interreligiösen Dialog. Diese Aussagen haben keinen geringen Einfluss auf das Verständnis von Mission ausgeübt.

Zwei ekklesiologische Einsichten sind bedeutsam: Zum einen der Unterschied von Kirche und Reich Gottes, zwei Größen, die zwar aufeinander bezogen bleiben, aber nicht mehr als identisch zu verstehen sind. D.h. die katholische Kirche als Institution und Gemeinschaft der katholischen Christen wird nicht mehr mit Reich Gottes gleichgesetzt.⁷⁹ Und zum anderen, dass die westlichen Ortskirchen ihre eigene Partikularität anerkennt und die jungen Kirchen als volle Mitglieder und Ortskirchen akzeptieren muss.⁸⁰

Der Grund für die Missionstätigkeit der Kirche, so lässt sich zusammenfassend sagen, liegt erstens im universalen Heilswillen Gottes (AG 3), zweitens im Katholizitäts- und Communion-Verständnis der Kirche und drittens im Mitwirken an der Vollendung der Schöpfung Gottes, denn die Kirche versteht sich als Bewegung der Mitteilung 'bis alles erfüllt ist'. Es wurde Abstand genommen von der Aussage "extra ecclesiam nulla salus", wodurch die bisherige Missionstheorie und -aktivität⁸¹ geprägt war.

Aufgrund seiner einschneidenden und grundlegenden Neuorientierung von Mission wird das Zweite Vatikanum als die 'kopernikanische Wende' im Missionsverständnis bezeichnet.⁸² Es wird ein Bemühen um den theologischen Begriff Mission sichtbar, "das zwar nicht von den gesellschaftlichen Bedingungen absieht, aus denen heraus Kirche missioniert, sich jedoch nicht unkritisch von ihnen bestimmen lässt, sondern selbstkritisch genug bleibt, um auch Werte anderer Kulturen und Religionen zu erkennen und anzuerkennen."⁸³

Im Zweiten Vatikanum wurde eine ekklesiologische Grundlage für die eine aus vielen Teilkirchen bestehende Kirche gelegt. Am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Ziel es war, "die Sendung der Kirche in der Welt, ihren Heilsauftrag in der Gesellschaft glaubhaft zu machen und die Solidarität der Kirche mit allen Problemen menschlicher Existenz zu bekunden"⁸⁴, sind neue Perspektiven für den Begriff Mission

⁷⁹ Siehe dazu auch das Eingangskapitel 1.1 "Christliche Sendung im größeren Zusammenhang".

⁸⁰ Vgl. Collet 1984, 116; Damit entfällt die Begründung der 'Seelenrettung' für die Missionstätigkeit und eröffnet eine weniger drängende und zwingende Sicht für das missionarische Tun. Die Haltung zu den Teilkirchen wird in späteren Dokumenten wie EN, RM weiter vertieft. Vgl. auch Evers 1974, 63.

⁸¹ Konvertierung, Taufe und Zugehörigkeit zu sichtbaren Kirche waren vormals die Ziele der Mission.

⁸² Vgl. ebenso Evers 1974, 3-34.

⁸³ Collet 1984, 116.

⁸⁴ Kramm 1979, 13.

geöffnet worden. Die Missionstätigkeit der Kirche gelangte durch die Aussagen von AG in den Mittelpunkt aller kirchlichen Tätigkeit, insofern alle Glieder der Kirche an der Sendung und Missionstätigkeit teilhaben.

1.2.2 Mission in den nachkonziliaren Dokumenten

Der Konzilstext des Zweiten Vatikanums *Ad Gentes* bestimmte Mission grundlegend neu, sagte aber kaum etwas über die Missionspraxis aus. In den nachfolgenden Enzykliken, Apostolischen Schreiben und Bischofssynoden ist auffallend, dass der Begriff Mission selbst erst in der Enzyklika *Redemptoris Missio* 1990 zum Thema gemacht wird. In den dazwischen liegenden Jahren wird der Missionsbegriff sehr vielfältig und mit unterschiedlichsten Nuancen verwendet.⁸⁵

Im Folgenden werden nachkonziliare Texte, soweit sie missionstheologisch relevant sind, chronologisch vorgestellt, damit eine etwaige Entwicklung nachzuvollziehen ist. Darauf folgt die Besprechung einzelner Themen, die für das Missionsverständnis bedeutsam sind.

1.2.2.1 Überblick über missionsrelevante nachkonziliare Dokumente

Schon bald nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erscheint 1966 das Apostolische Schreiben *Ecclesiae Sanctae* (ES). Es betont die missionarische Verpflichtung des ganzen Gottesvolkes und ebenso die missionarische Natur der Kirche.⁸⁶ Noch stark von der Bewegung des Konzils beeinflusst, in dem erstmals der "amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche"⁸⁷ realisiert war, bestimmt ES, dass die Bischofskonferenzen nach sozio-kulturellen Räumen zu organisieren seien. Zudem suchte man nach geeigneten Wegen für die Missionsinstitute und die Gläubigen. Damit scheint ein Weg für die unterschiedlichen, kulturell bedingten Missionstätigkeiten geöffnet zu sein. ES spricht von einer individuellen "Heilsmöglichkeit derer, die es [das Evangelium] noch nicht vernommen haben" (ES 1). Die Frage bleibt - wie auch im Zweiten Vatikanischen Konzil - offen, inwiefern anderen Religionen als solchen (d.h. als sozialen Symbolsystemen) ein möglicher Heilscharakter zuerkannt wird. Die Notwendigkeit der Evangelisierung und der Eingliederung in die Kirche wird in ES weiterhin hervorgehoben, auch wenn ein Nicht-Kennen eine Heilsmöglichkeit nicht ausschließt.

⁸⁵ Collet spricht von "seit Jahren feststellbaren Ausweitungen des Missionsbegriffs" und bemerkt: "Vielfach wird vorausgesetzt, dass die mit Mission gemeinte Sache klar sei oder umgekehrt: die Sache, um derentwillen kritisiert wird, gilt als ausgemacht." Collet 1984, 24.

⁸⁶ Vgl. Papst Paul VI. 1967b Artikel 1.

⁸⁷ Rahner 1980, 288.

Bemerkenswerterweise wird der Begriff Mission im weiteren chronologischen Ablauf in Texten der Soziallehre verhandelt. Daraus resultiert eine Überlagerung der Themen Mission und Soziallehre.

Ein wichtiges Schreiben ist die Entwicklungszyklika *Populorum Progressio* (PP) 1967. Mit dem Benennen der Ursachen von Armut und dem Gefälle von Arm und Reich wird verlangt, dass die Kirche ihren Beitrag zur sozialen Frage leisten muss. Christliches Handeln ist global ausgerichtet und nicht auf Christen beschränkt. Mit der Aufforderung, das Christ-sein in der Welt deutlich sichtbar zu machen, kommt indirekt Mission ins Spiel.⁸⁸ Noch vor der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Medellin (1968) spricht die Enzyklika von einem integralen Humanismus und von einer vollmenschlichen Entwicklung⁸⁹, die nicht auf das Ökonomische reduziert werden soll. Die Aussagen von PP setzen bei der wirtschaftlichen Not an. Allerdings ist in den Formulierungen die Befürchtung wahrzunehmen, dass der religiöse Aspekt hinter dem weltlichen zurückbleibt. Deshalb widmet PP mehrere Artikel der Betonung beider Aspekte, mit dem letztendlichen Vorrang des Religiösen.

Das Abschlusspapier der Zweiten Bischofssynode *De Iustitia in Mundo* (JM) 1971 verlangt, dass der bisherige Informationsaustausch, der von der Spitze der kirchlichen Hierarchie zur Ortskirche floss, auch in umgekehrte Richtung zu erfolgen hat. Dies scheint eine der Früchte der nach sozio-kulturellen Räumen organisierten Bischofskonferenzen (vgl. ES) zu sein. Das zentrale Thema von JM aber ist die Sendung Jesu, die sich in der Kirche fortsetzt. Sie zeigt sich im Heilen und Vergeben. Ziel dieser Sendung ist es, allein dem Menschen zu dienen. Die Sendung der Kirche beruht auf der Verkündigung, welche wiederum Aufgabe jeder Missionstätigkeit ist, die dann in der Bekehrung zum Christentum mündet. Die Mission *ad Gentes* strebt danach, Gemeinden zu gründen und damit die Kirche zu entfalten.

Auch das folgende Apostolische Schreiben *Octogesima Adveniens* (OA) 1971, verfasst anlässlich des 80sten Jahrestages der Sozialenzyklika *Rerum Novarum*, greift Mission unter dem Aspekt der Soziallehre auf.⁹⁰ Schon im ersten Artikel wird die missionarische

⁸⁸ Die Leistung von PP besteht vor allem im Friedensverständnis, auch wenn der damalige Ost-West-Konflikt, die China-Isolation und der Vietnam-Krieg unerwähnt bleiben. So schlägt PP vor, wie die soziale Frage wahrzunehmen sei, und appelliert, dass die Anstrengung einzelner nicht genügt. Was die Kirche konkret beitragen kann, ist in PP nicht erwähnt. Vgl. Collet 1984, 120; Papst Paul VI 1967a, 12.

⁸⁹ Vgl. Papst Paul VI 1967a, Art. 14 und 42.

⁹⁰ Ein Apostolisches Schreiben ist weniger gewichtig als eine Enzyklika. Es erhebt weniger einen normativen Anspruch, sondern greift konkrete Situationen auf. Deswegen trifft man in OA auch keine systematische Fortentwicklung der

Situation der Kirche im Unterwegs-sein mit der "menschlichen Gemeinschaft" und im Teilen der "Wechselschläge der Zeiten" dargelegt (OA 1): "Die Kirche hat der Menschheit die Liebe Gottes und das ihr durch Christus gebrachte Heil zu verkünden; eben damit lässt sie aber das Licht des Evangeliums durch Handel und Wandel in den Menschen hineinstrahlen." Die in OA genannten Ziele, wie Verlangen nach mehr Gerechtigkeit und gesichertem Frieden (OA 2), nach Freiheit von Not und Abhängigkeit (OA 45), sind auch Gegenstand der Verkündigung und Ansatzpunkte der Missionstätigkeit.⁹¹ Denn es ist das Bemühen der Kirche, "dass das Evangelium seine Kraft ausstrahlen lasse durch tatkräftigen Dienst am Menschen".⁹² Der in PP erwähnte Zwiespalt, wie die weltliche Dimension der religiösen zuzuordnen sei, bleibt auch in OA ungelöst. Die Zuordnung von Verkündigungsauftrag und sozialem Handeln wird erst drei Jahre später auf der dritten Bischofssynode verhandelt.

In der dritten Bischofssynode von 1974 mit dem Abschlussdokument *De Evangelii* (DE) und dem anschließenden bekannteren Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (EN) 1975 wurde der Begriff Evangelisierung in die missionstheologische Diskussion eingeführt.⁹³ Diesem Schreiben lagen keine spezifischen missionarischen Themen zugrunde; es hat fast den Anschein, dass die übrig gebliebenen Themen aus dem Zweiten Vatikanum diskutiert worden seien. Es bestand die Notwendigkeit, über die Missionsaktivität zu sprechen, und die Bischöfe greifen zu diesem Zwecke auf den Begriff Evangelisierung zurück. So legt man sich einerseits auf die Dimension von Mission und ihre Abgrenzung nicht fest und kann andererseits den Verkündigungsauftrag sehr breit besprechen. *Evangelii Nuntiandi* handelt von der Wirklichkeit dieses Missionsauftrags.⁹⁴ "Wenn das Missionsdekret (AG) das missionarische Handeln noch als 'rein' religiös, übernatürliche 'Tätigkeit' bestimmt, so macht sich in diesem Dokument ein deutlicher Wandel bemerkbar, insofern eine umfassende Beschreibung der Sendung der Kirche

Soziallehre oder eine thematische Geschlossenheit an. Vielmehr macht das Schreiben auf die sozialen Probleme aufmerksam. In diesem Sinne richtet es sich an die ganze Welt. Es will aufzeigen, dass die sozialen Probleme nicht auf die Ökonomie allein zurückzuführen sind. Damit wendet es sich gegen eine marxistische Sichtweise. Weiter postuliert es Gerechtigkeit, auch in der Güterverteilung, anstelle von Macht und Gewalt. Vgl. Kerber 1971, 176.

⁹¹ In diesem Dokument wird der Auftrag weiter gesehen. "Ursprünglich hatte man den Auftrag der Kirche streng und ausschließlich von der Vermittlung des endgültigen Heils her umschrieben. Sie habe, sagte man, einen Auftrag: das eschatologische Heil zu vermitteln." Amstutz 1976, 275.

⁹² OA 48.

⁹³ Auf diesen Begriff wird im Folgenden eingegangen. Siehe auch Kapitel 1.2.2.5 "Evangelisierung und Mission" und Fußnote 151.

⁹⁴ Vgl. Grasso 1978, 101.

vorgenommen wurde, zu der konstitutiv der Einsatz für die Befreiung der Menschen gehört (EN 30). Es gilt Unrecht zu bekämpfen und Gerechtigkeit wiederherzustellen (EN 31). Evangelisierung besagt (demnach) für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern (EN 18)⁹⁵ Der Einfluss der vorausgegangenen Bischofskonferenz mit ihren weltweiten Vertretern ist deutlich im Abschlusspapier herauszulesen. Ziel der Evangelisierung ist es, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen, das heißt, die Herrschaft Gottes und das Heil nach innen und außen zu verkünden. Die Assoziation liegt nahe, dass hier von einer integralen Verkündigung die Rede sein muss.

Bedeutsam ist, dass *Evangelii Nuntiandi* mit einer starken Gebundenheit des Menschen an seine Kultur rechnet. Es bleibt der Eindruck zurück, dass in dem Schreiben vermieden wird, den ganzen Schritt zu vollziehen, etwa "in der Anerkennung der einheimischen Theologien als der kulturell bedingten und geprägten Antworten auf die Stimme Christi."⁹⁶ Gewollt ist also ein Weg der Akkulturation⁹⁷. Inhalt dieser Evangelisierung sind Christus und das Heil. Erneut werden die Themen von PP und OA aufgegriffen, nämlich, dass es eine enge Verbindung zwischen anthropologischer Natur und biblischer Ordnung gibt, die weder anthropozentrisch noch religiös zu verkürzen ist.⁹⁸

Mit dem neuen Pontifikat von Papst Johannes Paul II. erschien am Weltmissionssonntag 1979 die Enzyklika *Redemptor Hominis* (RH). Trotz des besonderen Tages äußert sich RH kaum direkt zu Mission. Deutlich wird die christologische Akzentuierung des neu gewählten Papstes. "Die grundlegende Aufgabe der Kirche in allen Epochen und besonders in der unsrigen ist es, den Blick des Menschen, das Bewusstsein und die Erfahrung der ganzen Menschheit auf das Geheimnis Christi zu lenken und auszurichten, allen Menschen zu helfen, mit dem tiefen Geheimnis der Erlösung, die sich in Jesus Christus ereignet, vertraut zu werden."⁹⁹ Papst Johannes Paul spricht darin vom Menschen und der Menschheit, die sich mit dem "tiefen Geheimnis der Erlösung" vertraut machen sollen,

⁹⁵ Collet 2002, 230. Collet bezeichnet deswegen EN als einen "Meilenstein in der missionstheologischen Entwicklung", was sicherlich zutrifft. Leider führt Collet nicht weiter aus, wie er "die unterschiedlichen Tätigkeiten der Sendung der Kirche" systematisiert und in Beziehung zu Mission setzt, denn er sagt gleichzeitig, dass "der Begriff umfassend zu verstehen ist."

⁹⁶ Bischofsberger 1976, 321 und 323.

⁹⁷ Vgl. zu Akkulturation das Kapitel 1.3.3.1.

⁹⁸ Vgl. Papst Paul VI. 1975, Art. 31.

⁹⁹ Papst Johannes Paul II. 1979, Art. 10.

anstatt sich allein auf den katholischen Rahmen zu begrenzen. Der Papst spricht somit als Mensch zu den Menschen, als Missionar zu den Zu-Missionierenden. Der Weltauftrag ist ein Heilsauftrag; er gründet in der Person Jesu Christi. Damit wird klar, dass die Menschheit als "schon und noch nicht" in Christus gesehen wird und zum Volk Gottes gehörend. Deutlich wird auch in mehreren Artikeln dieser Enzyklika, dass Mission mit der Soziallehre verbunden ist. Kirche hat für die menschliche Würde einzutreten.¹⁰⁰ So spricht RH im Tenor von OA. Beide betonen die Verkündigung, die zur Bekehrung des einzelnen führt.

Eine eigene Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* (RM) erscheint 1990. Zwei Aussagepunkte fallen ins Auge: Erstens führt sie die christozentrische Ausrichtung von RH fort, so extrem allerdings, dass sie diese fast gefährlich gegen eine Theozentrik ausspielt.¹⁰¹ Zweitens greift der Missionsbegriff in RM eine geographischen Sichtweise der vorkonziliaren Zeit auf und widmet sich diesem in ausführlicher Weise. Darin liegt die Gefahr, dass Mission wieder aufgeteilt und Mission nur in geographischer Form verstanden wird. Der zähe Kampf vom Zweiten Vatikanum bis heute, das über fast 500 Jahre geprägte Bild einer kolonialistischen Mission zu verändern, findet keine Beachtung. Die Welt wird wieder in christliches Abendland und nicht-christliche Völker aufgeteilt.

Situationen der Evangelisierung (RM 33)

Bereiche der Mission *ad gentes* (RM 37)

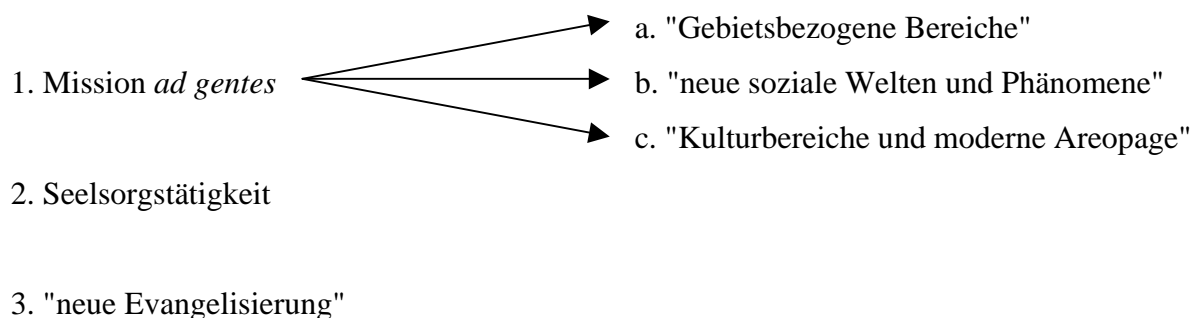


Abb. 2: Situationen und Bereiche der christlichen Sendung/ Mission

¹⁰⁰ Vgl. RH 10 und 11.

¹⁰¹ "Man soll nie Theozentrik gegen Christozentrik ausspielen. Denn eben dieser Gott allumfassender Liebe und wahren Lebens hat in Jesus Christus zu uns gesprochen. Wenn wir deshalb von der Einmaligkeit und Absolutheit der Offenbarung in Christus sprechen, so kann das nicht eine Verengung des Gotteswirkens bedeuten. Im Gegenteil, es ist die Anerkennung der unbegrenzten Universalität der Liebe und Heilsgnade Gottes." Neuner 1988, 244; vgl. Evers 1991, 193.

RM 33 erkennt verschiedene Situationen der Evangelisierung (vgl. Abbildung 2). Eine besondere Betonung liegt auf der Evangelisierungssituation 'Mission *ad gentes*', die in 3 Bereiche unterschieden wird. Dennoch RM spricht von einer "eigentlichen Mission *ad gentes*", die sich an die in AG 6 und 23 genannten "Völker und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben", oder wo die Kirche "noch nicht Wurzeln geschlagen hat"¹⁰², wendet. Diese Völker und Gruppen werden eingehend in RM Artikel 33 bis 37a behandelt. Weitere Missionsbereiche schließen sich in RM 37 b) und c) an: "Neue soziale Welten und Phänomene" und "Kulturbereiche oder moderne Areopage".

Asiatische Staaten sind gegenüber dieser Entwicklung besonders misstrauisch und besorgt, denn nach dem Dokument zählen sie zu den angesprochen Völkern und Gruppen.¹⁰³ Die Enzyklika greift - mit kleinen Nuancen - sowohl den Begriff Mission als auch den der Evangelisierung auf. Mission wird vor allem als Erstmission¹⁰⁴ *ad gentes* (RM verweist auf AG 6) und damit als spezifische Missionstätigkeit verstanden, die sich vorrangig an Nicht-Christen wendet. Evangelisierung beinhaltet hingegen auch Neu-Evangelisierung, die sich an die richtet, die die Botschaft schon erhalten haben (RM 30, 33 u. 37).¹⁰⁵ Über diese letztgenannte Enzyklika sind weithin enttäuschte Stimmen zu vernehmen.¹⁰⁶

Das nachsynodale apostolische Schreiben *Ecclesia in Asia* (EA) 1999 verkündet Jesus als den "einzigsten Retter für alle Völker".¹⁰⁷ In Jesus lassen sich die Fragen der Asiaten beantworten. Das Dokument betont die Einzigartigkeit Jesu. Von asiatischer Seite, wo die Christen eine Minderheit sind, wird kritisch gesagt, dass dies nur für die Christen ausgesagt werden kann. Die Symbole anderer Religionen dürfen dadurch nicht abgewertet werden. Das Dokument vertritt eine lineare Heilsgeschichte, in der andere Religionen nur einen untergeordneten Platz einnehmen. Die Kritik an EA greift vor allem die Sprachformulierung des Dokumentes sowie die geringe Wertschätzung anderer Religionen

¹⁰² AG 6 und 23, wiederum zitiert in RM 34. AG schreibt *Gentes* groß, RM hingegen schreibt *gentes* klein und meint damit die Erstmission (RM 30).

¹⁰³ Die Frage der Mission ist in Asien besonders sensibel. In Indien z.B. wird von staatlicher Seite versucht, jede Art von Mission zu unterbinden. Ausländische Ordensangehörige z.B. bekommen nur schwer ein Visum verlängert. Evers 1991, 191.

¹⁰⁴ Später wird es "erste Evangelisation" genannt, vgl. RM 37.

¹⁰⁵ Die Enzyklika unterscheidet zwischen Mission und Evangelisierung, wie dies auch die vorliegende Arbeit vertritt. Anders Collet, der sagt: "Im Rahmen der einen Mission der Kirche beschreibt das Dokument schließlich drei Situationen, welche unterschiedliche Tätigkeiten bedingen: 1. Die eigentliche Mission *ad gentes*, 2. Die Seelsorgstätigkeit und 3. Die Neu- oder Wieder-Evangelisierung." Collet 2002, 231.

¹⁰⁶ Vgl. z.B. die Aufsätze von Evers 1991 und Collet 1991.

¹⁰⁷ Evers 2001, 95. Für den weiteren Kontext der Arbeit ist Asien von besonderem Interesse, dennoch ist anzumerken, dass ähnliche Apostolische Schreiben auch für andere Kontinente vorliegen.

auf. Dies ist nicht verwunderlich, wenn man feststellt, dass im Dokument wenig Material von den Vorschlägen der asiatischen Bischöfe aufgenommen wurde, jedoch überwiegend Aussagen der vatikanischen Komitees in EA vorzufinden sind.¹⁰⁸

Das jüngste Dokument, die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (DI) 2000, hat den religiösen Pluralismus zum Thema. Kontextuelle und inkulturierte Theologien werden in DI einer normativen Theologie untergeordnet. Das Thema der Armut, das gerade für den theologischen Ansatz der Dritten Welt bestimmend ist, wird nicht einmal erwähnt.¹⁰⁹ Die viel bemängelte und wie Kardinal Kasper, heute Präfekt des päpstlichen Einheitsrates, eingesteht, "abstrakte und abgrenzende Sprache"¹¹⁰ geht auf den Streitpunkt ein, ob in anderen Religionen Heil möglich sei. Dabei betont DI die Einzigartigkeit Christi und beteuert gleichzeitig, dass die Kirche kein Heilsmonopol besäße. Die beiden Aussagen stehen so formuliert jedoch im Widerspruch zueinander, der - ungeklärt - den Dialog mit anderen Religionen gefährdet.¹¹¹ Die vom Zweiten Vatikanum gewollte und von ES geförderte Vielfalt in den Ortskirchen wird nun als Gefährdung des Glaubens der katholischen Kirche empfunden. Gegen den befürchteten Pluralismus und Relativismus ("bestimmte irrige oder zweideutige Positionen" DI 3) setzt man scheinbar einen Exklusivismus ("absolute und universale Heilswahrheit" DI 4,3).¹¹² Damit treten die Aussagen von DI hinter die Haltung des Zweiten Vatikanums zurück, welche die Universalität des Heilswillens Gottes für alle Menschen vertritt (GS 22) sowie die individuelle Heilsmöglichkeit (LG 15) und sich nachkonziliar zu einem offenen Inklusivismus¹¹³ durchgerungen hatte.

Überblickt man die Entwicklung im Ganzen, so stellt man fest, dass die beiden Vorläufertheorien, die Löwener und Münsteraner Schule, mit ihren gegensätzlichen

¹⁰⁸ Die meisten Referenzen von Dokumenten, wie den Lineamenta, dem Instrumentum Laboris und der Sammlung der Vorschläge auf der Asiensynode stammen von vatikanischen Komitees. Auch fehlen Hinweise auf die Dokumente der FABC, die nur im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Asiensynode nur kurz erwähnt werden.

¹⁰⁹ Eine hervorragende Kritik an DI übt Kessler in: Kessler 2001, 225-228; besonders über die Defizite von DI.

¹¹⁰ Rheinischer Merkur 2000, 25.

¹¹¹ Diese Aussagen haben Auswirkungen auf den Frieden der Religionen untereinander, wie z.B.: Indien, das explizit befürchtet, dass "die vatikanische Erklärung von der Einzigartigkeit Christi den interreligiösen Dialog und dem Frieden unter den Volks- und Religionsgemeinschaften im Lande gefährde." Evers 2000; vgl. auch Pieris 2001.

¹¹² Zur pluralistischen Religionstheologie vgl. Knitter 1995, v.a. 1-23; Knitter 1996.

Die Positionen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus bzw. Relativismus für den interreligiösen und interkulturellen Dialog werden im Kapitel 1.3.3.4 "Dialog" präzisiert.

¹¹³ Was unter offenem Inklusivismus zu verstehen ist, wird in dem Kapitel 1.3.3.4 "Dialog" detaillierter behandelt.

Ansätzen in AG miteinander verbunden wurden. Allerdings bewältigt AG die große Aufgabe, dem Missionsbegriff Form und Gestalt zu geben, nur insofern, als es die Weichen stellt: Mission ist nicht ein Teil, sondern die Kirche ist ihrem Wesen missionarisch. In den nachfolgenden Dokumenten weicht man einer näheren Bestimmung der noch offenen Fragen aus und verhandelt Mission in den Texten der Soziallehre. Hier werden markante Problempunkte der Gesellschaft benannt und eine Reaktion und Einflussnahme aller Christen und aller Teilkirchen gefordert. Die dritten Bischofssynode von 1974 und das anschließende Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* verwenden in der Diskussion den Begriff Evangelisierung. Damit ist eine Tendenz hin zur Münsteraner Schule deutlich, welche den Begriff verwendete und ebenfalls die Verkündigung contra einer Einpflanzung der Kirche vertrat. EN scheut sich auch, einheimische Theologien anzuerkennen, obwohl in ES gerade die sozio-kulturellen Bedingungen als ausschlaggebend für das christliche Handeln erachtet wurden. DI, in dieser Tradition stehend, sieht den religiösen Pluralismus als Gefahr für die eine katholische Lehre. Das christozentrisch ausgerichtete Dokument *Redemptoris Missio* greift wiederum auf die geographische Sichtweise von Mission zurück, die theologisch überwunden, aber nicht von der Öffentlichkeit rezipiert wurde.¹¹⁴ Ein letztes Ziel der Verkündigung ist die Gründung von Gemeinden (RM 48) und die Entfaltung der Kirche. Insofern behält ein letztes Wort die Löwener Theorie, allerdings in Verbindung mit der Münsteraner Schule. Beiden Schulen war die geographische Sicht von Mission vertraut. Mission bezieht sich für sie immer auf Erstverkündigung. Die Pariser Schule hingegen, die Mission nicht geographisch, sondern soziologisch bestimmte und deren Einfluss auf das Zweite Vatikanum kaum wahrzunehmen ist, kommt nun in RM am Rande, in den kurz besprochenen zweiten und dritten Bereichen, den neuen sozialen Welten und Phänomenen und den Kulturbereichen und modernen Areopagen, vor.¹¹⁵ In RM wird keine der Theorien verworfen, vielmehr bleiben sie nebeneinander stehen mit unterschiedlicher Akzentuierung. Die Fragen aus dem Zweiten Vatikanum aber sind weiterhin ungelöst. Nachdem nun oben die wichtigsten Dokumente vorgestellt wurden, wird im Weiteren auf einige Themen eingegangen, die den Begriff Mission greifbarer machen und es werden Begriffe geklärt, um die die Dokumente kreisen. Widersprüche werden angefragt, aber

¹¹⁴ Wohl versteht man in den nachkonziliaren Dokumenten Mission global und als Wesen der Kirche. In der Öffentlichkeit jedoch ist diese Veränderung nicht zum Tragen gekommen.

¹¹⁵ Die soziologische Bestimmung des Missionsbegriffs ist aufgrund der fortschreitenden Privatisierung von Religion in Europa zwangsläufig angebracht.

nicht aufgelöst, da der Sprache der Dokumente Rechnung getragen werden soll. Herausgegriffen werden: die geographische Sicht von Mission, Mission und Befreiung, Mission und soziales Handeln, Mission als Wesen der Kirche, Mission als Erstverkündigung, Mission in Abgrenzung zu sozialem Handeln, Mission im Verhältnis zu Evangelisierung, die Begründung für missionarisches Handeln, Mission und der Absolutheitsanspruch und Mission und die nicht-christlichen Religionen.

1.2.2.2 Die geographische Sicht von Mission

Bis zum Zweiten Vatikanum herrschte ein ausschließlich geographisches Missionsverständnis in der katholischen Welt vor.¹¹⁶ Mit Blick auf die Ortskirchen in der ganzen Welt wurde im Zweiten Vatikanum dieser Begriff aufgehoben. Die jungen Kirchen, also jene der früheren Missionsländer, werden als volle Mitglieder und gleichberechtigte Partikularkirchen anerkannt. Deswegen wird das Zweite Vatikanum als erster Selbstvollzug der Weltkirche verstanden. Zu einem Wandel in den kirchlichen Dokumenten haben viele außereuropäische Vertreter beigetragen. Der Blick auf die Weltkirche und die Anerkennung der Christinnen und Christen auf der südlichen Hemisphäre war dringend notwendig, denn die Mehrheit der Christenheit lebt in diesen Erdteilen. Zugleich bereitete die Missionswissenschaft diesen Verständniswandel vor.¹¹⁷ Im Zweiten Vatikanum war eine geographische Bedeutung von Mission nicht mehr tragbar, weil das Wesen der Kirche als missionarisch deklariert wurde.¹¹⁸ Es stellt sich die Frage, warum die kopernikanische Wende des Zweiten Vatikanums einen veränderten Missionsbegriff nicht in der Öffentlichkeit oder zumindest in ihren späteren Dokumenten durchsetzen konnte. Eine Antwort liegt darin, dass es im Zweiten Vatikanum zu einer theologischen Neubestimmung von Mission (als Wesen der Kirche) kam, aber der Begriff bis heute vielschichtig und vieldeutig bleibt. Hinzu kommt die große Nähe von Mission und sozialer Frage. Insofern tragen die Missionsinstitute sogar zu einer Verhaftung am geographischen Missionsbegriff bei, weil sie fast ausschließlich Projektpartner und

¹¹⁶ In der breiten Öffentlichkeit ist dies noch immer das Verständnis von Mission. Es zeigt sich aber, dass auch in der katholischen Kirche sich dieses Verständnis bisher nicht durchsetzen konnte.

¹¹⁷ Vgl. dazu die Theorien der einzelnen Schulen, die oben aufgeführt sind. Die Pariser Schule versucht, den Begriff der Mission aufgrund einer Analyse der soziologischen Verhältnisse frei von vorgefassten, festen Begriffen wieder neu zu bestimmen. Ausgangspunkt dieser Theologie ist, dass sie die strenge Scheidung zwischen "Missionsland" und "christlichem Land" als geographisch vorgegebenem Begriff aufgibt und als Gegenüber der christlichen Mission den "nicht-christlichen Raum" annimmt, der nicht mehr "geographisch", sondern "soziologisch" verstanden wird." Vgl. Evers 1974, 28-33.

¹¹⁸ Diese Thematik und die Bedeutung in Bezug auf die Missionstätigkeit werden weiter unten erörtert.

-partnerinnen aus der Dritten Welt haben und damit größtenteils außerhalb ihres europäischen Kontextes wirken.¹¹⁹ Während des Zweiten Vatikanums befürchtete noch Kardinal Frings eine Unklarheit des Begriffs: "Man vermeide in der Missionstheologie jeden analogen Gebrauch des Wortes 'Mission' für Gebiete, die ehemals christliche waren, heute jedoch entchristlicht sind. Der Missionsgedanke muss in seiner ganzen ursprünglichen Leuchtkraft erstrahlen; er besagt die Verkündigung unseres Herrn Jesus Christus an Orten, wo dieser heilige Name noch nicht gepredigt worden ist."¹²⁰ Sowohl in der Öffentlichkeit als auch in späteren kirchlichen Dokumenten sind die Aussagen des Zweiten Vatikanums zu Mission nicht immer konstant. Verständlicherweise, denn schließlich bedarf das neue Verständnis auch einer Suche nach einer Neubestimmung von Mission.

Die geographische Einordnung von Mission findet sich doch schon in ES wieder.¹²¹ Erst durch die vorausgegangene Bischofskonferenz beeinflusst, in der die europäischen und nordamerikanischen Bischöfe nur anteilig Gewicht und Stimme hatten¹²², gelingt es in EN endlich, den geographischen Begriff von Mission gänzlich zu vermeiden.

Die heutige Situation sieht in etwa folgendermaßen aus: "Die Missionierung der nicht-westlichen Welt durch die abendländische Christenheit führte zur weltumfassenden Gegenwart der (westlichen) Kirche"¹²³ Jedoch ist es weder überall zu Gründungen von Kirchen gekommen, noch hat die Christenheit ihre Umwelt bestimmend gestaltet. Diese Feststellung soll nicht die gegensätzliche Sichtweise provozieren, dass die Welt vom Christentum erobert werden muss. Man kann sich mit dem biblischen Anspruch begnügen: "Ihr seid das Salz der Erde" oder "Ihr seid der Sauerteig" - also mit der Überzeugung einer Stellvertretungstheologie¹²⁴, demzufolge es kein Ziel ist, eine möglichst große Anzahl von Menschen zum Christentum zu bekehren. Eine kleine Anzahl reicht aus, um qualitativ und durchdringend zu wirken. Die nachkonziliaren Schreiben befassen sich nicht ausdrücklich mit diesem Punkt. Damit unterbleiben eine Klärung der Bereichsabgrenzung von Mission und eine Benennung der neuen Felder. Eine geradezu gegensätzliche Entwicklung wird in

¹¹⁹ Die Inlandsarbeit zielt auf einen Bewusstwerdungsprozess der Armutsverhältnisse etc. ab. Trägt dies nicht vielmehr zu einer Haltung für gerechte Güterverteilung Rechnung, als dass der Missionsbegriff endlich an einem Bewusstwerdungsprozess teilhat? Durch die Verknüpfung mit der sozialen Frage fördern auch nicht-christliche NROs sowie staatliche Entwicklungshilfe die Polarisierung von reichem Westen und armen Süden.

¹²⁰ Frings 1966, 23.

¹²¹ ES 3. 4. 13. 18. Vgl. hierzu Collet 1984, 120.

¹²² Es waren 30 afrikanische, 24 amerikanische, 24 europäische, 4 australische und 16 asiatische Bischöfe vertreten.

¹²³ Collet 1984, 62.

¹²⁴ Ratzinger 1962, 566-575.

den kirchenamtlichen Dokumenten bis zu RM, DI und den jüngeren Ansprachen des Papstes (z.B. Indien 1999 und Israel 2000) offensichtlich. Papst Johannes Paul II. ruft zu einer Verkündigung auf, die eine Bekehrung ermöglicht¹²⁵, damit viele Menschen zu Gliedern der Kirche werden.

Heute lässt sich festhalten, dass die bekennenden Christen weltweit zur Minderheit in der Gesellschaft werden. Einerseits bedingen dies die abnehmenden Zahlen von Christen in den Industriestaaten, wo sie vormals die Mehrheit stellten. Andererseits wächst die Kirche in anderen Teilen der Welt, wo sie vormals kaum existierte. Zu der dargestellten Missionssituation, nämlich dem Minorisierungsvorgang, kommt hinzu, dass spätestens durch den Globalisierungsprozess das Abendland in sich nicht mehr geschlossen ist. Der Wandel von Mission hat sich weniger durch das neue Verständnis von Mission in der Kirchenkonstitution ergeben, als dass er vielmehr von der globalen Situation gefordert wird. Es lässt sich nicht mehr von Mission im geographischen Sinne sprechen, sondern Missionsbereiche im sozialen Verständnis sollten ausfindig gemacht und benannt werden.

Das neue Pontifikat mit Papst Johannes Paul II. richtet seinen Blick auf die Weltkirche. In der Antrittsenzyklika RH wird vom Menschen und der Menschheit gesprochen und nicht von Strukturen.¹²⁶ W. Bühlmann deutet dies: "Er [der Papst] wartet nicht zuerst auf die geographische und qualitative Ausdehnung der Kirche, um sich dann an den Neuchristen interessiert zu zeigen. Sondern er umarmt zum voraus alle, die sich mit dem Namen 'Mensch' bezeichnen."¹²⁷ Dieser offene Blick mit dem starken Bezug auf die Aussagen des Zweiten Vatikanums wird in der späteren Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* verengt. Mission wird geradezu ausschließlich als in der Dritten Welt stattfindend deklariert.¹²⁸

Dennoch unterscheidet RM drei Missionsbereiche: a.) gebietsbezogene Bereiche, die eigentliche Missionstätigkeit *ad gentes*, "in klar abgegrenzten Gebieten und bei bestimmten Menschengruppen", b.) neue soziale Welten und Phänomene und c.) Kulturbereiche und moderne Areopage. Die erste Bereichsbegrenzung (a.) ist am umfangreichsten ausgeführt (RM 33-37a). Es scheint, als ginge RM von einer weltlichen Situation aus, die der Kolonialzeit ähnlich ist: "es ist auch wahr, dass die Missionstätigkeit

¹²⁵ RM 44 und dazu Collet 1991, 168. Darin wird als letztendliches Ziel der Verkündigung die Bekehrung angeführt.

Diese Interpretationsweise kann ich aufgrund des Enzyklientextes nicht teilen, statt eines Ziels ist m.A.n. eine Absicht von Verkündigung genannt: den Weg zu öffnen. Auch in nachfolgenden Artikeln ist diese Absicht unterschwellig vorhanden. Vgl. zu Absicht von Mission den schon viel früher vertretenen Ansatz bei Amstutz 1972.

¹²⁶ RH 1.

¹²⁷ Bühlmann 1981, 2.

¹²⁸ Vgl. RM 65 und 73.

ad gentes,..., in klar abgegrenzten Gebieten und bei bestimmten Menschengruppen ausgeübt wird."¹²⁹ Doch welcher Unterschied für die Evangelisierung besteht - um ein Beispiel für den Bereich (b.) zu geben - zwischen den Randgebieten von Nairobi und denen von Rom, Paris oder New York? Die Aussage von RM steht in Gegensatz zur Anerkennung der Ortskirchen und deren missionarischer Tätigkeit (vgl. RM 63-64). In der weltweiten Präsenz des Christentums können die Ortskirchen selbst "in abgegrenzten Gebieten" wirken. RM sieht die Situation anders: "Es gibt Länder und geographische sowie kulturelle Räume, in denen einheimische christliche Gemeinden fehlen"¹³⁰. Das Dokument zieht aber keine Schlüsse daraus, dass auch nach 500 Jahren der Missionierung das Christentum weiterhin eine Minderheit ist.¹³¹ Vielmehr strebt es weiterhin eine Ausdehnung der sichtbaren Kirche an, also eine Kirchenmitgliedschaft, anstatt anzuerkennen, dass die Ausdehnung der Herrschaft Gottes andere Wege gehen kann. In wie weit werden hier die 'Zeichen der Zeit' wahrgenommen?

Faktisch gibt es kaum Gebiete, wohin die Botschaft des Evangeliums noch nicht vorgedrungen ist. Auf welche Weise die verkündete Frohe Botschaft bisher aufgenommen wurde, ist nicht thematisiert. Man gewinnt den Eindruck, dass wieder von Objekten der Mission und nicht von "mithandelnden Empfängern"¹³² die Rede ist. Als weiterer Punkt ist anzumerken, dass diese Aussagen schwer mit den Aussagen des Zweiten Vatikanums zu vereinbaren sind, welche das Wesen der Kirche als missionarisch bezeichnet.¹³³ Durch die starke Gewichtung des ersten Bereiches "unterläuft RM ...den konziliaren und nachkonziliaren Diskussionsstand in der Frage nach der Bestimmung des Missionsbereiches."¹³⁴ Denn RM 37 bestimmt: "Deshalb gilt das geographische Kriterium weiterhin als eine Richtlinie zur Absteckung der Grenzen, nach der sich die Missionstätigkeit richten muss." In den nachfolgenden kurzen Abschnitten (b und c) sind

¹²⁹ RM 37.

¹³⁰ RM 37.

¹³¹ Dies trifft besonders auf Asien zu, welchen RM als exponiertes Missionsland ausdrücklich nennt. "Vor allem auf dem asiatischen Kontinent, auf den sich das Hauptaugenmerk der Mission *ad gentes* richten sollte, bilden die Christen nur eine kleine Minderheit, auch wenn man dort manchmal nennenswerte Konversions-Bewegungen und beispielhafte Formen christlicher Präsenz feststellen kann." (RM 37).

¹³² Rahner 1966a, 69.

¹³³ Vgl. Collet 1991, 165.

¹³⁴ Collet 1991, 163; Im Zweiten Vatikanum und, wie aufgezeigt, auch in nachkonziliaren Dokumenten ist der geographische Missionsbegriff noch nicht vollends abgelegt. Man hofft, dass dies mit EN geschehen ist. Doch dieses Dokument geht nicht direkt auf die Problematik ein und umgeht Mission mithilfe des Begriffes "Evangelisierung" (eine Neubestimmung für Mission?).

zwei Bereiche genannt, die soziologisch bestimmt sind. Mission wird sowohl geographisch als auch soziologisch gesehen. Aber die Tendenz zu einer mehr geographischen Sichtweise ist deutlich, wenn von "in die Mission gehen" (RM 80) oder von "Besuche in den Missionen" (RM 82) gesprochen wird. "Diese Sicht muss schließlich dazu führen, die Kirchen der Dritten Welt als 'Missionskirchen' (vgl. RM 88) zu betrachten und zu behandeln, was nicht nur eine Herabwürdigung dieser Kirchen bedeutet, sondern faktisch auch einem weltkirchlichen Wirklichkeitsverlust gleichkommt."¹³⁵

1.2.2.3 Mission - eine Wesensaktivität der Kirche

Die Kirche als missionarisch zu bezeichnen, ist eine wesentliche Neuerung des Zweiten Vatikanums. Damit ist, wie oben gesagt, Mission nicht mehr eine der Aufgaben der Kirche, sondern konstitutiv für die Kirche. Mission ist ein historisch gewachsener Begriff, der im Zweiten Vatikanum eine grundlegend neue Bestimmung erhielt.

Aufgrund dieser Aussage wird in ES die missionarische Verpflichtung aller Christen betont.¹³⁶ Da weitere Dokumente Mission unter der Soziallehre der Kirche verhandeln, ist die missionarische Natur und ihr spezifisches Tätigkeitsfeld bzw. ihre Tätigkeitsform darin nicht eigens erörtert. In dem apostolischen Schreiben EN bleibt es bei einem betonten Ausgehen von der missionarischen Natur der Kirche, begründet dadurch, dass der Verkündigungsauftrag das ureigene Thema der Kirche ist. An verschiedenen Punkten scheint EN den Missionsbegriff durch Evangelisierung zu ersetzen, wenn die missionarische Natur der Kirche in gleicher Weise wie Evangelisierung benutzt wird. "Evangelisierung ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität." (EN 14) Sie begründet ihre Verpflichtung zu Evangelisierung,¹³⁷ denn: "geboren folglich aus der Sendung, ist die Kirche ihrerseits durch Christus gesandt." (EN 15) Berufung und Sendungsauftrag der Kirche werden aus der Sendung Jesu durch den Vater bestimmt (trinitarischer Ansatz), die sich in der Welt fortsetzt.

Das Thema gewinnt unter Theologen Raum: "Einzig das Thema der Mission scheint, wenn man es für sich betrachtet, nicht bloß eines unter vielen Kapiteln der Ekklesiologie zu bilden, sondern der Ort, wo sich die Grundfragen nach der Natur der Kirche stellen."¹³⁸

¹³⁵ Collet 1991, 165.

¹³⁶ ES 1 "Die Theologie der Mission soll in die Darstellung der theologischen Lehre und in ihre weiterführende Entfaltung so eingebaut werden, dass die missionarische Natur der Kirche voll ins Licht tritt."

¹³⁷ EN 15 "Wer...die Ursprünge der Kirche nachliest, folgt Schritt auf Schritt ...wie sie lebt und handelt, und sieht, dass sie ihrem innersten Wesen nach zu Evangelisierung verpflichtet ist."

¹³⁸ Dianich 1981, 526.

Die eigentliche Missionszyklika RM, die Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanum, erscheint, kann durch ihren geographischen Ansatz Mission als Wesensbezeichnung nicht mehr gerecht werden. Sie erwähnt diesen richtungsweisenden Ansatz aus LG 2 und AG 2 nicht einmal.

1.2.2.4 Erstverkündigung als alleinige Bezeichnung für Mission?

Die missionarische Natur der Kirche bezieht sich nicht allein auf Erstverkündigung. Eine Definition von Mission als Erstverkündigung darf aber nicht unterschätzt werden, denn die Mission hat von der heidenmissionarischen Verkündigung ihre ursprüngliche Bedeutung erhalten und wird auch weiterhin von ihr abhängig bleiben.¹³⁹ Eine Definition für Missionstätigkeit der Erstverkündigung findet sich in AG 6: "wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und ... bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzel gefasst hat." Später dehnt AG 6 die Zielgruppe auf Einzelpersonen aus. Es "obliegt den inzwischen konstituierten Teilkirchen die Pflicht, sie [die Mission] fortzusetzen und das Evangelium den einzelnen zu verkündigen, die noch draußen stehen."¹⁴⁰ Damit sind vor allem Nicht-Christen gemeint.

AG 6 spricht ebenso von verschiedenen Bedingungen und kennt damit bei der Erstverkündigung auch weitere Momente der Mission: "Neubeginn oder Pflanzen, dann solche der Neuheit oder Jugend".¹⁴¹ Herausragend ist, dass die Mission als Prozess erkannt wird, der ein erneutes missionarisches Handeln verlangt. "Überdies ändern sich die Gemeinschaften, innerhalb derer die Kirche besteht aus verschiedenen Ursachen nicht selten von Grund auf, so dass völlig neue Bedingungen auftreten können. Dann muss die Kirche erwägen, ob diese Bedingungen ihre [der Ortskirche] missionarische Tätigkeit neuerdings erfordern."¹⁴²

Das Konzilsdekret AG spricht im ersten Zitat nicht allein von Erstverkündigung. Das Dekret nimmt auch all jene in den Blick, die nach AG "noch nicht fest verwurzelt sind". AG grenzt sich zunächst von einer Mission im Sinne von Glaubenserneuerung unter

¹³⁹ Vgl. Collet 1984, 25.

¹⁴⁰ 'Draußen stehen' meint jene, die nicht zur Kirche durch die Taufe gehören. Es werden die Christen noch nicht mit einbezogen.

¹⁴¹ Für die hier gemeinte Bedeutung von 'Pflanzen' im Unterschied zu dem, was die Kirchenväter und Scholastiker verstanden s.o.

¹⁴² Mit Kirche, so vermute ich, soll jeweils dieselbe gemeint sein, d.h. dass damit sowohl die jungen wie auch die alten Kirchen eingeschlossen sind.

Christen ab. Wohl aber schließt sie Veränderungen innerhalb der Gemeinschaften ein, die aufgrund einer Entwurzelung eine erneute missionarische Tätigkeit fordern.

In EN ist eine Festlegung von Mission weder allein auf Erstverkündigung noch begrenzt auf Nicht-Christen nachzuweisen. Wegen der neuen Begrifflichkeit in diesem Dokument - der Evangelisierung¹⁴³ -, die nicht näher definiert wird, ist eine Diskussion des Missionsbegriffs erschwert (vgl. Abbildung 3). Es ist nicht klar, in welchem Bezug Evangelisierung zu Mission steht. Die Evangelisierung hat in EN eine ähnliche Zielgruppe wie Mission in AG. Zunächst ist die Mission an die gerichtet, die Christus noch nicht kennen (EN 51). Also im Sinne einer Erstverkündigung. Artikel 52 weist auf den Vorrang der ersten Verkündigung an die Nicht-Christen hin, aber auch: "so erweist sie sich in gleicher Weise immer notwendiger ... für sehr viele, die zwar getauft sind, aber gänzlich außerhalb eines christlichen Lebensraumes stehen."¹⁴⁴ Also beinhaltet Evangelisierung ebenfalls eine Verkündigung für die 'Entchristlichten'. Die Glaubenserneuerung wird in die Verkündigung eingeschlossen. Neben der Verkündigung an die säkularisierte Welt richtet sich die Verkündigung gleichfalls an die "Menschen, die nicht-christlichen Religionen angehören"¹⁴⁵ Grundlegend für die Kirche ist, dass sie "ihrem innersten Wesen nach zur Evangelisierung verpflichtet ist" (EN 15), sowohl nach innen als auch nach außen. Damit unterscheidet sich Mission vom Grundverständnis her erheblich von Evangelisierung, denn Mission in AG umfasst noch nicht Glaubenserneuerung.¹⁴⁶ Die Erstverkündigung ist möglicherweise als eine Phase der Evangelisierung zu bezeichnen. Horst Rzepkowski zeigt auf, dass eine Abspaltung der Erstverkündigung theoretisch möglich ist, aber zu einer Einseitigkeit führt und so der Sendungswirklichkeit der Kirche nicht gerecht wird. Es wäre besser, von Erstverkündigung als Teil von Mission und als Teil von Evangelisierung zu sprechen. So ist auch in EN 17 zuerst die Evangelisierung "an diejenigen, die ihn

¹⁴³ Die Abgrenzung der Begriffe Mission und Evangelisierung wird im Folgenden erörtert.

¹⁴⁴ Hier fällt der typisch kirchenamtliche Sprachgebrauch besonders ins Auge. Die Verkündigung richtet sich vornehmlich an Nicht-Christen und in gleicher Weise ... Eine Hervorhebung und Betonung, die dennoch wieder gleichgestellt wird.

¹⁴⁵ EN 53; Dieser Artikel vereinfacht die Situation zu sehr. Die Haltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen ist eine abwertende, wenn gesagt wird, dass "sie ein unvollkommenes Suchen, aber oft gelebt mit großer Aufrichtigkeit und Lauterkeit des Herzens" besitzen. All ihr Tun wird nur als *praeparatio evangelica*, Vorbereitung auf das Evangelium, gesehen.

¹⁴⁶ Horst Rzepkowski meint zwar, dass EN "versucht, die unterschiedlichen Tätigkeiten der Mission und die Verkündigung in ein einheitliches sprachliches System einzuordnen". Rzepkowski 1991, 156. M.A.n. hat es aber nur zu mehr Verwirrung gesorgt, weil man immer noch von Mission spricht. Zudem liegt auf protestantischer Seite ein anderes Verständnis von Mission vor.

[Christus] noch nicht kennen" und dann in weiteren Formen genannt. Erstverkündigung als Mission zu sehen, kommt auch RM recht nahe, da bei Mission *ad gentes* von erstmaliger Evangelisierung gesprochen wird, die wiederum von der Neu-Evangelisierung unterschieden wird.

Dennoch sollte Erstverkündigung neu überdacht werden. Bisher bedeutet Erstverkündigung, eine theologische Fachvokabel seit dem Zweiten Vatikanum, für den Empfänger ein erstes Hören der christlichen Botschaft. Die Gebiete, auf die Erstverkündigung zutrifft, sind - auch wenn RM es so auffasst¹⁴⁷ - kaum mehr existent. Schränkt man die Bedeutung darauf ein, so kann man nur bei sehr wenigen Menschen von Erstverkündigung sprechen. Deshalb soll auch ein zweiter Aspekt dieses Terminus aufgegriffen werden.

Erstverkündigung kann ebenfalls eine Verkündigung sein, die sich an die entchristlichte Welt wendet. Die vom christlichen Glauben abgewandten Christen hören die Botschaft mit für sie neuem Inhalt, kommen zu einer neuen Einsicht oder werden von ihr neu berührt. Wie auch immer man die Bekehrung zum Glauben benennen mag, geschieht sie aufgrund einer neuartigen oder "ersten" Verkündigung und Hören. Man kann einwenden, dass dies Re-Evangelisation ist. Diese Ausführung soll die harte Trennung zwischen Erst- und Re-Evangelisation relativieren. Mit dieser Interpretation ist Erstverkündigung, die auf Bekehren zielt, neu zu verstehen.¹⁴⁸ Bekehren ist im Sinne eines persönlichen Wandels oder auf die sakramentale Zugehörigkeit zur Kirche oder auch Bekehrung im Sinne von Umkehren in Verbindung mit der Buße¹⁴⁹ zu verstehen.

RM sagt: "In der komplexen Wirklichkeit der Mission spielt die erstmalige Verkündigung eine zentrale und unersetzbare Rolle, weil sie eine Einführung ist." (RM 44) In diesem Sinne verwendet die vorliegende Arbeit den Begriff der Erstverkündigung als erstmalige Verkündigung.

1.2.2.5 Evangelisierung und Mission

Mission wurde nach dem Zweiten Vatikanum im Rahmen der sozialen Frage behandelt. Mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* wird in der missionstheologischen Diskussion der Begriff neu belebt. Auf katholischer Seite hat Evangelisierung eine eigene Tradition. Die Münsteraner Schule bezeichnete Mission vorwiegend als Evangelisierung,

¹⁴⁷ RM 37 "In einer Reihe von Nationen sind ganze Völker und Kulturen von großer Bedeutung noch nicht von der Glaubensverkündigung und von der Ortskirche erfasst."

¹⁴⁸ Vgl. CT 19, RM 46.

¹⁴⁹ Umkehren hat mit Bekehren zu tun. Bekehren wiederum hat mit Buße zu tun.

weil sie darunter Verkündigung des Evangeliums und Bekehrung der Menschheit verstand. Das Zweite Vatikanum legte sich aber nicht auf diese Richtung fest,¹⁵⁰ sondern hält an dem Begriff Mission fest.¹⁵¹

In dem EN vorangegangenen Abschlusspapier der dritten Bischofssynode DE lässt sich schwer ein Verhältnis von Mission und Evangelisierung¹⁵² feststellen, auch deswegen, weil EN kein spezifisch missionarisches Thema behandelt. Wann immer das Wort 'missio' in EN auftaucht, wird es konsequent im Sinne von 'Gesandt-sein' verwendet¹⁵³ im Unterschied zu Evangelisierung, das Verkünden bedeutet. Im vorangegangenen Kapitel ist deutlich geworden, wie verwandt EN die Begriffe Evangelisierung und Mission gebraucht. Man gewinnt den Eindruck, dass Evangelisierung bevorzugt eingesetzt wird, weil es konfliktfrei "mehr", nämlich innere und äußere Mission beinhaltet.

Evangelisieren wird in EN 14 als die Identität der Kirche durch Predigen und Unterweisen bezeichnet. Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln sowie dadurch die Menschheit selbst zu erneuern.¹⁵⁴ Quantitativ betrachtet bedeutet das, das Evangelium in alle Winkel der Menschheit zu tragen, und qualitativ, das Evangelium in den Glaubenden fest zu verwurzeln. Zusammenfassend heißt das: "Es gilt die Kultur und die Kulturen des Menschen zu evangelisieren." (EN 20) Eine genaue Bestimmung des Begriffsverständnisses fehlt. Aber eine Nähe zu dem Missionsbegriff liegt auf der Hand.

Es ist von Bedeutung, dass EN Evangelisierung global auffasst und damit auf den epochalen Wandel, die Säkularisierung der westlichen Welt, eingeht. Denn die Evangelisierung wendet sich an alle Menschen (EN 51), d.h. sie ist nicht auf die nicht-christliche Welt beschränkt, sondern wirkt nach innen und außen.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Vgl. obiges Kapitel 1.2.1 "Mission und das Zweite Vatikanum".

¹⁵¹ Für die protestantische Seite ist dieses Vokabular nicht neu. Dort ist die Benennungstendenz geschichtlich gerade umgekehrt. In der Vergangenheit hat man den Begriff Evangelisation sehr häufig benutzt. Moltmann stellt Mission als den umfassenderen Begriff dar. "Evangelisation ist Mission, aber Mission ist nicht nur Evangelisation." Moltmann 1974, 24.

¹⁵² Es ist an dieser Stelle nochmals auf die aufkommende Begriffsverwirrung für den Missionsbegriff hinweisen, denn Evangelisierung wird mit dem zuvor rein protestantischem Begriff Evangelisation gleichgesetzt. Zuvor war Evangelisation ein protestantischer Begriff, der die systematische Arbeit zur Gewinnung von Nichtprotestanten bezeichnete. Vgl. Algermissen 1959; Collet 1995.

¹⁵³ Vgl. Kollbrunner 1976, 244.

¹⁵⁴ Der hier anklingende Begriff von ganzheitlicher Befreiung wird weiter unten thematisiert.

¹⁵⁵ Die Unterscheidung von Mission nach innen und außen wurde auf protestantischer Seite schon bei der Tagung des ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 abgelehnt. Man ging dort so weit zu sagen, dass eine evangelisatorische

EN geht von einer starken Gebundenheit der Menschen an ihre Kultur aus. Deshalb sollen Kulturen evangelisiert werden, mit der Hoffnung, die Menschen auf diese Weise für das Evangelium zu gewinnen, ohne dass sie ihre eigene Kultur aufgeben. Jedoch scheint sich EN zu scheuen, einheimische Theologien als kulturell bedingte und geprägte Antworten auf Christus anzuerkennen.¹⁵⁶ "Kernpunkt der Evangelisierung ist die Treue gegenüber der einen Botschaft...und den Menschen" (EN 4). Doch wie ist das gemeint? Bestimmt das Dokument das Evangelium kulturfrei? Die Evangelisierung der Kulturen geschieht vornehmlich durch Zeugnis¹⁵⁷ und durch ausdrückliche Verkündigung (dahinter verbirgt sich zumeist ein Dreischritt: Verkündigung – Annahme – Kircheneintritt). Der Verkündigungsinhalt ist Gott, der sich in Christus durch den Heiligen Geist geoffenbart hat und den Menschen nahe ist.¹⁵⁸ In Christus wird allen Menschen ein Heil angeboten, "das seinen Anfang gewiss schon in diesem Leben hat, aber sich erst in der Ewigkeit vollendet" (EN 27). Es ist ein transzendentes eschatologisches Heil und kein zeitlich materielles oder geistiges. Insofern werden das Reich Gottes (EN 8) und das befreiende Heil verkündigt. Damit ist Befreiung von allem, was den Menschen niederdrückt (EN 27) gemeint; Reich Gottes und Heil kommen dem Menschen zwar gnadenhaft zu, aber es erfordert deren Einsatz. Mittels der Evangelisierung soll der Menschen sich von innen her wandeln. Zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung, Befreiung und Entwicklung sieht EN eine enge Verbindung sowohl anthropologischer als auch theologischer Natur und biblischer Ordnung, die jedoch nicht auf das Anthropozentrische verkürzt werden darf.¹⁵⁹ Eine Befreiung, welche von der Evangelisierung verkündet wird, umfasst alle Dimensionen des Menschen. Denn menschliche Befreiung und Heil in Christus gehören zusammen, ohne dass beide identisch wären. Adressaten der Evangelisierung sind vorrangig jene, die Christus noch nicht kennen (EN 51) und die entchristlichte Welt (EN 52). Wenn sich die Verkündigung an Menschen richtet, die in nicht-christlichen Religionen Gott suchen, so kann, trotz großer Achtung und Wertschätzung dieser Religionen, dies nicht von einer Verkündigung abhalten (EN 53).¹⁶⁰

Tätigkeit in den christlichen Ländern nicht mehr von der nicht-christlicher getrennt werden kann. Vgl. auch Üffing 1994, 22.

¹⁵⁶ Vgl. Mette 1978, 241f.

¹⁵⁷ Aber auch durch Homilie, Wortliturgie, katechetische Unterweisung, Massenmedien, persönliches Gespräch, Austausch und Volksfrömmigkeit. Vgl. Collet 1984, 130.

¹⁵⁸ Vgl. EN 26.

¹⁵⁹ EN sieht diese Gefahr, nicht jedoch, dass eine Verkürzung in eine andere Richtung geschehen kann.

¹⁶⁰ Auf den Anspruch der Kirche wird weiter unten eingegangen.

Trägerin der Evangelisierung ist die Kirche, denn Evangelisieren gehört zum kirchlichen Tun und ist nicht die Aufgabe eines einzelnen (EN 60). Die Kirche hat ihre konkrete Gestalt in den Teilkirchen. Die jüngste Enzyklika RM tendiert in ihrer Begrifflichkeit wohl eher zur Münsteraner Schule und ebenso zu Moltmanns erweitertem Verständnis, wenn sie unter Mission sowohl erste Evangelisierung als auch Neu-Evangelisierung versteht.

1.2.2.6 Befreiung

Gedanken zu Befreiung bzw. zur Befreiungstheologie kursierten bereits vor den beiden lateinamerikanischen Generalversammlungen Medellin und Puebla, jedoch stärkten die beiden lateinamerikanischen Generalversammlungen die Gleichwertigkeit der diesseitigen Dimension und der spirituellen. In den kirchenamtlichen Dokumenten ist jeweils die religiöse Seite betont: Befreiung im materiellen und individuellen Sinne wird als wichtig erachtet, jedoch darf sie nicht im Vordergrund stehen.¹⁶¹

Befreiung und Verkündigung des Heils in Jesus Christus gehören eng zusammen. Anthropologisch gesehen bewirkt die Befreiung eine Veränderung der bisherigen Verhältnisse, wodurch Versöhnung möglich wird, die wiederum zum Heil führt. OA erklärt diesen Ausgangspunkt vom Individuum her, das strukturelle Veränderungen erstrebt. "Heute haben die Menschen das dringende Verlangen nach Freiheit von Not und Abhängigkeit. Diese Befreiung beginnt aber mit der wiedererrungenen inneren Freiheit gegenüber dem eigenen Besitz und der eigenen Macht." (OA 45) Zu dieser persönlichen inneren Freiheit gelangt der Mensch nur, wenn er sich in liebender Zuwendung zum Mitmenschen von sich selbst lösen kann.

Heil kommt dem Menschen gnadenhaft zu. Gott will die Versöhnung mit dem Menschen, was eine Veränderung und Umkehr bedeutet (EN 36).¹⁶² Der Mensch lebt konkret und innerhalb komplexer Strukturen. Mission muss - wenn sie den Menschen ernst nimmt - ihn in seiner (säkularen) Situation und auch als spirituelle Person wahrnehmen. Befreiung wird dann als ganzheitliche Befreiung verstanden, wenn sie Heil sowohl auf die spirituelle als auch auf die Situation des Menschen bezieht. Heil besitzt somit eine alles Irdische transzendierende Ausrichtung.¹⁶³ Beide Seiten, die materielle und die spirituelle, sind in den Dekreten, apostolischen Schreiben und Enzykliken betont und eng miteinander verwoben. "Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung - Entwicklung und Befreiung - bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer

¹⁶¹ Vgl. PP, OA, DI, DE.

¹⁶² Vgl. auch Amstutz 1976, 263.

¹⁶³ Vgl. Kollbrunner 1976, 253.

Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen: Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen biblischen Ordnung nämlich, der der Liebe." (EN 31) Befreiung ist im letzten von der Liebe geleitet.¹⁶⁴

Hervorgehoben und als vorrangige ausgewiesen wird in den kirchenamtlichen Schreiben die spirituelle Dimension. Mission darf nicht auf den diesseitigen, materiellen Bereich reduziert werden. Indes wird nicht gesagt, dass Mission ein nur auf die spirituelle Dimension allein sich beschränkendes Handeln ist, das naturnotwendig die irdische, konkrete Situation des Menschen und/ oder einer Gruppe in den Blick nimmt. Erklärbar ist dies, weil erstens historisch der Auftrag der Kirche als Vermittlung des ewigen Heiles konzipiert ist. Dieses eschatologische Heil ist im irdischen Dasein anfanghaft erfahrbar zu machen. Zweitens besteht die latente Gefahr, dass in der aktiven Missionsarbeit eine Trennung von materieller und spiritueller Dimension auftritt und 'nur' die Hilfe in materieller Weise und die diakonische Aufgabe in den Vordergrund tritt. Die spirituelle Dimension gerät in den Hintergrund und kommt nicht mehr in Wort und Tat zum Ausdruck. Doch müsste neben der sozialen Frage unbedingt die Missionstätigkeit, das Verkünden des Evangeliums, Maß und Richtschnur für die Art und Weise der Verkündigung sein.¹⁶⁵ Die in RM 37 gegebene Antwort lautet, dass es zuerst um die Verkündigung des Wortes im spirituellen Sinne geht, bevor der hungernde und leidende Mensch gesehen wird.

Im Handeln für die Befreiung lehnen die kirchenamtlichen Dokumente jede Art von Gewalt und Zwang ab, wenn es um den "Erfolg" in der Missionstätigkeit geht. (EN 37, AAS 60)

1.2.2.7 Soziales Handeln

Wie schon häufig erwähnt, wurde Mission nach dem Zweiten Vatikanum überwiegend in den Texten der Soziallehre verhandelt. Im Apostolischen Schreiben OA¹⁶⁶ wird in diesem

¹⁶⁴ Vgl. Rzepkowski 1991, 157 "In der biblischen Botschaft von der Untrennbarkeit von Gottes- und Nächstenliebe wird ein weiterer theologischer Grund gefunden für die Verbindung der Entwicklung und der Befreiung mit der Verkündigung."

¹⁶⁵ Hier wird offensichtlich, warum lange Zeit Mission in Aussagen zur sozialen Frage behandelt wurde.

¹⁶⁶ Man erinnere sich, dass Anlass für dieses Schreiben der 80. Jahrestag der ersten Sozialenzyklika von Papst Leo XIII. *Rerum Novarum* (1891) war.

Sinne von einer Doppelaufgabe gesprochen: "einmal durch das Licht, das sie [die Kirche] ausstrahlt, dem Menschen zu helfen, die Wahrheit zu ermitteln, damit sie unter den vielen, sie umwerbenden Lehrsystemen den sicheren Weg erkennen; zum anderen Mal ihre Bemühungen darauf zu richten, dass das Evangelium seine Kraft ausstrahlen lasse durch tatkräftigen Dienst am Menschen." (OA 48) Die Nähe von sozialem Handeln zu Mission wird hier schon deutlich durch die Vokabel 'ausstrahlen'. Überwunden ist die Distanz von 'sozialem Handeln' und 'Verkündigung' in DE, das beide gleichwertig nebeneinander stellt: "Evangelisierung und ganzheitlichem Heil oder der vollen Befreiung der Menschen und der Völker" (DE 12) oder auch in dem späteren Dokument EN, z.B. Artikel 31: "Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung - Entwicklung und Befreiung - bestehen in der Tat enge Verbindungen." Das Verhältnis zueinander wird offen gelassen und von einer gewaltigen intensiven Wortflut der Nähe überrollt.

Eine weitere Annäherung an das Missionsverständnis ist in OA der Artikel 51. Verkündigung ist nur möglich, "wenn es vom Zeugnis der Kraft des Heiligen Geistes begleitet wird, der sich wirksam erweist in dem Dienst, den Christen ihren Brüdern leisten, wo deren Dasein oder deren Zukunft auf dem Spiel steht." D.h. die Tat gehört - in welcher Weise auch immer - zur Verkündigung, denn nur in der Tat ist die Verkündigung wirksam. RM 2 greift darauf zurück, dass die missionarische Tätigkeit "nur ein Ziel hat, nämlich, dem Menschen zu dienen, indem man ihm die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes aufzeigt."¹⁶⁷ Worin besteht aber in den nachkonziliaren Schreiben der Unterschied von sozialem Handeln und Mission? Sie können weder gegensätzlich noch identisch sein. Für beide ist die Tat entscheidend, die der Liebe zu den Mitmenschen entspringt und auf die Not dieser reagiert. Der Unterschied liegt in der Intention. Mission ist kaum als absichtsloses Tun der Kirche in den Dokumenten zu finden. Neben dem Dienst an den Menschen will sie verkünden, damit die Menschen sich zu Christus bekehren. Dies soll sichtbar in der Zugehörigkeit zur Kirche werden. Soziales Handeln hingegen betont die *διακονία* (Diakonia).

Eine weitere Differenz liegt in dem angesprochenen Personenkreis. Soziales Handeln richtet sich an eine Gruppe von Bedürftigen, hingegen sucht missionarische Tätigkeit noch nach einer Definition für ihre Zielgruppe, die anderen Kriterien entspricht als der des sozialen Handelns.¹⁶⁸ Diese klare Abgrenzung zwischen der Zielgruppe von sozialem

¹⁶⁷ Wie dieses Ziel sich dann weitert, wurde oben gezeigt.

¹⁶⁸ Vgl. 1.2.2.4 "Erstverkündigung als alleinige Bezeichnung für Mission?" Häufig überschneiden sich in heutigem missionarischem Tun die beiden Gruppen, da man sich gerade in der Nachfolge Jesu den Bedürftigen zuwendet.

Handeln und missionarischem Handeln wird aber durch die nachkonziliaren Dokumente, insbesondere OA, verwischt.¹⁶⁹ Der vorletzte Artikel von OA (51) belegt das soziale Handeln mit der Intention des Verkündigens und Verstehens des Wortes Gottes. Die Sicht eines intentionellen sozialen Handelns ist durch die Aussage intensiviert, der Heilige Geist solle sich im Dienst wirksam erweisen.¹⁷⁰

Die Antrittsenzyklika RH von Papst Johannes Paul II. macht deutlich, dass früher Schulen und Spitäler als Akt der Liebe, aber auch als Mittel zur Missionierung gesehen wurden. Heute muss der Einsatz für Gerechtigkeit und Entwicklung ein wesentlicher Teil der Evangelisierung sein. Es dreht sich nicht mehr nur um eine Bekehrung des einzelnen, sondern um eine "soziale Bekehrung", die eine Veränderung in Strukturen möglich macht und nachhaltig gewährleistet. So beinhaltet Mission auch soziales Handeln, aber eben nicht ausschließlich, und soziales Handeln hat aus seinem Tun heraus missionarische Wirkung. Die sozialen Aufgaben der Mission liegen nach RH betont in der Hand der Laien.¹⁷¹ Im weltlichen Bereich sind die Laien für die Verwirklichung der Botschaft Christi zuständig. Das Amt des Priesters ist es, Zeuge und Verkünder des Evangeliums zu sein.

In der Tradition des sozialen Handelns stehend muss die Kirche heute sich eine Meinung zu Fragen des menschlichen Zusammenlebens bilden.¹⁷² *Rerum Novarum*, die erste Sozialenzyklika, hatte die Arbeiterfrage als Anlass.¹⁷³ Die soziale Frage hat sich auf die weltweiten Probleme ausgedehnt. RM beschränkt sich jedoch nicht auf den christlichen Bereich, sondern schließt alle Menschen mit ein. Gerade in dieser Mithineinnahme wird eine Abgrenzung von Mission und sozialem Handeln schwierig sein.

1.2.2.8 Mission und der kirchliche Absolutheitsanspruch

Die Missionstätigkeit der katholischen Kirche richtet sich insbesondere an Nicht-Christen (vgl. AG 6). Verschiedene Motive liegen dem zu Grunde. Zum einen wohl der Wunsch, den katholischen Glauben anderen bekannt zu machen. Zum anderen sollen andere an der frohen Botschaft und Liebe Gottes bewusst teilhaben und zum dritten wird die Ansicht vertreten, dass nur der christliche Glaube die wahre und einzige Botschaft ist.

¹⁶⁹ In der Verständigung mit nicht-christlichen Staaten wäre eine klare Trennung für ein Gespräch vereinfachend. Die Reaktionen auf die jüngste Enzyklika RM zeigen dies deutlich.

¹⁷⁰ Dieser Artikel könnte noch negativer ausgelegt werden, denn der "Dienst, den Christen ihren Brüdern leisten" richtet sich an Menschen, "wo deren Dasein und deren Zukunft auf dem Spiel steht", also an Notleidende. Damit könnte die Absicht des Dienstes darin liegen, die Situation auszunutzen, um Menschen zu bekehren.

¹⁷¹ Vgl. Rzepkowski 1991, 229, v.a. in RH.

¹⁷² Vgl. Bühlmann 1981, 265ff.

¹⁷³ In einem zum größten Teil christlichen Umfeld!

Evangelii Nuntiandi von 1975 bringt zum Ausdruck, dass man die nicht-christlichen Religionen respektieren und schätzen soll. Deren Gottsuche wird aber als "unvollkommenes Suchen" diskreditiert. Die in den nicht-christlichen Religionen enthaltenen "Samenkörner" (λογοι σπερματικοι) werden als praeparatio evangelica gesehen. Hierbei beruft man sich auf die Aussagen der Väter. Diese Terminologie steht bei jenen aber in einem anderen Kontext.¹⁷⁴ EN 53 stellt die objektive göttliche Offenbarungsreligion folgendermaßen den nicht-christlichen Religionen gegenüber. "Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt" (EN 53). Wenn die christliche Mission ihr Tun von der Erfüllungstheologie aus betrachtet, dann kann sie nur in den Kategorien vorläufig und endgültig denken und reden. Doch damit gerät sie in Gefahr, dass sie allein Gottes Wege kenne, dass ihre Offenbarung und Auslegungsweise eine letztgültige ist, weil sie von Gott kommt. Im Widerspruch dazu stehen erstens Aussagen einiger anderer Dokumente, die von der Freiheit des Geistes Gottes und damit von einem für den Menschen nicht bestimmbareren Handeln Gottes sprechen. Solche Aussagen sind zweitens klare Absagen an die Theologie Karl Rahners und Hans Urs v. Balthasars. Rahner vertritt die Auffassung, dass das Angebot der Gnade für alle besteht. Und für Balthasar sind alle Menschen "wie verborgen auch immer, gnadenhaft von Gott in das innere Verhältnis zu diesem Offenbarungslicht gesetzt"¹⁷⁵.

Erst das christliche Evangelium führt die Menschen auf den richtigen Weg. Damit wird gleichzeitig behauptet, dass nicht-christliche Religionen auf eine subjektive Weise ihren Glauben entfaltet haben, wohingegen die Christusbotschaft die Menschen objektiv mit Gott verbinden kann.¹⁷⁶ Nicht-christliche Religionen stehen auf einer Vorstufe, die als eine Vorbereitung auf die volle Wahrheit eingestuft wird.

Die katholische Kirche sieht im historischen Christus die einmalige Menschwerdung Gottes in der Welt. Aber gerade die "Geschichtlichkeit Gottes bringt es mit sich, dass der Inhalt des Glaubens in die Geschichte einbezogen wird."¹⁷⁷ RM nennt als Begründung für den Auftrag, dem sich die Kirche nicht entziehen darf, dass sie "den Menschen die 'gute Nachricht', dass sie von Gott geliebt und gerettet sind, nicht vorenthalten" darf (RM 44). In

¹⁷⁴ Der Logos war ein wichtiger Anknüpfungspunkt der frühen Christen bei den Griechen. Der Logos ist Christus die Wahrheit.

¹⁷⁵ Mitterhöfer 1974, 161.

¹⁷⁶ Mehrere protestantische Theologien lehnen den "Supranaturalismus" im Bereich der Religionstheologie ab. Vgl. Kollbrunner 1976, 251.

¹⁷⁷ Rzepkowski 1978 347.

ähnlicher Weise beruft sich DI auf die Einzigartigkeit Christi. Das Dokument reagiert auf die relativierenden Tendenzen, die so weit gehen, dass alle Religionen als gleichwertig und einander ergänzend gesehen werden.¹⁷⁸ Zugleich wird mit dem Herausstellen der Einzigartigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi beteuert, dass die Kirche kein Heilsmonopol habe. Über die Möglichkeit von Heil in anderen Religionen schweigt sie sich jedoch aus. Kann ein Dialog stattfinden, wenn ein Dialogpartner seinem subjektivem Wahrheitsanspruch¹⁷⁹ als den allgemein- und letztgültigen behauptet? Dazu erklärt DI 2: "Dieser Dialog, der zum Evangelisierungsauftrag der Kirche gehört, führt zu einer Haltung des Verständnisses und zu einer Beziehung der gegenseitigen Kenntnis und der wechselseitigen Bereicherung, und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit."¹⁸⁰ Die Aufforderung zum Dialog in DI wird erschwert vom Anspruch, der christliche Glaube basiere auf der absoluten Wahrheit.

1.2.2.9 Mission und die nicht-christlichen Religionen

In der Auseinandersetzung mit dem Missionsbegriff kann man der Frage nach dem interreligiösen Dialog und der Haltung der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen nicht ausweichen. Das eine ist allerdings nicht das Thema dieser Arbeit, das andere betrifft den Missionsbegriff entscheidend. Das erste nachkonziliare Dokument befasst sich mit Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanums. Die Aussagen zu den nicht-christlichen Religionen führt ES jedoch gedanklich nicht weiter. "Zudem sollen die Wege des Herrn zur Vorbereitung auf das Evangelium und die Heilsmöglichkeit derer, die es noch nicht vernommen haben, erwogen sowie die Notwendigkeit der Evangelisierung und der Eingliederung in die Kirche betont werden." (ES 1)

Auch in dem nachkonziliaren apostolischen Schreiben EN gehen die Aussagen trotz großer Erwartungen nicht über die des Zweiten Vatikanum hinaus. Wurde dort anerkannt, dass Gott auch außerhalb der Kirche wirkt - es wird besonderes häufig auf das Wirken des heiligen Geistes in nicht-christlichen Religionen hingewiesen -, so bleibt es auch zehn Jahre später bei einer Wertschätzung und einem Respekt für jene Religionen. "Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und die sich anschließende Diskussion hatten einen umfassenderen Entwurf einer Theologie der nicht-christlichen Religionen

¹⁷⁸ Das ist eine verbreitete Haltung v.a. im angelsächsischen Raum.

¹⁷⁹ Dieser Standpunkt ist für einen Dialog notwendig, denn sonst bestünde kein Gesprächsgegenstand.

¹⁸⁰ Kongregation für die Glaubenslehre 2000.

erwarten lassen."¹⁸¹ Enttäuschend hingegen waren die Aussagen von EN, vor allem wegen der verkürzt Aussage, Nicht-Christen ist die Frohbotschaft zu verkünden, und einer mangelnden Aussage über die Art und Weise des Gesprächs mit Nicht-Christen. Die missionarische Hinwendung zu den Weltreligionen wirkt sich auf die christliche Theologie aus¹⁸², was weder in EN noch in den nachkonziliaren Dokumenten zur Sprache kommt.

Die nicht-christlichen Religionen werden als "religiones naturales" benannt. Eine Übersetzung in Naturreligionen, wie es im deutschen Text geschrieben steht, oder auch "natürliche Religionen" ist sehr problematisch. "Natur bezeichnet gemeinhin den Ausschnitt von Welt, der zum einen der menschlichen Erfahrung grundsätzlich offen steht und zum anderen unabhängig von Eingriffen des Menschen besteht oder gedacht werden kann."¹⁸³

In RM wird die Achtung des Partners in der Mission als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Aber die Glaubensüberzeugung der Nicht-Christen wird als "menschliche Spiritualität" bezeichnet, die schon vom Geist der Wahrheit berührt worden ist, denn "der Geist weht, wo er will".¹⁸⁴ "Es bleibt die Schwierigkeit mit der von der Enzyklika *Redemptoris Missio* wieder vorgetragenen 'Theologie der Religionen', dass sie letztlich den nicht-christlichen Religionen keinen Platz in der Heilsgeschichte einräumt und weiterhin das Ziel vertritt, dass die Kirche durch die Missionstätigkeit direkt und durch den interreligiösen Dialog indirekt darauf hinarbeiten muss, sie 'alle' zu überwinden und ihre Anhänger in die Kirche zu integrieren."¹⁸⁵ Damit kann die Achtung vor dem Menschen, dem Wahren und Heiligen in deren Glauben, immer nur vorläufig sein, weil es lediglich eine Vorbereitung auf die Erfüllung in Jesus Christus bleibt.¹⁸⁶

¹⁸¹ Rzepkowski 1978, 339.

¹⁸² Vgl. Rzepkowski 1978, 346.

¹⁸³ Schütz 1988, 919.

¹⁸⁴ RM 6 und 12, vgl. Joh 3, 8.

¹⁸⁵ Evers 1991, 202; vgl. RM 57.

¹⁸⁶ Vgl. Evers 1991, 200.

1.3 Die christliche Sendung und der Missionsbegriff heute

Bevor der Missionsbegriff in der theologischen Wissenschaft untersucht wird, soll eine Bestandsaufnahme deutlich machen, welchen Platz die Mission in der theologischen Wissenschaft überhaupt beansprucht. Die Disziplin der Missionswissenschaft nimmt in der katholischen theologischen Wissenschaft nur einen geringen Raum ein. Missionswissenschaft als Fach ist nur an drei katholischen Fakultäten in Deutschland vertreten, während auf protestantischer Seite die Missionswissenschaft an sieben Fakultäten angeboten wird.

Neben dem klassisch missionstheologischen Bereich werden in der Praxis verschiedene Teilgebiete unterschieden. Um einen kurzen Einblick zu geben, seien diese hier aufgezählt: Missionsmethode, Missionspastoral, Missionskatechese, Missionsliturgie, Missionsorganisationen.¹⁸⁷ Die Benennung der Teilgebiete zeigt, dass für den unter innere Mission¹⁸⁸ bekannten Bereich mehr Begriffe vorhanden sind, als für den von mir ausschließlich mit Mission zu bezeichnenden Bereich, die *missio externa*. Die Begriffe, welche die innere Mission betreffen wie Missionspastoral, Missionskatechese, Missionsliturgie, vermitteln zudem das Bild, dass Mission mehr oder weniger das kirchliche Leben in der Diaspora umfasst und nicht jeden Bereich, wo Christen nach außen kommunizieren, also auch dort, wo die Christen die Mehrheit bilden.

Die eigentliche Mission, also die Begegnung eines Christen mit einem Nicht-Christen als *missio externa*, findet also nur eine reduzierte Reflexion und eingeschränkte wissenschaftliche Erforschung. Ein Grund dafür liegt in der geringen Vertretung des Faches Missionswissenschaft an katholischen Fakultäten, die dann sowohl über die *missio interna* als auch über die *missio externa* forschen und lehren, womit dem Ergebnis des Zweiten Vatikanums, Mission (und zwar die *missio externa*), als Wesen der Kirche zu verstehen, nicht genüge getan wird. Zwar tragen die Missionsorganisationen zu einer weiteren Entwicklung des Missionsbegriffs im konziliaren und nachkonziliaren Verständnis bei, dies führt jedoch nur sehr langsam zu einer Anerkennung von Mission als Wesen der Kirche, die in allen Erdteilen - sowohl in den Industrieländern als auch in den Ländern der Dritten Welt - stattfindet.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Vgl. Bürkle 1998, 284.

¹⁸⁸ Innere Mission ist nicht im protestantischen Sinne als *missio dei* zu verstehen.

¹⁸⁹ Vgl. Wolf 1999, 314-317.

Die vorliegende Arbeit will den Missionsbegriff von der Praxis her neu befruchten. Theorie und Praxis lassen sich nicht auseinander reißen. Sie sind zwei Seiten einer Medaille. Die Missionspraxis erhält neue Impulse aus der Theorie und umgekehrt gelangen aber auch kritische Impulse von der Missionspraxis in die Missionstheologie. Theorie und Praxis stehen in einem produktiven Wechselverhältnis. Bisher hat die Praxis m.E. zu wenig Impulse für die Theorie geliefert bzw. wurden solche zu wenig von der wissenschaftlichen Seite wahrgenommen, als dass sie in der Missionswissenschaft wieder zu finden wären. Deswegen kritisiert auch T. Ahrens: "Eine Neubestimmung scheint fällig. Doch die gelegentlich gern behauptete Neuheit missionstheologischer Konzepte hat in der Regel eine geschichtliche und situationelle Bewandnis. ... Es dürfte sich so verhalten, dass 'neue' Verständnisse von Mission nicht nur in Situationen hinein sprechen und diese zu beeinflussen suchen, sondern dass neue, veränderte Verständnisse von Mission aus veränderten Situationen durchaus auch hervorgehen."¹⁹⁰ Die Praxis selbst bringt also Missionskonzepte hervor, die von der Wissenschaft stärker aufzugreifen wären.¹⁹¹

1.3.1 Christliche Sendung in Zeiten der Globalisierung und des Pluralismus

Der Soziologe Karl Gabriel beschreibt den Erfolg von Mission vor dem Zweiten Vatikanum: "Bis zum Umbruch im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils ... hat der moderne Katholizismus die Tradition des christlichen, universalistischen Wahrheitskonzepts und missionarischen Bewusstseins im Kontext der Moderne in Form einer defensiven 'kognitiven Verschanzung' relativ erfolgreich fortgesetzt. ... Den eigentlichen Schlüssel zum Erfolg des modernen Katholizismus als Missionsmacht wird man aber in seinem Charakter als Volksbewegung zu suchen haben. Es gelang der Kirche, die durch den einsetzenden Modernisierungsprozess verunsicherten und von Entwurzelung bedrohten Volksmassen an sich zu ziehen und ihnen eine geistige Heimat zu bieten."¹⁹² Heute jedoch wird Religion in den westlichen Ländern mehr und mehr zu einer Privatsache. Michael Welker beschreibt die gegenwärtige Situation folgendermaßen: "Der klassische Theismus hält gegen alle christlich-theologische Vernunft und alle Evidenzen an einem Gott fest, der apathisch jede Raumzeitstelle unter Kontrolle hält. Der protestantische Glaube fixiert sich auf eine religiöse Innerlichkeit, die sich nur durch sich selbst irritieren lassen will. Sowohl der religiöse Maximalismus des Theismus als auch der religiöse

¹⁹⁰ Ahrens 1997, 18.

¹⁹¹ Im Kapitel 1.4 "Das Verständnis von christlicher Sendung in Indien", wird deutlich, dass indische Missiologen aus ihrem Kontext heraus eine Mission entwickelt habe.

¹⁹² Gabriel Karl 1996, 121.

Minimalismus des Neuprotestantismus führen zu einer Selbstentleerung und 'Selbtsäkularisierung', die der christlichen Religiosität die missionarische Kraft und Legitimität entziehen. Selbstsäkularisierung und schwindendes kulturelles Gedächtnis (Jan Assmann) wirken der Mission entgegen."¹⁹³ Die Globalisierung und der Pluralismus tragen weiter dazu bei, dass sich Christen nur selten nach außen als solche zu erkennen geben. Viele lehnen zudem den konservativen Kurs des derzeitigen Papstes ab und haben ohne intensive Austauschmöglichkeiten ihre private Form, ihren Glauben zu leben, entwickelt.¹⁹⁴ Damit werden auch die Stimmen der Mission leiser. Mission gerät zunehmend in Vergessenheit.

Dies ist die eine Seite. Versteht man unter Mission ebenfalls die Repräsentanz des Christlichen, dann wirken diese leisen Stimmen fort. Menschen, die ihr Christentum leben, wirken weiter in die Welt hinein. Für das interkulturelle Christentum bedeutet das: "Missionare vertrauen darauf, dass Menschen an ihrem Ort und in ihrer Zeit eine eigene Antwort finden auf die Einladung, ein Leben im Geiste Jesu zu wagen, und für ihre Antwort dann auch um ökumenische Anerkennung ringen."¹⁹⁵ Menschen geben Zeugnis von den Inhalten ihres Glaubens nicht nur bewusst, sondern auch unbewusst. Hinzu kommt: der Geist, der weht, wo er will (Joh 3, 8). Wir können nicht bestimmen, wo Gott wirken soll. Mission hängt nicht allein von unserem missionarischen Wirken, bewusst oder unbewusst, ab. Wir können auch nicht bestimmen, wie Gott wirken soll. Missionstheologisch ist man sich bewusst, dass Gott früher kommt als der Missionar.¹⁹⁶

Theo Ahrens sagt weiter: "Denn immer entsteht im Zuge interkultureller Mission ein anderes Christentum, nicht einfach nur ein Christentum kirchlicher Zellteilungen."¹⁹⁷ Das immer leiser werdende Christentum ist also nicht am Verschwinden.¹⁹⁸ Es entstehen neue Formen, Neuheiten, wie Ahrens es benannte, die sich aus der Praxis des gelebten Glaubens heraus entwickeln. Sie sind Antworten auf die zunehmende Globalisierung und Pluralisierung. In den christlichen Kirchen wird jedoch die Einheit in Frage gestellt und diese gilt es neu zu reflektieren. Ahrens ist nicht zuzustimmen, wenn er sagt: "Christen erkennen einander i.d.R. nicht an der ethischen Qualität ihres Lebensstils (Stichwort:

¹⁹³ Welker 1999, 54.

¹⁹⁴ Vgl. Gabriel 1992.

¹⁹⁵ Ahrens 2002, 21.

¹⁹⁶ So lautet der Titel von Boff 1991.

¹⁹⁷ Ahrens 2002, 21.

¹⁹⁸ Im Westen ist ein Schwinden der Volkskirche festzustellen, zugleich aber auch eine zunehmende Religiosität, vgl. Gabriel 1992.

glaubwürdiges Christ-sein), sondern an ihrem gemeinsamen Set von Zeichen. Dieses besteht aus dem Sonntag und der Kirche und dem Bibellesen."¹⁹⁹ Gerade in der säkularisierten Welt wird dieses "Set" vernachlässigt. Der Kirchengang, sogar das Abendmahl hat nicht mehr den Grad der Verbundenheit wie früher. Verbindend sind der Christusbezug und die Gemeinschaft, vielleicht sogar die Essenz des Abendmahls.

Wegbereitend für den Aufbruch zu pluralen missionstheologischen Ansätzen war sicherlich, dass die Identifikation von Kirche und Reich/Herrschaft Gottes einerseits und die allgemeine Verbindlichkeit eines europäisch- bzw. römisch-theologischen Denkens andererseits in Frage gestellt wurden.²⁰⁰ Reaktionen bleiben aber noch sehr verhalten.

1.3.2 Christliche Sendung heute - weltweit

Noch fällt es besonders auf katholischer Seite schwer, mit pluralen Ansätzen umzugehen. Diese pluralen Ansätze sind nicht allein außerhalb der Kirche anzutreffen, sondern auch innerhalb. "Früher schien es sinnvoll, über Mission in der Polarität 'ein Evangelium in der Vielfalt der Kulturen' nachzudenken; heute scheint es problematisch, von der Einigkeit des Christlichen und seiner gemeinsamen Sendung in der Vielfalt der Kulturen zu sprechen. Im aktuellen Spannungsfeld von Globalisierung und Regionalität meldet sich das alte Thema 'Mission und Einheit' in veränderte Fortsetzung wieder an."²⁰¹ Es ist bis heute noch ungelöst. Antworten aus Asien, z.B. die Abwendung von dem Absolutheitsanspruch, und Südamerika, die Befreiungstheologie, werden fast argwöhnisch beobachtet oder heftig kritisiert.²⁰²

"Missionswissenschaft hat seit ihren Anfängen an der universalen Bestimmung des Evangeliums festgehalten und damit ein dezidiert theologisches Interesse vertreten, nämlich den Anspruch des christlichen Glaubens, immer wieder neu 'über die Grenzen der Zeit und des Raumes' hinaus relevant zu sein, und sie hat diesen Anspruch auch theologisch eingefordert. ... Westliche Lebensweise und westliche Christenheit blieben normativ. Der außereuropäischen Christenheit kamen aufgrund anderer kultureller und religiöser Situation zwar gewisse 'Sonderrechte' zu, aber als 'gleichwertige Subjekte' in der einen Gemeinschaft der Kirche galten sie nicht... . In der hiesigen Missionswissenschaft

¹⁹⁹ Ahrens 2002, 20.

²⁰⁰ Vgl. Fußnote 78.

²⁰¹ Ahrens 2002, 19; Der Autor verweist auf die Erklärung des Zentralkomitees des ÖRK 'Die Berufung der Kirche zu Mission und Einheit' 1951.

²⁰² Die Befreiungstheologie hat gegen den Marxismusvorwurf zu kämpfen, die asiatische Theologie wird mit Argusaugen beobachtet und direkt in kirchenamtlichen Dokumenten angesprochen. "Die Selbständigkeit der jungen Kirche als missionarisches Problem" erkannte schon Peter Beyerhaus in: Beyerhaus 1956.

und in ihrem Selbstverständnis zeichnen sich aber m.E. keine entsprechenden Konsequenzen ab. Es brauchte dazu offensichtlich den Druck äußerer, weltpolitischer und kirchlicher Ereignisse, um eine 'eurozentristische Mentalität' innerhalb der Missionswissenschaft zu überwinden."²⁰³ Das koloniale Erbe, welches die Missionswissenschaft gerne abstreifen würde, wird ihr nicht nur von außen aufgedrängt, sondern haftet ihr selbst an. In der Haltung und Begegnung mit anderen Kulturen und Andersgläubigen ist dennoch eine Fortentwicklung festzustellen. Diese wird anhand von Begriffen aus der Missionswissenschaft unten aufgezeigt.

Signifikant für unsere Zeit ist die Erschütterung der Glaubensinhalte. Die Reaktion darauf ist eine Reflexion bis hin zu einer Hinterfragung der Wurzeln dessen, was als das Christliche weiter zu geben ist. Dies ist jedoch nicht unmittelbar die Aufgabe der Missionswissenschaft. Sie muss sich jedoch Hilfe aus den Nachbardisziplinen der Theologie holen, wie z.B. der Fundamentaltheologie, der Moraltheologie oder der Pastoraltheologie, weil sie davon ihren Ausgang nimmt. Grundlegend für alle bleibt die Botschaft vom Anbrechen der Herrschaft der Liebe Gottes, in die alle Menschen bedingungslos hinein genommen sind. Die konkrete Antwort fällt jedoch dem Kontext entsprechend aus, wie es z.B. die indischen Theologen darlegen.²⁰⁴

Neben der Überlegung nach dem Grundsätzlichen, was als christliche Botschaft zu verkünden ist, stellt sich eine zweite von der ersten nicht unbeeinflusste Frage. Jene zweite stößt nicht in die Tiefe, sondern in die Breite. Sie fordert eine vielfältige Ausdrucksweise der christlichen Botschaft. Letztere Entwicklung nahm ihren Lauf bei der Entstehung eigenständiger Ortskirchen, die ihre Selbständigkeit wollten. Anfangs erhoben dieses Postulat noch westliche Theologen,²⁰⁵ heute jedoch erörtern die Bischofskonferenzen verschiedener Erdteile ihre spezifischen Probleme unter sich.

Missionstheologie kam bisher als Theorie von den westlichen Ländern in die Länder Asiens, Lateinamerikas und Afrikas. Missionstheologie kann heute aber nicht mehr von einer zentralen Stelle aus in verschiedene Länder transportiert werden. Die Reaktion in Afrika auf den kirchlichen Zentralismus war z.B., dass sich unabhängige Kirchen gegründet haben.²⁰⁶ Im Vertrauen auf die eigene Entwicklung gemäß ihrer Zeit und angepasst an ihren Ort kann sich eine je eigene Missionstheologie entfalten.²⁰⁷ Neben der

²⁰³ Wolf 1999, 317f.

²⁰⁴ Vgl. Kapitel 1.4 "Das Verständnis von christlicher Sendung in Indien".

²⁰⁵ Vgl. Collet 1990.

²⁰⁶ Heute suchen diese Kirchen wieder die Anlehnung an die katholische oder protestantische Kirche.

²⁰⁷ Vgl. Ahrens 2002, 21; oben im Text zitiert.

kontextuellen Theologie der jeweiligen Ortskirche, entsteht auch eine kontextuelle Missionstheologie. Dabei ist die Sichtweise von Robert Bosch zu wagen: man "... bat mich, einen Artikel über die Missionstheologie in Afrika zu schreiben. Als ich das Material durcharbeitete, entdeckte ich in zunehmendem Maße, dass es unmöglich war, zwischen afrikanischer Theologie und afrikanischer Missiologie zu unterscheiden, dass die afrikanische Theologie - jedenfalls zu einem erheblichen Teil - durch und durch missiologisch war. Johannes Aargaard sagt das gleiche im Blick auf Asien: 'In Asien ist die Theologie in einem gewissem Grad zur Missiologie geworden, während zugleich die Missiologie zur Theologie geworden ist. Das ist vermutlich das Wichtigste, was in den asiatischen Kirchen geschehen ist.'²⁰⁸ Wird mit dieser These nicht eine eigenständige Missionstheologie sowie eine kontextuelle Theologie der Ortskirchen aufgehoben, wenn die Missiologie zur Theologie wurde? Indische Missionstheologen beanspruchen jedoch für sich neben der Theologie eine Missiologie, worauf in Kapitel 1.5 eingegangen wird.²⁰⁹ Mission hat sich extrem gewandelt. Die Globalisierung und der Pluralismus kehrten die Polarität von dem einen Evangelium in der Vielfalt der Kulturen um. Es wird heute schwierig, sich auf eine Auslegung und eine Weise der christlichen Sendung zu einigen. Für andere Weltreligionen bestand das Problem der Einheit in der Vielfalt weniger, da sie von vornherein mehrere Möglichkeiten zuließen.²¹⁰

1.3.3 Modifikationen von Mission

Für Mission kursieren seit längerem verschiedene Ersatzbegriffe, denn es wird versucht, mithilfe anderer Begriffe Mission treffender zu beschreiben, insbesondere ihre Methodik. Einige dieser Begriffe sollen deshalb kurz erläutert werden, um damit zu klären, wie Mission in der theologischen Wissenschaft verstanden wird.

1.3.3.1 Akkommodation

Allgemein lässt sich Akkommodation mit Anpassung übersetzen. Diese Begegnungsweise von Christen mit Andersgläubigen aus einem nicht-westlichen Kulturraum entwickelte sich im 17. und 18. Jh. und beschreibt die Eingebundenheit der Bibel in eine geschichtliche und kulturelle Situation. Für Akkommodation können auch andere Begriffe verwendet werden. Fritz Kollbrunner setzt die Begriffe Adaption, Adaptation, Assimilation oder

²⁰⁸ Bosch 1997. Bosch zitiert und gibt als Quelle an: Aargaard 1982.

²⁰⁹ Dagegen spricht auch, dass im All India Seminar 1969 das Fach Missiologie in die Priesterausbildung eingeführt wurde. Priester und Ordensleute werden speziell für die Mission außerhalb Indiens ausgebildet. Vgl. Degrijse 1984, 45f.

²¹⁰ Von den Juden z.B. sagt man, dass zwei Juden immer drei Meinungen haben. Der Hinduismus besteht aus mehreren Gruppierungen, die erst durch die Briten die Bezeichnung Hinduismus erhielten. Vgl. Heesterman 1999.

Transformation mit der Akkommodation gleich.²¹¹ Akkommodation war der Schlüsselbegriff, mit dem die traditionelle Missionswissenschaft eine kulturell vielfältigere Kirche zu konzipieren begann. Man ging davon aus, dass der christliche Glaube kulturfrei und unveränderlich ist.²¹² In der Akkommodation "ist in erster Linie das Verhalten zu den anderen anvisiert."²¹³ Dabei bleibt unberücksichtigt, dass bei jeder echten Begegnung sich auch die anderen zu jenen verhalten, die auf sie zukommen. - Bei der kulturellen Begegnung handelt es sich um ein wechselseitiges Geschehen, welches mit dem Begriff Akkulturation benannt ist. - Um den Begriff Akkommodation in der Missionswissenschaft zu verwenden, muss man von einem unberührten Volk, von einem ursprünglichen bzw. einfachen Lebensumfeld ausgehen. Heute begegnet man aber weltweit einem historisch gewachsenen Christentum bzw. Menschen, die mit dem Christentum und mit dem christlichen Glauben eine Geschichte haben. Das traditionelle Akkommodationsmodell ist zumindest aufgrund der andersartigen Wirklichkeit über die Ausbreitung des Christentums in der Welt überholt, aber auch, weil es von einem kulturfreien Evangelium ausgeht, das es schlichtweg nicht gibt. Dem Akkommodationsmodell liegt statt des angenommenen kulturfreien Evangeliums ein westlich inkulturiertes Verständnis zugrunde.

Die Akkommodationsmethode impliziert, dass ein Christ auf eine fremde Kultur trifft. Dabei spricht man vorrangig von einem westlichen Christen, der als Missionar in die nicht-christliche Welt reist. Heute ist es umgekehrt. In der Dritten Welt leben mehr Christen und Priester als in der westlichen Welt und sie kommen periodisch oder auf Dauer zu den Ortskirchen der Industriestaaten, um den Glauben zu leben und zu feiern. Die Dritte-Welt-Theologie aber, an die sich westliche Länder akkommodieren könnten, ist noch nicht hinreichend in den Industrieländern reflektiert. Darin wird die begrenzte Sicht der Akkommodation sehr deutlich, die ein Kind der Kolonialzeit ist. Abgesehen davon wird die Akkommodation in der heutigen Missionswissenschaft nicht mehr als weiterhin fruchtbarer Weg gesehen.²¹⁴

1.3.3.2 Inkulturation

Die Beziehung von Glaube und Kultur macht den Kern der Inkulturationsproblematik aus. Die Inkulturation löst die Denkweise der Akkommodation ab. Charakteristisch für die

²¹¹ Vgl. Collet 1990, 30-38.

²¹² Vgl. Kessler 1998, 108; Collet 2000, 56.

²¹³ Collet 1990, 133.

²¹⁴ Einzelne Gemeinden feiern hin und wieder einen fremdländischen Messritus (z.B. aus Indien oder Zaire, heute Kongo). Dies aber wohl kaum aus Überlegungen der Akkommodation, sondern aus Neugier, Sympathie und Solidarität.

Inkulturation ist, dass die andere, fremde Kultur ernst genommen wird. Nicht mehr Anpassung ist das Leitwort für die Inkulturation, sondern der christliche Glaube soll in der fremden Kultur lebendig werden und aus ihr heraus sich artikulieren können. Der wesentliche Unterschied zur Akkommodation besteht darin, dass im Prozess der Inkulturation sich auch die Verstehensweise des Evangeliums verändern kann und nicht mehr starr ist. Entscheidend für die Inkulturation ist die Definition von Kultur. Es gibt eine Vielzahl von Definitionen. Für die Begriffsklärung von Inkulturation folgt die Autorin Collets Definition von Kultur: "Kultur umfasst alles, was Menschen aus sich und der Welt machen, was sie davon denken und wie sie darüber reden: sie bezieht sich auf Erfahrungen und Praktiken, welche Glauben und ethisches Verhalten genauso einbeziehen wie symbolische und materielle Produktion. Kultur vermittelt einer Gruppe/ einem Volk theoretisches und praktisches Wissen und normatives Verhalten, worauf sie ihre Sinndeutung des Lebens gründen und aus der sie es gestalten, das heißt, sie ermöglicht Selbstidentifikation und sichert das Überleben."²¹⁵

Darauf aufbauend beschreibt Inkulturation ein wechselseitiges Verhältnis von christlicher Botschaft bzw. Evangelium auf der einen Seite und der Vielfalt von Kulturen auf der anderen Seite. Aus der Sicht der Missionstheologie bezeichnet Inkulturation "einen dauernden Prozess, in dem das Evangelium in einer bestimmten sozialpolitischen und religiös-kulturellen Situation so zur Sprache kommt, dass es sich nicht bloß mit Elementen dieser Situation ausdrückt, sondern zu deren inspirierender, bestimmender und transformierender Kraft wird."²¹⁶ Inkulturation kennzeichnet demnach den Prozess der bei der Begegnung von Christen mit einer bisher nicht oder wenig durch das Christentum geprägte Kultur stattfindet²¹⁷: "... wenn das gemeinsame Lebensgefühl eines Volkes im Innersten so tief durchdrungen ist, dass 'die Botschaft des Evangeliums zur Grundlage des Denkens, der wichtigsten Lebensgrundsätze, der Urteilkriterien und Handlungsnormen' wird und sich daher im Ethos eines Volkes auswirkt ...",²¹⁸ dann bezeichnet Johannes Paul II dies als ein Ergebnis des Inkulturationsprozesses.

Kritik ist daran zu üben, dass Inkulturation die Begegnung mit einer fremden Kultur im Blick hat. Ihr eigener Standpunkt basiert überwiegend auf einer westlichen, die bisher als universaler Ausgangspunkt für die Begegnung mit der anderen, fremden Kulturen galt.

²¹⁵ Collet 2000, 58.

²¹⁶ Schatz 1996, 506.

²¹⁷ Büker 1999, 167.

²¹⁸ Abschlussdokument von Santo Domingo, 229, CELAM.

Hatte Inkulturation bisher also keinen nicht-westlichen Ausgangspunkt, z.B. den einer Ortskirche in Afrika, Asien oder Lateinamerika? Spricht man dann nicht mehr von Inkulturation?²¹⁹

Inkulturation steht zudem für eine Gleichwertigkeit der Kommunikationspartner sowie einer Gleichbewertung der Herkunft, nämlich dem althergebrachten, traditionellen Christentum und den Traditionen anderer Kulturen.

Das Christentum will nicht neben einer anderen Kultur bestehen. Vorgegeben war deshalb immer schon, dass sich das Christentum in einer fremden Kultur ansiedeln und heimisch werden will. Es strebt nach einem gemeinsamen Weg für das Christliche. In diesem Bestreben ist nicht auszuschließen, dass jede Kultur auch in einem gewissen Grade vereinnahmt wird.

Für die Missionswissenschaft ist die Inkulturation ein sehr bedeutender Begriff, da er an sich schon eine neue Methode des Umgangs mit Nicht-Christen aufzeigt. In der Begegnung von Christen mit Nicht-Christen nehmen sich beide ernst und lassen sich voneinander verändern. Inkulturation beginnt jedoch erst dort, wo die Wandlung einsetzt, wo also das Christentum angenommen wurde und inkulturiert werden kann bzw. wo Christen ihren Glauben in ihre eigene, vielleicht ihnen fremd gewordene Kultur inkulturieren.²²⁰ Wenn Mission aber mit der Identifikation des einzelnen mit Christus nicht mehr als Mission zu bezeichnen ist, dann ist der Begriff Inkulturation für die Missionswissenschaft speziell nur solange gültig, solange Christen mit Nicht-Christen kommunizieren und dies in einer inkulturierten, d.h. der jeweiligen Kultur entsprechenden Weise. Die Methode der Inkulturation wäre Mission lebendig werden zu lassen in der jeweiligen Kultur, sowohl des eigenen Lebensraumes als auch in fremden Erdteilen, und in dieser spezifischen Form und Sprache nach außen aufzutreten. Damit würde man den selbständig gewordenen, einheimischen Theologien anderer Weltregionen gerecht werden.

1.3.3.3 Kontextuelle Theologie

Voraus ging die Beobachtung, dass jede Realitätswahrnehmung und - so kann man anschließen - auch die Missiologie an einen Kontext gebunden und somit partikulär ist. Eine Definition für "Kontext", ein Begriff aus der Literaturwissenschaft, ist jedoch nur eingeschränkt gegeben. Der Kontext bezeichnet weder den Sitz im Leben noch ist er im

²¹⁹ Es werden wohl verschiedene Meßriten wie z.B. der zairische Messritus anerkannt. Offen bleibt jedoch, inwieweit man bei der Feier des zairischen Messritus in einem westlichen Land von Inkulturation spricht.

²²⁰ Pieris Aloysius 1993. Der Autor gibt ein Beispiel für die Inkulturation einer Eucharistiefeier im buddhistischen Kontext und beschreibt hervorragend die dabei gemachten Lernschritte, bes. 135f.

Sinne von Kontextualität zu verstehen, sondern der Begriff Kontext ist als Prozess einer Indigenisierung aufzufassen. "Kontext meint nun den historischen, sozialen, kulturellen Zusammenhang, indem etwas steht, ohne den es nicht verstanden werden kann. ... Im weitesten Sinne ist Kontext die gemeinsame Welt und das allgemeine Menschsein. Im engeren Sinne kann Kontext eine bestimmte regionale, lokale Kultur in einer bestimmten Zeit meinen, im noch engeren Sinn die Lebensordnung einer kleinen Gruppe in dieser Kultur und Zeit."²²¹

Für die christliche Botschaft bedeutet das nicht, den Kern des Evangeliums zu finden, ihn sozusagen aus seiner Fruchthülle zu lösen und in seinem Ur- oder Reinzustand zu ermitteln, der dann nur in eine andere Kultur und in einen Lebensraum hineinzugeben wäre. Das Evangelium existierte niemals zuvor in einem kontextfreien Zustand.²²² Für die Missiologie folgt vielmehr daraus, dass auch sie kontextverhaftet entwickelt werden muss, d.h. sie soll die Botschaft, das Evangelium, bewusst in den Zusammenhängen ihrer zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur explizieren.²²³ Dafür muss sie für sich den Kontext, der sich ständig verändert, immer wieder neu bestimmen, um entsprechend darauf reagieren und ihre Missiologie kontextualisieren zu können. Das ist eine sehr anspruchsvolle Aufgabe, die aufgrund ständiger kontextueller Veränderungen nie beendet sein wird. Deswegen sagt Hans Kessler: "Eine Theologie ist noch nicht damit (methodisch) kontextuelle Theologie, dass sie sich so nennt."²²⁴ Kontextuelle Theologie bezeichnet eine "induktiv vorgehende theologische Arbeit, für die der bewusste Einbezug des kulturell-religiösen Umfeldes als Ausgangs- und Zielpunkt der Glaubensreflexion konstitutiv ist."²²⁵ Damit wird der Unterschied zu Inkulturation deutlich. Inkulturation ging erstens in der Denkweise von der westlichen Kultur aus. Ein westliches Christentum sucht nach Inkulturationsmöglichkeiten und nicht ein asiatisches oder afrikanisches Christentum. Zweitens möchte sich das Christentum in der ihr bisher fremden Kultur ansiedeln. Kontextuelle Theologie, und auch kontextuelle Missiologie, sucht nicht in erster Linie danach, sondern lebt bereits in der noch fremden Kultur. Eine Form der Kommunikation der kontextuellen Theologie besteht im Dialog.

²²¹ Kessler 1998, 108f.

²²² Vgl. Bertsch 1993, 12.

²²³ Vgl. Kessler 1998, 109f.

²²⁴ Kessler 1998, 109.

²²⁵ Collet 2000, 60.

1.3.3.4 Dialog

RM benennt die nahe Verwandtschaft zwischen Mission und Dialog. Aufgrund des Sendungsauftrags sind die Begriffe nicht austauschbar. "Mission und Dialog konvergieren im Zeugnis gelebter Liebe und Solidarität und deuten so auf die Herrschaft Gottes hin. Auf diese Weise Menschen nahe zu sein, bedeutet missionarisch-dialogische Präsenz."²²⁶ Neben Inkulturation und Kontextueller Theologie ist der Terminus Dialog in der Missionswissenschaft seit den 60er Jahren am gebräuchlichsten.²²⁷ Der Terminus Dialog beschreibt Mission ihrem Wesen nach, nämlich als ein kommunikatives Geschehen. Die Kommunikation selbst ist ein Akt der Mission, nämlich "der sich den Menschen in Jesus Christus selbst mitteilende Gott wird in zwischenmenschlicher Begegnung bezeugt."²²⁸ Dabei wird besonders die volle Akzeptanz des Dialogpartners herausgestellt. Dialog als missionswissenschaftlicher Terminus beschreibt die Begegnung eines Christen mit einem Nicht-Christen. Christen können im Dialog unterschiedliche Positionen einnehmen. In der neueren religionstheologischen Diskussion werde sie oftmals in ein Typenschema von Exklusivismus - Inklusivismus - Pluralismus zusammengefasst;²²⁹ auf diese Typen soll im Folgenden eingegangen werden soll.

1.3.3.4.1 Formen des Dialogs

Kann man den katholischen Glauben als die absolute und alleinige Wahrheit vertreten und mit dieser Überzeugung in den Dialog treten? Das wäre die exklusivistische Haltung. Ein Dialog im eigentlichen Sinne, wo sich zwei gleichberechtigt und verstehen wollend in ein Gespräch einbringen, ist dann nicht möglich, denn mit dem Standpunkt, selbst die objektive Wahrheit zu vertreten, geht man nicht ernsthaft auf die Äußerungen des anderen ein, sieht ihn also nicht als Gesprächspartner, sondern nur als Gegenüber, als Objekt der eigenen Rede, deren Inhalt er bestenfalls noch annehmen sollte. Das andere Extrem wäre das Aufgeben des eigenen Standpunktes, indem man sich ganz auf den Gesprächspartner einlässt oder Standpunkte als gleichwertig bezeichnet, ohne die persönliche Betroffenheit des Sprechers mit zu berücksichtigen. Dies ist dem Pluralismus sehr nahe. Kessler unterscheidet beim Pluralismus a) gemäßiger Pluralismus: Christus ist einer unter vielen, ein Weg und gleichrangig zu anderen Heilsbringern, und b) radikal-prinzipieller

²²⁶ Spindel 1995a, 195.

²²⁷ Der Terminus wird nicht ausschließlich in der Missionswissenschaft gebraucht, sondern auch in anderen Bereichen angewandt, wie z.B. Dialog der Religionen oder ökumenische Dialog.

²²⁸ Stadler 1995, 195.

²²⁹ Vgl. Kessler 2001, 214f; Kessler 1996; Kessler 2000, 3.

Pluralismus oder Relativismus: alle sind gleich gültig, gleich wahr oder gleich unwahr; eine transzendent-göttliche Wirklichkeit lässt sich nicht beweisen.²³⁰

Sowohl beim Pluralismus als auch beim Exklusivismus kann man von einem partnerschaftlichen Dialog nicht ausgehen, weil die Gesprächspartner einen ungleichen Stand behalten und von dem Dialogpartner in ihrer Position nicht ernst genommen werden. Um von einem wahrhaft partnerschaftlichen Dialog sprechen zu können, müssen beide Seiten erstens mit ihrer subjektiven Überzeugung kommunizieren können. Sie sind mit ihrem religiösen Standpunkt existentiell verbunden. Diese subjektive und existentielle Verwurzelung würdigt der Pluralismus nicht. Dieser geht mit seinem Anspruch der Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit von objektiven Standpunkten aus. Glaube will aber zum Leben kommen. Glaube ist immer ein gelebter und konkreter Glaube. Zweitens verlangt der Dialog eine Offenheit für den Dialogpartner, so dass beide bereit sind, ihren subjektiven Standpunkt neu zu überdenken, sich in ihren Überzeugungen anfragen lassen, ohne dabei die eigene Haltung aufgeben zu müssen. Nur so kann ein Dialog stattfinden, da dann Personen mit ihren greifbaren, aber nicht absolutistischen Ansichten kommunizieren. Diese Position bezeichnet Kessler als reziproken offenen Inklusivismus. Der Inklusivismus berücksichtigt: "(1) die Eigenart des christlichen Bekenntnisses (zur Universalität Jesu Christi) und die Verwurzelung ihn ihm, (2) die Standortgebundenheit und Perspektivität der je eigenen Glaubensperspektive, (3) eine ähnliche standortgebundene [sic!] Verwurzelung des Andersreligiösen in ihrer Glaubensperspektive (die sie als die wahre zu bezeugen suchen) sowie die Deutung des christlichen Glaubens aus ihr heraus und er hält (4) auf dieser Grundlage eines reziproken offenen Inklusivismus die eigene Glaubensperspektive als die wahre fest (sucht sie also zu bezeugen,) respektiert die des anderen und ist bereit, mit ihm den oft schwierigen ...Weg des Dialogs und des Zusammenlebens zu gehen."²³¹

1.3.3.5 Konvivenz

Diese begriffliche Neuschöpfung von Theo Sundermeier wird sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite rezipiert.²³² Den Dialogbegriff hält Sundermeier für zu statisch, weil er letztendlich das Bestehende konservieren will. "In seiner Methodik versucht der Begriff Konvivenz über den Dialogbegriff hinauszugehen, indem er nicht allein eine

²³⁰ vgl. Kessler 2001, 214-216.

²³¹ Kessler 2001, 219.

²³² Im LThK wurde der Begriff bisher noch nicht aufgenommen.

Begegnung und Kommunikation umfasst, sondern der Akzeptanz des Dialogpartners in dem 'Zusammenleben' Ausdruck verleiht."²³³

Um Sundermeiers Ansatz zu diskutieren, muss vorausgehend geklärt werden: Der Fremde ist im missionstheologischen Kontext nicht allgemein, wie es Sundermeier in seinem Verständnis von Konvivenz vertritt²³⁴, als der religiös und sozial Fremde, sondern als der Nicht-Christ, der sich nicht mit dem christlichen Glauben identifiziert, zu verstehen.²³⁵

Der entscheidende Unterschied zum Terminus Dialog liegt in der unterschiedlichen Betonung. Konvivenz stellt die Begegnung mit dem Fremden heraus, die vorrangig im Mitleben und Teilen des eigenen Lebens besteht. Es wird nicht der Dialog als Sprechakt gesucht, sondern Kommunikationsmöglichkeiten entstehen auf natürliche Weise. Daraus kann sich unter anderem ein Dialog entwickeln. Die oben erörterte Form der Kommunikation, d.h. von einer subjektiven Überzeugung ausgehend, ist auch die Haltung für Christen, die mit Nicht-Christen zusammenleben.

Konvivenz bezeichnet in der Missionswissenschaft die "Begegnung der Kirche mit dem Fremden. Diese Begegnung ist ihr von ihrem Wesen her eingestiftet. Es gibt die Kirche nicht ohne den Fremden, den religiös und sozial Fremden, beide in gleicher Weise."²³⁶

Konvivenz "wird näher bestimmt als Lern-, Hilfs- und Festgemeinschaft. Damit wird präzise beschrieben, worum es im Dialog und in der Mission geht: 'Wir lernen von einander im Alltag, im Glauben, in der Religion; wir helfen einander, leiblich, geistig und geistlich; wir feiern die Gemeinschaft, in der wir leben, und feiern das Leben, das uns Gott geschenkt hat' [Zitat im Zitat; zitiert aus dem Vortrag von Sundermeier]. Mission sei nichts anders als das."²³⁷

²³³ Küster 1995, 68.

²³⁴ Sundermeier 1996,

²³⁵ Im Kapitel 1.6 "Vorläufige Überlegungen für den Begriff der christlichen Sendung (Mission)" wird auf die Bezeichnung Nicht-Christ eingegangen.

²³⁶ Collet 1998, 325.

²³⁷ Gerstbach-Muck 2000.

Damit entspricht Konvivenz in seiner Reichweite dem Begriff Evangelisierung, wie er in EN vertreten wird.²³⁸ Evangelisierung kann, wie in Abbildung 3 dargestellt, untergliedert werden:

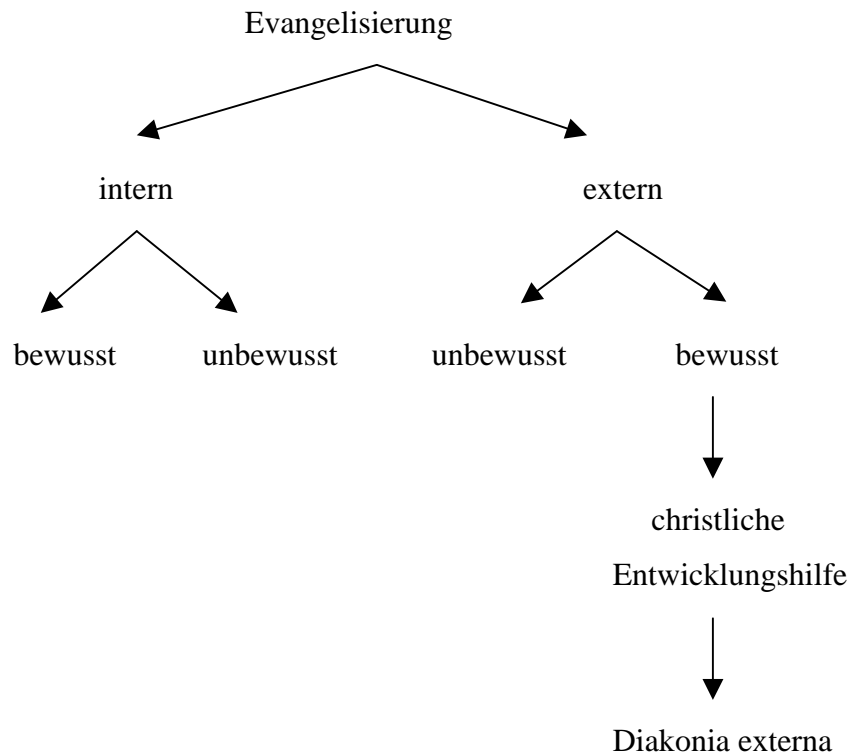


Abb. 3: Die Evangelisierung nach EN - differenziert gesehen

Der Bereich der externen Evangelisierung entspricht dem der Mission nach RM. Der Terminus Konvivenz findet in der Form der missio externa in der vorliegenden Arbeit Verwendung. "Wie findet der missionarische Auftrag der Kirchen Gestalt? ... Die missionarische Kirche gewinnt Gestalt im gemeinsamen Leben, das sich in gegenseitigem Helfen, wechselseitigem Lernen und gemeinsamem Feiern konkretisiert. Sie gewinnt Gestalt in einer dialogischen Existenz, die sich respektvoll auf die andere und fremde Position einlässt und sich von ihr herausfordern lässt."²³⁹

²³⁸ Wie in den Kapiteln 1.2.2.4 und 1.2.2.5 erörtert. Evangelisierung nach EN steht zum Verwechseln nahe zu dem Missionsbegriff.

²³⁹ Welker 1999, 47; zitiert aus: Sundermeier 1996.

1.4 Das Verständnis von christlicher Sendung in Indien

1.4.1 Missionsgeschichte in Indien

Bevor die Missionare im 15. Jh. nach Indien kamen, lebten dort bereits Christen, die sogenannten Thomas-Christen. Sie führen sich auf den Apostel Thomas zurück, der 52 – 72 n.Chr. in Indien gewirkt haben soll. Seit dem späten 2. Jh. sind Christen in Indien bezeugt, Beweise aus dem 4. Jh. sprechen dafür, dass es eine Verbindung zur syrischen Kirche gab.²⁴⁰ Die damalige Anzahl der Christen wird auf 30.000 geschätzt. Mit der Ankunft der Portugiesen Ende des 15. Jh. lernten die Inder das Christentum neu bzw. in einer anderen Ausprägung kennen. Mit der Missionsbewegung der Portugiesen und der Gründung der ersten Diözese Goa (1534) entstand ein eigenes Unternehmen, das gezielt Missionare in das Landesinnere aussandte. Im Gefolge der britischen, später auch der holländischen Ostindiengesellschaft, kamen zunehmend mehr westeuropäische Missionare nach Indien und nutzten die Handelswege für ihre missionarischen Unternehmungen.²⁴¹ Die Kolonialisierung ging zeitgleich mit dem Wachstum der christlichen Kirche einher. Zwei der wichtigsten Missionsorden in Indien waren zunächst die Dominikaner und die Franziskaner. Große Kirchenbauten in Goa zeugen noch heute davon. Später kamen die Jesuiten. Bekannt ist v.a. Francisco Xavier²⁴² SJ (1506-1552), der unter den Fischern an der Coromandel- und Malabar-Küste Hindus zum Christentum bekehrte. Noch bedeutender für Tamil Nadu wurde Roberto de Nobili SJ (1577-1656). Er kam 1602 nach Indien und setzte die Mission Francisco Xaviers fort.²⁴³ Jedoch wollte er die Mission nicht mit der Portugiesenherrschaft verbinden und ließ sich deshalb in Madurai, im Landesinneren von Tamil Nadu, nieder. Er adaptierte als erster Missionar indische Gewohnheiten (z.B. die Swami-Kleidung) und tamilische Ausdrücke in der Verkündigung.

Bis zum Anfang des 20. Jh. sind große Massenbekehrungen bekannt v.a. unter den ärmeren Schichten bzw. der unterdrückten Kaste der Gesellschaft. Durch die Konversion zu einer anderen Religion²⁴⁴ erhofften sich jene Getauften einen Statuswechsel, der aber meist

²⁴⁰ In Kerala sind katholischerseits drei verschiedene Riten vorzufinden: der lateinische, der syromalankarische und der syromalabarische Ritus.

²⁴¹ Vgl. zur Kolonialgeschichte Indiens Rothermund 2002 und Rothermund 1993.

²⁴² Im Deutschen auch Franz Xaver.

²⁴³ Die protestantische Mission begann erst spät mit der Entsendung niederländischer Missionare nach Tranquebar. Vgl. Jeyaraj .

²⁴⁴ Die unteren Schichten konvertierten nicht allein zum Christentum, sondern auch zu anderen Religionen. Bekannt sind v.a. Anfang des 20. Jh. Konversionen zum Buddhismus, angestrengt durch Ambedkar. Vgl. Fuchs 1999, 236f; Zur Mission aus der Sicht der Konvertiten vgl. Bugge 1994.

ausblieb. Roberto de Nobili SJ nahm indische Gebräuche an, um Zugang und Gesprächsmöglichkeiten zu den höheren Kasten zu erlangen. Der Erfolg war jedoch gering, nur wenige Höherkastige ließen sich auf einen Dialog ein und nur sehr selten kam es zu einer Konversion zum christlichen Glauben. Die Kastenfrage beschäftigte die Christen in Indien auch innerhalb ihrer Kirche. Erst mit der zunehmenden Diskriminierung auch innerhalb der Kirche begann man, das Kastensystem abzulehnen, was bis heute nicht wirklich gelungen ist.²⁴⁵ Gegen Ende des 19. Jh. traten große Veränderungen ein. Neue landwirtschaftliche Produkte kamen auf dem Markt, das Eisenbahnnetz überzog ganz Indien. Damit ging ein Preisanstieg einher, der die ländliche Bevölkerung weiter verarmen ließ. Die höherkastigen Großgrundbesitzer gaben ihre Landsitze auf, weil sie die lukrativeren staatlichen Stellen besetzten und es bildete sich eine neue Landbesitzergruppe heraus. Die neuen Landbesitzer veränderten die bisherigen Vereinbarungen zum Nachteil der niederkastigen bzw. kastenlosen Arbeiter. Dadurch wandelten sich auch die missionarischen Aktivitäten. Eine neue Aufgabe stellte sich, nämlich verstärkt für mehr Gerechtigkeit zugunsten der Unterdrückten und Armen zu kämpfen.²⁴⁶ Deswegen wurde Förderung der Ärmsten und deren materielle Unterstützung wichtig für das christliche Handeln. Diese Bemühungen wurden/ werden von indischer Seite eher als eine andere Art von kolonialer Machtausdehnung und Bedrohung verstanden und deshalb abgelehnt. In Indien lebten bis Anfang des 20. Jh. nur 0,7% Christen. Bis 1971 waren Massenkonzersionen üblich. Mit dem liberalen missiologischen Denken des Zweiten Vatikanums veränderte sich dies.²⁴⁷ Heute leben in Indien 2,34% Christen und im Bundesstaat Tamil Nadu 5,69%.²⁴⁸

1.4.2 Neuere Missionswissenschaft in Indien

Das nationale missiologische Institut 'Ishvani Kendra' in Poona beginnt sein Studienseminar zum Thema 'Vision für das neue Millennium' mit einer Darstellung des Kontextes, in dem Mission stattfindet. Denn Mission ist laut dem indischen Theologen Felix Wilfred überhaupt nur in dem jeweiligen Kontext besprechbar.²⁴⁹ Damit kann es

²⁴⁵ Schon bei der Staatsgründung Indiens (1947) war die offizielle Haltung der indischen Christen: in der Kirche sind alle gleich. Daraufhin wurde den bisherigen christlichen Dalits ihr Status als schedule caste aberkannt und damit der Zugang zur staatlichen Förderung verwehrt. Dennoch gibt es auch heute noch Streitigkeiten über gemeinsame Friedhöfe und Kirchenräume unter den Christen unterschiedlicher Kastenzugehörigkeit Indiens.

²⁴⁶ Darauf wird in Kapitel 1.4.5 "Missionarisches Handeln aus indischer Sicht" nochmals eingegangen.

²⁴⁷ Vgl. Kanjamala 1997, 210f.

²⁴⁸ Census 1991, weitere Zahlen sind unter Kanjamala 1997, 211 zu finden.

²⁴⁹ Vgl. Wilfred 1991b, 300.

keine kontextfreie Mission geben, so wenig wie es ein kontextfreies Evangelium gibt. Wir alle schöpfen für die Mission aus der gleichen Quelle, dem Evangelium, jedoch verändert die vorherrschende Situation unsere Missionsweise. Diese Haltung entspricht dem Ansatz der Kontextuellen Theologie.²⁵⁰

Für den indischen Kontext ist die koloniale Vergangenheit von nachhaltiger Bedeutung. Das Christentum kam - jedenfalls seit dem 15. Jh. - zusammen mit den kolonialen und imperialen ausbeuterischen Kräften der westlichen Staaten in das Land. Dieses Stigma haftet dem Christentum bis heute an, auch weil es noch lange Zeit nach der Unabhängigkeit Indiens die christliche Religion als die alleinig wahre vertrat. Die Kirche war lange Zeit blind für den Reichtum anderer Religionen. Das Christentum präsentierte sich exklusiv und ekklesiozentrisch. Damit provozierte die Kirche in Indien eine Antihaltung, denn Hindus sahen sich zunehmend bedrängt.²⁵¹ In diesem Zusammenhang wurde den westlichen Missionaren in den 60er Jahren die Einreise nach Indien verweigert. Erst mit dem Zweiten Vatikanum wurde anerkannt, dass auch in anderen Religionen Heil möglich ist. Mission hat aber noch heute in der offiziellen Sprache der katholischen Kirche für viele einen imperialistischen Beigeschmack. So herrscht in Indien die Meinung vor, wer Christ wird, muss sich von seiner indischen Kultur und Religion lossagen.²⁵² Diese Haltung spiegelt sich auch in der frühen Theologie des protestantischen Theologen Stanley J. Samartha wider. In seinen frühesten Veröffentlichungen vertrat er eine exklusiv christozentrische Theologie. Die Einzigartigkeit Christi verbietet ihm zufolge jede positive Zuordnung des Christentums zu anderen Religionen. Er verfocht einen strengen Exklusivismus.²⁵³ Als Christ hatte er die damalige westliche Haltung übernommen und vertrat sie standfest gegenüber seiner eigenen Kultur, die als ihr ureigenstes Merkmal den Inklusivismus aufzuweisen hat. Erst später gelangte er zu einer fast entgegengesetzten, inklusivistischen oder gar pluralistischen Ansicht, die er besonders in seinem Buch 'Hindus vor dem universalen Christus'²⁵⁴ darstellt. Samartha konnte seine Theologie innerhalb und

²⁵⁰ Vgl. Kapitel 1.3.3.3 "Kontextuelle Theologie".

²⁵¹ Der Hinduismus ist nicht nur eine Religion mit sehr verschiedenen Gruppierungen, ja ein Bündel von Religionen, sondern bildet auch eine kulturelle Identität für Indien. Vgl. dazu Vasudha and Stietencron 1995.

²⁵² Vgl. Mattam 1998, 324; Mattam zitiert Gandhi: "A Christian convert cuts himself off from his own people."

²⁵³ Sein Denken im Horizont des Exklusivismus kam auf einer Missionskonferenz in Montreux 1951 zum Ausdruck, als er den Standpunkt vertrat, im Dialog mit Andersgläubigen dürfe die Einzigartigkeit Christi auf keinen Fall zur Disposition gestellt werden. Weil der Glaubensgehorsam die umfassende Ergebenheit des Menschen verlange, müsse die Kirche im Gespräch mit Andersgläubigen auf Mission und Religionswechsel bestehen. Vgl. Lienemann-Perin 1999, 150; und Klootwigh 1992.

²⁵⁴ Samartha 1970.

mithilfe seiner eigenen Kultur entwickeln. Angesichts dieser Problematik ist zu fragen, wie heute in der Mission die Haltung der Kirche zu anderen Religionen zu sehen ist.

Neben der Kontextbestimmung außerhalb der Kirche blicken indische Theologen auch nach innen. Sie stellen eine stark westliche Prägung fest. Die römische Kirche empfinden sie als zu institutionalisiert, zentralistisch und reglementierend, so dass ihnen als relativ junger Kirche der Atem genommen wird. Sie sehen sich auf der einen Seite im Wachsen begriffen und stellen auf der anderen Seiten fest, dass sie kaum Entfaltungsmöglichkeiten haben, da sie an die bisher von Rom kontrollierte Orthodoxie und Disziplin gebunden sind. Durch die großen Massenkonzersionen früherer Zeiten sehen sie sich vor folgender Situation: "Die Christen, die in die Kirche gehen, haben Zugang zu den Sakramenten, sind aber nicht immer evangelisiert."²⁵⁵ Dies ist eine der Begleiterscheinungen der von den westlichen Staaten ausgehenden Missionierung und der starken Gebundenheit an eine zentralistische Kirche.

1.4.3 Die missionarische Haltung zu anderen Religionen

In langjähriger Erfahrung hatte Samartha beobachtet, dass die Glaubenswahrheit des christlichen Bekenntnisses von Andersgläubigen als Ausschließlichkeitsanspruch verstanden wird. Damit erregt das christliche Bekenntnis vor allem in Indien immer wieder Anstoß und ruft vehemente Ablehnung hervor. "In keinem anderen Land klingt deshalb der Anspruch einer religiösen Tradition auf Einzigartigkeit oder die Behauptung der Normativität von einem bestimmten Glauben für andere so unverschämt, fehlplaziert und theologisch arrogant, wie in Indien."²⁵⁶ Daraus folgerte Samartha, dass "exclusive claims" nur innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft artikuliert werden sollten, die als ein Ausdruck für Hingabe und Loyalität stehen. Samartha gelangte in seiner späteren Theologie zu der Einsicht, dass die Einzigartigkeit Christi nur für die Binnenverständigung beansprucht werden kann und darauf beschränkt bleiben muss. Für das Gespräch mit Andersgläubigen forderte er einen pluralistischen Ansatz, denn das Geheimnis Gottes, oder indisch des Dharma, kann nicht in partikularen Vorstellungen erschöpfend erfasst werden.²⁵⁷ Samarthas gewandelte Einstellung ist als positioneller Pluralismus einzuordnen. Diese veränderte, offene Einstellung von Samartha findet breite Zustimmung in den christlichen Kirchen Indiens. Die Haltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen hat sich verändert. Heute suchen indische Theologen mit ihren Kritikern den Dialog. Aufgrund

²⁵⁵ Erklärung einer Gruppe von Theologen und Soziologen 2000, 160.

²⁵⁶ Samartha 1987, 75; vgl. dazu Antes 1996.

²⁵⁷ Vgl. zu Samarthas Theologie u.a. Lienemann-Perin 1999.

der imperialistischen Vergangenheit aber wirft ihnen z.B. der Hindu Aroun Shourie vor, dass Christen, nachdem sie auf dem aggressiven Weg keinen Erfolg hatten, nun den sanfteren Weg des Dialogs suchen, um quasi von der anderen Seite wieder Terrain gewinnen zu können.²⁵⁸ Dialog verstehen Christen jedoch zunehmend nicht als Überredungskunst, sondern als respektvolle Handlung, in der die/ der andere anerkannt wird. Diese Kontroverse zeigt deutlich, in welchem Kontext Mission heute in Indien stattfindet. Man ist sich bewusst, dass dieser Respekt in der Vergangenheit zu wenig gelebt worden ist. Dieser Respekt bezeugt heute, dass man die Wege Gottes nicht kennt. Indische Theologen sagen: In Jesus Christus hat sich Gott manifestiert; aber: "wir wissen nicht, wie er [Gott] sich anderen Menschen gezeigt hat, wie er sie zur Erlösung vor der Menschwerdung geführt hat."²⁵⁹ Gottes Handeln aber werden keine Grenzen gesteckt, sondern seine uns unbekanntem Wege geachtet. Wir können nicht ausschließen, dass sich Gott auch in anderen Religionen offenbart. "Though Christianity should not have been a religion but a way of living religion according to the divine plan manifested in Jesus Christ, it has come to be one among the many religions."²⁶⁰ Dies ist eine Absage an die vormals vertretene Ausschließlichkeit des christlichen Glaubens, nicht aber an die Rolle Jesu, das Fleisch gewordene Wort.

Jesus kommt eine besondere Rolle in der Heilsgeschichte zu. Die Mission Jesu steht im Dienst der Mission Gottes. "Da sie von Kenosis geprägt ist, arbeitet sie zusammen mit anderen göttlichen Selbstoffenbarungen in anderen Religionen."²⁶¹ Damit besteht die einzigartige Stellung Jesu im Heilsplan Gottes fort. Die Offenbarung Gottes durch Jesus hat für uns Christen einen normativen Charakter. Sie ist endgültig und unüberholbar. Weil wir aber in unserem Erkennen nicht immer Jesus Christus ganz erfassen, können andere Glaubenserfahrungen für uns Brücken und Hinweise zu unserem eigenen Glauben sein.²⁶²

1.4.4 Konversion als Ziel der christlicher Sendung?

Es drängt sich nun die Frage nach der Möglichkeit von Konversion auf, ein sehr sensibles Thema, an dem sich für den indischen Kontext von Mission vieles entscheidet. Aufgrund obiger Argumentation fordert Aroun Shourie das sofortige und uneingeschränkte Ende aller Konversionen. Darauf antworteten indische Missiologen: Konversion unter Dalits und

²⁵⁸ Vgl. Mattam 1998, 332.

²⁵⁹ Mattam 1998, 333.

²⁶⁰ Kavunkal 1999, 183.

²⁶¹ Mattam 1998, 334.

²⁶² Vgl. Kessler 1996, 169f.

unterdrückten Gruppen könne nicht vollständig aufhören, denn es ist unsere Aufgabe, die Erlösung für alle zu verkünden und Jesu Wunsch, dass "all be one", zu verwirklichen.

Was für eine Einheit ist es, um die wir uns bemühen? Was ist das neue Ziel des Dialogs? Es kann nicht lauten, dass alle zum Katholizismus konvertieren sollen. Das Ziel von Mission liegt in dem Wohl aller auf jeglichem Gebiet, besonders für die Bedürftigen, ungeachtet ihrer Religion, Kaste, Geschlecht usw.²⁶³ Die Ausschließlichkeit des Christentums wird nicht mehr aufrecht erhalten, weil das Wohl aller, die Herrschaft Gottes auf Erden, vorrangig ist.²⁶⁴ Besonders heute ist ein "Miteinander-suchen statt Sich-gegeneinander-behaupten" erforderlich. Die Einzigkeit Gottes und seiner (in Jesus erschienen) Güte darf nicht gegen die Absolutheit der je eigenen Vorstellungen und Systeme vertauscht werden.²⁶⁵ Es wäre inkonsequent für Christen, die Liebe Gottes nicht weiter in die Welt hinauszutragen, nicht missionarisch nach außen hin wirken. Zum einen ist dies nicht vermeidbar, da Christen immer unbewusst ihre christliche Identität bezeugen, zum anderen agieren Christen sehr bewusst, um zu dieser neuen Realität, dem Wohl aller, beizutragen. Indische Theologen sagen "Der Dialog muss für den Christen bei all seinen Unternehmungen und Beziehungen eine Lebensweise sein."²⁶⁶

Die Herrschaft Gottes lässt sich in anderen Worten und Ausdrucksformen als universal gültig bei allen Religionen finden. Für Christen ist sie die zentrale Botschaft Jesu, die er mit seinem Handeln schon anfanghaft Wirklichkeit werden ließ. So ist für Christen die in Jesus offenbar gewordene Güte Gottes normativ, aber gerade nicht ausschließlich, denn sie gilt ja allen. Es ist das "schon und noch nicht" der Gottesherrschaft. Sie besagt das bedingungslose Geliebt-sein jedes Menschen durch Gott. Besonders in Indien geht es um ein "Mit-einander-suchen statt Sich-gegeneinander behaupten."²⁶⁷ In diesem Sinne ist 'Wohl aller Menschen' zu begreifen.

Wegen der oben dargelegten Haltung wird die Mission speziell in Indien nicht als Religionsmission verstanden mit dem Ziel, Mitglieder zu gewinnen. Mission wird vielmehr ein Dienst für die schon anbrechende Herrschaft Gottes. Ein Kirchenwachstum ist nicht die Absicht, dies schließt jedoch eine Konversion des einzelnen zum Christentum nicht aus.

²⁶³ Vgl. Mattam 1998, 332f.

²⁶⁴ Der asiatischen Kirche wird vorgeworfen, dass sie das Reich/ Herrschaft Gottes von der Kirche loslöse und die Schöpfung gegen die Erlösung ausspielen wolle. Vgl. RM 17; vgl. auch den Vorwurf Fußnote 103.

²⁶⁵ Kessler 1996, 170.

²⁶⁶ Erklärung einer Gruppe von Theologen und Soziologen 2000, 161.

²⁶⁷ Kessler 1996, 170.

Es stellt sich erneut die Frage, warum einzelne zum Christentum konvertieren sollten, wenn es um eine übergeordnete Realität, das Wohl aller, in christlichen Worten um die Gottesherrschaft, das zentrale Thema der Wirkens Jesu, geht. Die Aufgabe von Mission liegt darin, Werte wie Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, die von der Liebe für den Nächsten getragen sind, Wirklichkeit werden zu lassen. Dies bedeutet nicht, dass man über die Liebe Gottes für alle Menschen und die Kirche als Gemeinschaft schweigt. Es ist notwendig aus transparent zu machen, aus welchem inneren Beweggrund Christen leben und handeln, und nicht dem einzelnen Menschen das Kennenlernen dieser Realität zu verwehren. Denn für viele bedeutet das Reich/ die Herrschaft Gottes auch eine religiöse Identität. Die Taufe ist, wie Samartha äußerte, Ausdruck dafür, dass Menschen ihr "commitment to continue the mission of Jesus Christ"²⁶⁸ ernst nehmen. Sie stellen sich bewusst in die Nachfolge Jesu Christi, um die Güte Gottes zur Herrschaft kommen zu lassen.

Wenn Inderinnen in die Nachfolge Christi treten, sich mit (einigen) Inhalten der frohen Botschaft, wie z.B. der Nächstenliebe, identifizieren, so nehmen sie als Inderinnen das Christentum an, aber legen nicht, wie einige Hindus früher und auch heute der Ansicht waren/ sind, ihre eigene Kultur ab.²⁶⁹ Sie treten einer weiteren Gemeinschaft bei, der Gemeinschaft der Christen. Ihre Communitio-Identität wird verschieden sein, geprägt von ihrem Umfeld, ihrer Kultur, ihrer Kastenzugehörigkeit und es wird unvermeidlich ein reziproker Austausch zwischen diesen unterschiedlichen Zugehörigkeiten stattfinden.²⁷⁰

1.4.5 Missionarisches Handeln aus indischer Sicht

Die zuletzt beschriebene christliche Identität in einem pluralen religiösen Umfeld fordert nicht allein eine eigene, neu zu verstehende und nach außen zu vertretene ekklesiale Identität heraus. Diese ekklesiale Identität ist auch eine Form, die sich gegen ihr Umfeld abgrenzen kann und somit überhaupt als selbständige Identität erkennbar wird. Zugleich muss Kirche eine Form finden, die an anderen Identitätsformen teilhat, sich nicht isoliert und Ausschließlichkeit anstrebt, sondern gerade durch ihre Teilhabe an und in ihrem Lebenskontext für Nicht-Christen glaubwürdig wird. Mit solcher Glaubwürdigkeit in dem indischen kulturellen und religiösen Umfeld erhält auch Mission eine neue kommunikative Tragweite.²⁷¹

²⁶⁸ Kavunkal 1999, 181.

²⁶⁹ Darin liegt einer der Konfliktpunkte der radikalen Hindus gegenüber dem Christentum, warum Hindus Zwangskonversionen durchführen. Sie befürchten den Verlust bzw. die Reduzierung ihrer Identität als Inder mit der hinduistischen Kultur und Religion.

²⁷⁰ Vgl. Wilfred 2001, bes. 247.

²⁷¹ Vgl. zur ekklesialen Identität Wilfred 2001, bes. 247.

Blicken indische Theologen zu den Anfängen des Christentums und dem Leben Jesu zurück, so konstatieren sie, dass Jesus keine Religion gründen wollte. Jesus kritisierte die korrupten Religionsführer, die die Religion für die Unterdrückung und ihren Machterhalt missbrauchten. Indische Missiologen sehen ihre vorrangige Aufgabe in der Nachfolge Jesu, nicht in der Verbreitung einer Religion. Daraus resultiert für sie, dass sie an dem Anbruch der Gottesherrschaft mitarbeiten, um sie auf Erden mehr und mehr Wirklichkeit werden zu lassen. "Für uns in Indien ist deshalb eine der vorrangigen Aufgaben der Mission, Wirkkräfte einer fortdauernden universalen Versöhnung zu sein."²⁷² Dies ist das gemeinsame Bestreben, welches die christliche Religion mit allen Religionen teilt und weswegen sie andere Religionen respektiert und anerkennt. Im Mittelpunkt steht die Gottesherrschaft zu dem "we do invite others too to join us in working for the coming of God's reign"²⁷³. Gerade deswegen ist dem Christentum der Dialog der Anerkennung und Achtung des Andersgläubigen wichtig. Der Dialog wird als Lebensweise gesehen, die die Gottesherrschaft weiter und tiefer verbreiten will.

Speziell in Indien wird das Christentum nur dann ernst genommen, wenn die Worte und Äußerungen sich in Taten wieder finden, wenn die Worte zu einer sichtbaren und erfahrbaren Veränderung führen. Jesus sandte seine Jünger zu unterdrückten und ausgegrenzten Menschen, damit diese die Herrschaft Gottes spürten. Die Herrschaft Gottes soll alle Menschen zur Freiheit führen, die sie mehr und mehr Mensch werden lässt. In Indien betrifft dies insbesondere die durch die Kastengesellschaft Unterdrückten, Gebrochenen und Ausgeschlossenen. Die indische Mission betont deswegen das konkrete Handeln. Es sind keine leeren Worte: "Eine Priorität unseres missionarischen Engagements wird es sein, das notwendige Fachwissen zu erwerben, um Konflikte zu lösen, besonders in Gebieten, die anfällig sind für religiöse oder ethnische Gewalt."²⁷⁴ Das oberste Ziel von Mission in Indien ist es, zu mehr gesellschaftlicher Gerechtigkeit und damit zu mehr Freiheit beizutragen. Nur wenn das Christentum zu mehr Gerechtigkeit auch innerhalb der indischen Gesellschaft beiträgt, wird es für die Inder wieder glaubwürdig. Deswegen bedeutet Mission Veränderung hin zu mehr Gerechtigkeit, wie es Aloysius Pieris in einem Interview ausdrückte: "Mission is change."²⁷⁵ Mission hat die Aufgabe, unser Zusammenleben neu zu ordnen, so dass es zum Wohle aller Menschen wirkt.

²⁷² Erklärung einer Gruppe von Theologen und Soziologen 2000, 161; vgl. auch Fußnote 263.

²⁷³ Mattam 1998, 336.

²⁷⁴ Erklärung einer Gruppe von Theologen und Soziologen 2000, 162.

²⁷⁵ Unveröffentlichtes Interview vom 14.4.01 Colombo, Sri Lanka.

Was ist aber nun das Christliche, welches die Menschen befreien kann, und zwar auf allen Ebenen des menschlichen Seins: sowohl seelisch, körperlich und psychisch als auch persönlich, geschichtlich und sozial-politisch?²⁷⁶ Josef Mattam sagt: "In a multi-religious context we must speak of Jesus. We speak of the way He manifested the Father's love, the way He showed the societies, the way He showed human dignity and worth beyond all having and achieving: above all, the way He lived a truly new counter-value system. The very unique way. He lived as a truly free person (free from greed, hatred, lust, fear, ambition, attachment, etc.)."²⁷⁷ Es geht also darum, den Lebensweg Jesu auch heute sichtbar zu machen, um glaubwürdig zu sein. Hierbei hat das Zeugnis-geben von der Liebe Gottes zu den Menschen eine sehr wichtige Funktion. Es unterstreicht die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft.

²⁷⁶ Vgl. drei zusammenhängende Bedeutungsebenen des komplexen Befreiungsbegriffs Kessler 1987, 16f.

²⁷⁷ Mattam 1998, 336.

1.5 Entwicklungsarbeit und christliche Sendung

In den nachkonziliaren Dokumenten, die für die Erörterung des Missionsbegriffs aufgegriffen wurden, werden die Zuwendung zu den Armen und die soziale Hilfe immer wieder erwähnt. Ebenso greifen die indischen Theologen für die Begriffsbestimmung von Mission auf diesen Kontext zurück, in dem der Armut neben der Kastengesellschaft und dem religiösen Umfeld eine herausragende und bestimmende Tragweite zukommt. Eine Form der Solidarität der reichen mit den armen Ländern wie z.B. Indien drückt sich in der Entwicklungshilfe aus. Sie ist ein spezieller Fall der Solidaritäts- und Sozialarbeit, eventuell auch eine besondere Form von Diakonie oder gar von christlicher Mission. Angesichts der kolonialen Vergangenheit in Indien erhält die Fragestellung einen besonderen Beiklang: Ist christliche Entwicklungshilfe zugleich Mission? Für die Untersuchung ist es unerlässlich, eine Begriffsbestimmung zu geben, was Entwicklung und Entwicklungshilfe beinhaltet. Deswegen soll im Folgenden zunächst der Entwicklungsbegriff definiert werden, um ihn anschließend in Bezug zur Mission zu setzen.

1.5.1 Der Begriff Entwicklung

Der Begriff 'Entwicklung' steht für das Auseinanderlegen und Entfalten von etwas bereits Vorhandenem und zwar nicht durch einen äußeren Anstoß, sondern Entwicklung ist eine Selbstbewegung, die aus inneren Widersprüchen hervorgeht.²⁷⁸ Der Begriff selbst scheint heute von vielen Missverständnissen geprägt²⁷⁹ und es gibt keine allgemeingültige Bestimmung, was Entwicklung aussagt und was nicht. "Der Begriff bezeichnet weit gefasst den erwünschten sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt - und es wird immer unterschiedliche Auffassungen darüber geben, was erwünscht ist."²⁸⁰ Er ist ein sehr komplexer und vieldeutiger Begriff, da er nicht statisch, sondern dauernden Veränderungen unterworfen ist. Man nennt einen solchen Begriff, bei dem die konstitutiven Eigenschaften nicht verbindlich festgelegt werden können und der keine Allgemeingültigkeit aufweist, einen Cluster-Begriff. Der Begriff Entwicklung bezieht sich auf ein Ziel und ist von daher auch ein normativer Begriff. Hinzu kommt, dass Entwicklung je nach Perspektive (wirtschaftlich, soziologisch etc.) jeweils verschieden definiert wird. Um den Begriff Entwicklung intersubjektiv zugänglich zu machen und für

²⁷⁸ Vgl. Böhme 1988, 197; siehe auch: Hampe 1999.

²⁷⁹ Vgl. Erler 1988.

²⁸⁰ Brandt 1980.

den wissenschaftlichen Diskurs zu gebrauchen, soll der folgende historische Aufriss dienlich sein.

1.5.1.1 Der Wandel im Verständnis von Entwicklung

Bis hin zur Moderne war Entwicklung anthropologisch und theologisch geprägt, als Entwicklung von etwas Niedrigerem zu etwas Höherem. "Das Seiende gewinnt an Qualität gemäß der hierarchischen Stufung des Kosmos und findet seine Vollendung im Bereich göttlicher Vollkommenheit."²⁸¹ Leibniz versteht den Begriff als ein Auswickeln von etwas Vorhandenem, aber noch Verborgenen. Kant gab dem Entwicklungsbegriff eine entscheidende Wende, indem er sagte, dass Entwicklung beim Menschen nicht auf bereits Vorhandenes, sondern auf individuelles Agieren zu beziehen sei, d.h. ein Individuum kann nicht entwickelt werden, sondern muss sich selbst entwickeln. Die Entwicklung wird durch die eigene Tätigkeit in Bewegung gebracht. Dies lässt sich auf die heutige Entwicklungstheorie beziehen, denn es geht nicht mehr darum, die anderen zu entwickeln, sondern dass sie sich selbst entwickeln, Entwicklungshilfe ist Hilfe zur Selbsthilfe nach dem Prinzip der Subsidiarität. Im 18. und 19. Jh. bestimmte ein starker Optimismus den Entwicklungsbegriff, basierend auf empirisch beobachteten Tatsachen, dass Organismen sich vom Einfachen, Niederen zum Komplexen, Höheren entwickeln. Man vertrat die Ansicht, dass Individuen und Gesellschaften aus eigener Kraft eine bessere Welt hervorbringen könnten. Entwicklung bedeutete Bewegung, Veränderung, Prozess und Freiheit. Auf den Imperialismus basierend und in Fortsetzung zur Kolonialisierung entfaltete sich die Modernisierungstheorie (besonders nach 1945). Grundlegend für sie war der Gedanke der strukturellen Universalien: die nicht-westliche Gesellschaft soll durch die Übertragung von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebensformen des Westens entwickelt werden (Kulturimperialismus). Die Entwicklungsländer wurden als Nachzügler (late-comers) gesehen, die die westliche industrialisierte Welt nachahmen und dadurch aufholen sollten. Dabei wurden die unterschiedlichen Ausgangspunkte der einzelnen Länder und die weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen nicht berücksichtigt. Schon in den 70er Jahren kritisierten verschiedene Wissenschaftler²⁸², dass die Modernisierungstheorie ein Ein-Gesellschafts-Modell vertrete. Erst als die Trugbilder von Entwicklung ins Bewusstsein traten, die Entwicklung von außen in Gang setzen wollte,

²⁸¹ Hübner 1999, 1336.

²⁸² Erklärung von Cocoyoc, 1974. Rio-Bericht vgl. Tinbergen v. J. 1976; Der Club of Rome bekräftigt den Rio-Bericht.

kam es zu der Entdeckung des Wertes der Self-reliance²⁸³. Damit setzte man wieder am kantischen Verständnis von Entwicklung an. Neue Wege der Modernisierung wurden gefordert. Die 80er Jahre wurden als das 'verlorene Jahrzehnt' in den Entwicklungsbemühungen bezeichnet. Sie führten zur Einsicht, dass nachholende Entwicklung nicht über Raubbau und Ressourcenverschwendung geschehen darf. Begriffe wie sustainable development und sustainable growth²⁸⁴ wurden geprägt und sind bis heute bezeichnend. Mit den 90ern kamen neue Entwicklungsmethoden auf. Man baute auf das Subsidiaritätsprinzip und entwickelte es weiter mit partizipativen Ansätzen²⁸⁵, welche die Eigenständigkeit und das lokale Wissen²⁸⁶ der Projektpartner unterstützen sollte. Heute mehr den je baut man auf die eigenen Kräfte in den Entwicklungsländern und unterstützt deren Bemühen in von ihnen erarbeiteten und durchgeführten Programmen. Trotz der angestrebten Zielbestimmung durch die Entwicklungsländer ist die Handschrift der ausländischen Experten in den Entwicklungsprojekten fast immer zu erkennen und die Auflagen für eine Kreditvergabe beschneiden das Selbstbestimmungsrecht der Länder.²⁸⁷

1.5.1.2 Das "magische Fünfeck von Entwicklung"²⁸⁸

Angesichts der Not und des Elends ist man sich prinzipiell einig, dass das erste Ziel der Entwicklungspolitik in der Befriedigung der Grundbedürfnisse liegen muss. Aber Entwicklung darf sich nicht in diesem Nahziel erschöpfen. Über die Zielprioritäten²⁸⁹, über die Nah- und Fernziele und über die zum Ziel führenden Mittel herrschen unterschiedliche Ansichten vor. Für die Bestimmung des Entwicklungsbegriffs setzen Nohlen und

²⁸³ "In der kritischen Auseinandersetzung mit westlich-kapitalistischen Entwicklungsstrategien entstandenes Konzept, das - ausgehend vom Vertrauen auf die eigenen Kräfte - die eigenen Ressourcen zur Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse einsetzen will und dies per Massenmobilisierung und Partizipation der Bevölkerung zu erreichen sucht." Nohlen and Nuscheler 1993, 484. Self-reliance ist auch in heutigen Entwicklungsstrategien von herausragender Bedeutung: "Letztlich soll self-reliance der Entwicklungsländer auf der Basis einer eigenständigen kulturellen Identität, eines autonomen politischen Entscheidungs- und Steuerungsapparats und einer Nutzung lokal vorhandener sozio-ökonomischer Ressourcen und technologischer Fähigkeiten eine den jeweiligen Gegebenheiten und Bedürfnissen angemessene und nicht fremdbestimmte ...Existenz ermöglichen." Nohlen and Nuscheler 1993, 103.

²⁸⁴ Nachhaltige Entwicklung und nachhaltiges Wachstum. Beide Begriffe prägen noch heute die Entwicklungsdebatten auf internationaler Ebene.

²⁸⁵ Noch heute werden die Methoden des Rapid Rural Appraisal (RRA) und des Participatory Rural Appraisal (PRA) angewandt und weiterentwickelt. Vgl. Bliss and Neumann 1996, Schönhut and Kievelitz 1993.

²⁸⁶ Lokales Wissen steht im Unterschied zum wirtschaftlichen Wissen. Es baut auf das vor Ort vorhandene Wissen. Vgl. Antweiler 1993; Pasquale, Schröder, and Schultze 1998.

²⁸⁷ Die Bestimmungen und Vorgaben können nicht darüber hinweg täuschen, dass die Anträge aus den Entwicklungsländern oft 'Bewerbungsunterlagen' gleichen/ gleichen, die auf die Kreditgeber zugeschnitten waren/ sind.

²⁸⁸ Vgl. Nohlen and Nuscheler 1993, 64-71.

²⁸⁹ Gleichheit, Freiheit, Demokratie, Partizipation, Solidarität, kulturelle Verschiedenheit und gesunde Umwelt.

Nuscheler einen Kernbestand von fünf kollektiven Zielbegriffen fest, die von raumzeitlichen Bedingungen und Erfahrungen abhängig sind. Diese sind: Wachstum, Arbeit, Gleichheit/Gerechtigkeit, Partizipation und Unabhängigkeit/Eigenständigkeit. Dieser Kernbestand von Zielbegriffen, welcher den Entwicklungsbegriff bestimmt, wird das "magische Fünfeck von Entwicklung" genannt, das im Folgenden kurz erläutert wird.

Erstens, unter *Wachstum* wird eine quantitative Vermehrung der Güter und Dienstleistungen verstanden, die an qualitative Bedingungen geknüpft ist. Zum einen müssen die vermehrten Güter der gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrt (d.h. Minderung von Armut) dienen und zum anderen darf Wachstum nicht auf Kosten der natürlichen Lebensgrundlagen erfolgen (ecodevelopment). Zweitens die *Arbeit* ist in Entwicklungsländern eine große Ressource, die jedoch erhebliche Probleme aufweist: Oft herrscht eine Unterqualifizierung vor. Die Nutzung von eigenen Ressourcen und angepassten, oft arbeitsintensiven Technologien, die eine wenig effiziente Produktionsweise aufweisen, vergrößern den Entwicklungsrückstand. Der sozial-ethische Gesichtspunkt²⁹⁰, dass Menschen aus eigener Kraft ihre Armut überwinden und ihre Lebensbedingungen verändern, ist für eine nachhaltige Entwicklung entscheidend. Drittens, das *Gleichheitspostulat* bildet das qualitative Korrektiv zur Forderung nach Wachstum. Denn die Erfahrung lehrte, dass "extreme Einkommensunterschiede nicht modellgerecht zu höheren Spar- und Investitionsleistungen, sondern meist zu Luxuskonsum, unproduktiver Schatzbildung und Kapitalflucht führen."²⁹¹ Viertens, aufgrund der *Partizipation* der Betroffenen auf allen Ebene werden politische und soziale Menschenrechte zusammengefasst und eine politische Mitwirkung sowie eine soziale Teilhabe bei materiellen und kulturellen Gütern gefordert. Partizipation meint also eine basisdemokratische Entwicklung. Fünftens, der letztgenannte Kernpunkt ist die *Unabhängigkeit* bzw. *Eigenständigkeit*. Viele Entwicklungsländer müssen aufgrund ihrer hohen Verschuldung ökonomischen und politischen Auflagen nachkommen, welche die Souveränität eines Staates in Frage stellen. Dagegen steht die von der UNO 1974 beschlossene Charta, dass jeder Staat das Recht hat, "sein Wirtschaftssystem sowie sein politisches, soziales und kulturelles System entsprechend dem Willen des Volkes ohne Einmischung, Zwang oder Drohung irgendwelcher Art von außen zu wählen."²⁹²

²⁹⁰ Dieser wurde mit dem Neuverständnis von Entwicklung in den 90er Jahren hervorgehoben. Darunter sind z.B. Würde des Menschen und Selbstverwirklichung zu verstehen.

²⁹¹ Nohlen and Nuscheler 1993, 70.

²⁹² Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten, Art. 1.

Diese fünf Eckpunkte des Entwicklungsbegriffs stehen in besonderer Relation zueinander. Erstens die Mittel-Ziel-Relation: Braucht es z.B. wirtschaftliches Wachstum als Voraussetzung für eine höhere Beschäftigung oder ist eine höhere Beschäftigung (und damit auch besseren Qualifizierung) der lokalen Bevölkerung Voraussetzung, damit es zum wirtschaftlichen Wachstum kommen kann? Braucht es zuerst eine bessere Bildung, damit es zur höheren Beschäftigung kommt oder führt eine höhere Beschäftigung zu vermehrter Bildung? Zweitens die Über- oder Unterordnung bzw. Gleichgewichtsrelation: Was hat Vorrang vor wem, zuerst Wachstum eines Landes oder zuerst deren Unabhängigkeit und selbständige Entwicklung? Drittens die zeitliche Vor- oder Nachordnung. Ist eine Umverteilung dringender als eine erhöhte Partizipation? Ist ein angehobenes Sozialprodukt notwendiger als eine gesteigerte Produktivität?²⁹³

1.5.1.3 Angewandte Entwicklungsarbeit

Die Form der Entwicklungsarbeit, die kulturelle Zusammenhänge zu wenig oder gar nicht mit einbezieht bzw. zerstört, wird oft kritisiert. Drei Faktoren lassen sich nennen, welche die Entwicklungsarbeit maßgeblich beeinflussen.²⁹⁴ Erstens wird in den Entwicklungsländern eine allgemein vorhandene ökonomische und ökologische Rationalität angenommen. D.h. der "economic man" nutzt bei gegebenem Wissen und verfügbaren Produktionsmitteln die ihm offen stehenden Möglichkeiten effizient. Die Einführung gesellschaftlicher Neuerungen scheitert nicht am traditionellen Verhalten, sondern weil neue Handlungsalternativen, Produkte und Verfahren rational bewertet und wegen ihres unsicheren Ausgangs (Risikovermeidung) abgelehnt werden. Zweitens garantieren Kultursysteme armer Gesellschaften ein Überleben, aber keine wirtschaftliche Entwicklung. Diese Gesellschaften stehen Neuerungsprozessen positiv gegenüber, und die kulturellen Normen behindern nur dann, wenn tradierte, überlebenssichernde Interaktionsmuster zu zerbrechen drohen. Drittens regeln die kulturellen Wertsysteme die soziale Interaktion und die Beziehung zur ökologischen Umwelt in einem begrenzten lokalen Bereich. Neuerungen werden soweit akzeptiert, wie sie in diesem Bereich sich einfügen lassen.

In der Entwicklungsarbeit und -politik nehmen die Nicht-Regierungsorganisationen (NROs, engl. NGO) eine bedeutende Rolle ein. Sie werden von manchen in der Entwicklungspolitik als Hoffnungsträger gesehen für das, was die Politik nicht schafft. NROs sind vom Staat unabhängige Trägerorganisationen und lassen sich nicht

²⁹³ Vgl. Nohlen and Nuscheler 1993, 66.

²⁹⁴ Vgl. Braun and Rösel 1993.

vereinheitlichen. Zu den NROs sind zu zählen kirchliche, parteiliche und auch unabhängige Einrichtungen. Ursprünglich waren sie zumeist bi-national tätig. Merkmal und großer Vorzug von NROs ist, dass sie häufig regional an einer Thematik tätig sind. Sie arbeiten weniger auf der Ebene von Großindustrien und flächendeckender materieller Infrastruktur, sondern agieren kleinräumig und sozial überschaubar. Ihr programmatischer Schwerpunkt liegt auf der sozialen Vermittlung und in Lebenswelt-naher Handlungsorientierung mit einem pädagogischen Akzent. NROs haben den Anspruch, ganzheitlich, d.h. alle menschlichen Belange mit einbeziehend, zu arbeiten. Ihr Gewicht in der Entwicklungspolitik lässt sich am besten durch einen Blick auf die Verfügung von Geldern darstellen. Die Bürger der BRD bringen ein Spendenvolumen von 1-1,5 Mrd. Euro jährlich auf. Davon fließt ca. die Hälfte (0,5-0,75 Mrd.) in die Entwicklungshilfe. Die deutsche staatliche Entwicklungshilfe verfügt im Vergleich dazu jährlich über 4 Mrd. Euro.²⁹⁵ Die NROs in südlichen Ländern sind von staatlichen Geldern oder einer nördlichen NRO abhängig.

Die Grenzen von NROs und ihr großes Manko liegen häufig in ihrer Personalausstattung, da sie mit wenigen Spezialisten und zumeist mit Generalisten arbeiten. Zudem können sie Experten nicht bezahlen.²⁹⁶ Diese Defizite sind nicht durch Reformen der Organisation- oder der Personalstruktur zu beheben. Ihr Vorteil ist, dass sie mit Ressourcen und Instrumenten arbeiten, die weder vom Markt noch vom Staat angeboten werden. Sie produzieren allein oder im Zusammenspiel mit Staat oder Markt gesellschaftlich notwendige Kollektivgüter, die in ihrer Wichtigkeit und ihrem Umfang nicht zu unterschätzen sind. Die nicht-bezahlte und ehrenamtliche Mitwirkung von Mitarbeitern und Sympathisanten ist nicht zu unterschätzen. NROs ergänzen und korrigieren staatliche Organisationen. Ihr Potential liegt in der sozialen Vermittlung, da sie oftmals einen besseren und direkten Zugang zur Bevölkerung haben. Auf der Mikroebene wäre zu prüfen, ob NROs fähig sind, die Betroffenen als Beteiligten mit einzubeziehen.

1.5.1.4 Die Bedeutung der Frau in der Entwicklungsarbeit

Da sich das untersuchte Projekt mit Frauengruppen beschäftigt, soll auch dieser Aspekt kurz aufgegriffen werden. Mit der Weltfrauenkonferenz der UN 1975 kamen Frauen

²⁹⁵ Zahlen entnommen aus Glasgow Manfred 1993, 317.

²⁹⁶ Ihre Programme sind häufig nicht so groß, dass sie keine Experten für eine Teilaufgabe einsetzen können. Oft liegt der Verdienst der Mitarbeiter sehr niedrig, was die ethische Einstellung einer NRO wiederum in Frage stellt, denn sie arbeiten für verbesserte Lebensbedingungen und damit auch für gerechte Gehälter. So aber 'benutzen' sie den Idealismus ihrer Mitarbeiter z.T. aus, um überhaupt handlungsfähig zu sein.

erstmal in das Blickfeld der politischen Weltöffentlichkeit. Denn häufig haben sich Entwicklungsmaßnahmen auf die Arbeitswelt der Frauen negativ ausgewirkt.²⁹⁷ Wenn man sich vor Augen hält, dass 2/3 der Arbeitszeit von Frauen geleistet wird, sie aber nur mit 10% am Welteinkommen beteiligt sind und zudem ihnen nur 1% des Weltbesitzes gehört²⁹⁸, ist es verständlich, warum die Frauenfrage heute eines der acht Entwicklungsziele der Millennium Declaration der Vereinten Nationen²⁹⁹ ist. Frauen kommt bei der Befriedigung der Grundbedürfnisse eine Schlüsselstelle zu, weil sie unter schwersten Bedingungen sich um den Lebensunterhalt der Familie kümmern. Sie sind entscheidende Entwicklungsträgerinnen. Die Vereinten Nationen (VN) arbeiten für eine Verbesserung der Rechte der Frau, indem z.B. Frauenbüros eingerichtet und geschlechtsspezifische Entwicklungsanalysen durchgeführt werden. Eine Verbesserung des Einkommens von Männern führt nicht konsequent zur Verbesserung der Lebenssituation der Gesamtfamilie. Deshalb wird auch weiterhin eine Integration der Frau in die Entwicklungspläne gefordert.

1.5.2 Entwicklungsarbeit oder christliche Sendung?

"Was das Christentum in erster Linie zu bezeugen hat, ist die Revolution der Liebe. Freilich müsste deutlicher als bisher werden, dass die Liebe etwas wirklich Revolutionäres bedeutet und dass sie nicht nur einen individuellen Bezug meint, sondern durchaus einschließt, inhumane Strukturen zu verändern. Dazu ist die Kirche den armen Völkern nicht nur materielle Hilfe sondern auch geistige Anregung und moralische Unterstützung schuldig."³⁰⁰

Die reale Erfahrung vor Ort bestätigt, dass Verkündigung heute konzentriert im Handeln geschieht, denn nur dann ist sie glaubwürdig. In ärmeren Ländern ist dieses Handeln nicht unwesentlich beeinflusst von der ökonomischen und sozialen Situation. D.h. Christen

²⁹⁷ Einige Gründe sind: Mit der Kolonialisierung wurde das westliche Familienmodell, der Gatte als Oberhaupt der Familie, übertragen. Die Frauen hatten bisher über soziale, religiöse und politische Privilegien verfügt, die verschwanden. OHNE Rücksicht auf die bestehenden gemeinschaftlichen Landnutzungssysteme führten westliche Kolonialmächte zur Absicherung ihrer Expansion das individuelle Eigentumsverhältnis ein, in dem Männer privilegiert waren. Die Geldwirtschaft verschärfte die geschlechtliche Arbeitsteilung und Männer waren in Produktion von Marktgütern höher bewertet als die Subsistenz-sichernden Frauen. Das Vordringen moderner Technologie spitzte die Situation weiter zu. Das Ergebnis war, dass Frauen meist unterbezahlt sind und ungeschützt in einer untergeordneten Rolle arbeiten. Vgl. Braun and Rösel 1993, 287f.

²⁹⁸ Daten entnommen aus Klemp 1993, 290.

²⁹⁹ Vereinte Nationen 2000.

³⁰⁰ Kasper 1971, 31.

machen sich als Christen stark für die Armen und Unterdrückten in diesen Ländern. Entwicklungsarbeit kann eine Form dieses Handelns sein.

In ähnlicher Weise wie der Inder Aroun Shourie die Anstrengung von Christen zum Dialog als Hintertür für eine spätere Mission versteht,³⁰¹ könnte man die christliche Entwicklungsarbeit als Vehikel für die Verbreitung des Christentums bezeichnen. Sicherlich liegt darin auch ein Kern von Wahrheit, schließlich wurden Konvertiten in Indien früher als Reischristen bezeichnet, auch wenn dies keine einschlägige Deutung ist.³⁰² Wo Entwicklungsarbeit u.a. zu Konversion einzelner führt, dort stellt sich die Frage, was den einzelnen dazu bewegt, sich für den christlichen Glauben zu entscheiden.

Eine weitere Frage ergibt sich aus diesem Kontext: Worin besteht der Unterschied zwischen christlicher und nicht-christlicher Entwicklungshilfe? Es hat den Anschein, dass christliche von nicht-christlicher Entwicklungsarbeit kaum divergiert. Die oben aufgeführte historische Entwicklung spiegelt sich auch in der christlichen Entwicklungsarbeit wider. Christliche Entwicklungsarbeit ist in die derzeitige Diskussion um Nachhaltigkeit von Entwicklungszusammenarbeit involviert,³⁰³ und sie ist von dem Rückgang der Spenden und der öffentlichen Gelder betroffen. In der Entwicklungszusammenarbeit allgemein gab es in den letzten 40 Jahren, fast zeitgleich mit dem kirchlichen Paradigmenwechsel von Mission, einen großen Wandel von der Dichotomie von Geber und Empfänger zu mehr partizipatorischen Ansätzen. Parallel dazu verliefen die Öffnung der Kirche von einer Westkirche zur Weltkirche und die Anerkennung einzelner Ortskirchen. Zuvor baute man Projekte mit großem ausländischen Kapital- und Personaleinsatz auf. Auf kirchlicher Seite steht hierfür die Entsendung von Missionaren und in den 80er Jahren die Errichtung von Kirchen- und anderen Gebäuden. Dieser Ansatz wurde korrigiert, indem zunächst Subsidiarität und schließlich Partizipation zur Direktive für die Projektarbeit wurde. In der Kirche kehrte sich die Entsendung von Missionaren um: Heute entsenden die ehemaligen Missionsländern Priester und Ordensleute. In der Entwicklungspolitik lautet die Prämisse, dass von der Planung bis zur Durchführung das lokale Wissen der Zielgruppe mit einbezogen werden soll, um langfristige Erfolge zu sichern. Die parallele Veränderung von kirchlicher und nicht-

³⁰¹ Vgl. Kapitel 1.4.3 "Die missionarische Haltung zu anderen Religionen"; Fußnote 258.

³⁰² Vgl. Wilfred 1991a, 264: "Festgehalten werden muss, dass diese Bekehrungen nicht im Hinblick auf wirtschaftliche Vorteile geschahen, sondern aus der Suche nach menschlicher Würde, Ansehen und Gleichheit. Die Bekehrung war eine Form des *Protests* und der Suche nach einer *neuen Identität*"; vgl. auch Forrester 1979, 77.

³⁰³ Eine Reaktion auf die Diskussion ist das Buch über die Wirkungserfassung in der Entwicklungszusammenarbeit in der Edition "Weltweite Solidarität" von Misereor: Dolzer, Dütting et al. 1998.

kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit liegt im Wandel von FÜR die Zielgruppe zu MIT und DURCH die Zielgruppen agieren. Für die Mission bedeutet dies, dass man nicht mehr von Objekten sondern von Mitsubjekten sprechen muss.

Obwohl sich viele Ähnlichkeiten der christlich geprägten Entwicklungsarbeit mit der nicht-christlichen finden lassen, besteht der herausragende Unterschied in ihrem grundlegenden Ansatz. Christliche Entwicklungsarbeit rechtfertigt ihr Handeln nicht wie die Entwicklungszusammenarbeit gemeinhin mit der Modernisierungstheorie oder der nachfolgenden Theorie des "strukturellen Imperialismus", sondern mit dem christlichen Menschenbild. Der Unterschied besteht darin, dass die Motivation nicht von einem Fortschrittsoptimismus oder einer Entwicklungsethik getragen wird, wie es z.B. bei GTZ-Projekten oder NROs zu finden ist, sondern religiöser Natur ist, nämlich die Hinwendung zum Mitmenschen. Dies schafft eine Voraussetzung dafür, dass trotz des Anspruches auf nachhaltige Entwicklungsarbeit nicht die entsprechende Zielerfüllung allein den Erfolg eines Projektes dokumentiert. Das christliche Menschenbild definiert Erfolg nicht über die Wirtschaftlichkeit eines Projektes. Beispiele hierfür sind Kinderheime, Altenheime, Behindertenstätten usw., die nicht wirtschaftlich rentabel arbeiten. Es geht nicht um den Sozialstaat, der hierbei Pflichten zu erfüllen hat. An erster Stelle steht in christlicher Entwicklungsarbeit immer der Mensch selbst, und zwar der Mensch, der neben der Befriedigung seiner Grundbedürfnisse noch mehr bedarf als materielle Güter, der zugleich menschliche Zuwendung und Nähe braucht, der sich geliebt wissen will, der im Netzwerk seines Lebens gesehen und respektiert werden will, der von Gott unvoreingenommen und schon immer geliebt ist.³⁰⁴

Es stellt sich explizit die Frage nach der Wirkung von Entwicklungsarbeit und dem eventuellem Zusammenhang von Entwicklungsarbeit und Mission, was anhand des Projektes untersucht werden soll.

³⁰⁴ Die Abbildung 7 verdeutlicht, wie der religiöse Mensch eingebunden ist in seine materiellen und sozialen Bedürfnisse.

1.6 Vorläufige Überlegungen für den Begriff der christlichen Sendung (Mission)

Es gibt trotz der vielen Unklarheiten doch einige Versuche, den Begriff 'Mission' klarer zu definieren. Die Vorannahmen und Sichtweisen von Mission vor Beginn der empirischen Untersuchung sollen an dieser Stelle transparent werden. Anhand von zwei Definitionen aus der neueren Literatur soll die der Feldforschung vorausgehende Auffassung der Autorin von Mission verdeutlicht werden.

1.6.1 Diskussion des Missionsbegriffs nach Collet

Collet stellt in seinem Buch "Das Missionsverständnis der gegenwärtigen Kirche" (1984) die Aussage³⁰⁵ voran: "Mission wird definiert als die von den christlichen Kirchen oder privaten Missionsgesellschaften vorgenommene bewusste Aussendung von Christen, d.h. Missionaren, zur Bekanntmachung und Ausbreitung des christlichen Glaubens unter noch nicht mit dem Christentum in Berührung gekommenen Völkern und Menschen, d.h. unter Nichtchristen."

Mission wird erstens als spezifische Tätigkeit verstanden, nämlich das Aussenden von Christen, und zweitens geht sie von einer Gruppe aus, wobei diese nicht auf Konfession oder Kirchengelassenheit eingegrenzt ist. Drittens hat sie zwei Ziele: die Bekanntmachung des christlichen Glaubens und die Ausbreitung. Viertens ist die Zielgruppe von Mission genannt, nämlich, die "noch nicht mit dem Christentum in Berührung gekommenen Völker und Menschen", d. h. Nicht-Christen.

Den letzten Punkt hat Collet selbst schon weiter ausgeführt. Er spricht von einer globalen Missionssituation und es ist hinzuzufügen, dass es diese "einsamen Orte", wo noch kein Christ hingekommen ist, kaum mehr gibt.³⁰⁶ Deshalb ist der Begriff "Erstverkündigung"³⁰⁷ für die Begriffsklärung von Mission zu vermeiden. Vielmehr geht die Tendenz dazu, die Zielgruppe als Gesamtheit derjenigen zu beschreiben, die den christlichen Glauben in ihr Leben nicht integriert haben als Basis ihres Handelns und Denkens, also Nicht-Christen im weitesten Sinne des Wortes, unabhängig davon, ob sie getauft sind oder nicht.

³⁰⁵ Er übernimmt die Definition von Wagner 1968, 8. Es ist nicht eindeutig, inwiefern Collet dieser Aussage zustimmt, jedoch steht sie an exponierter Stelle, nämlich der Einleitung. Es folgt keine kritische Auseinandersetzung mit dieser Aussage.

³⁰⁶ Vgl. Collet 1984, 23f.

³⁰⁷ Wenn unter Erstverkündigung eine allererste Verkündigung verstanden wird, trifft dieser Begriff nur noch auf eine kleine Gruppe zu. Eine Neubestimmung ist für meinen eigenen Standpunkt nicht erforderlich, da diese Zielgruppe hinreichend mit "Nicht-Christen" benannt ist.

Die Taufe ist nicht das Ziel von Mission, sondern missionarisches Handeln strebt nach der Bekanntmachung und Verbreitung von christlich orientierter Lebenshaltung, Lebenseinstellung und christlichem Lebensvollzug.³⁰⁸ Zwei Gruppen sind zu unterscheiden: a.) die säkularisierten und paganisierten³⁰⁹ Christen, jede neu heranwachsende Generation³¹⁰, überwiegend in den Industrieländern und b.) die Nicht-Christen gemäß der obigen Definition, ausgenommen jene, die aus politischen oder anderen existentiellen Gründen sich nicht taufen lassen können. Insoweit wird Katechese bei Missionspartnern als missionarische Tätigkeit begriffen. Die Zielgruppe der missionarischen Tätigkeit ist weder geographisch oder juridisch - so der ältere Missionsbegriff - noch ethnisch, sondern religionssoziologisch zu sehen. "Wo immer es großräumige Bezirke sozialer Öffentlichkeit gibt, seien sie im Herzen Europas, mitten unter den ehemals mehr oder weniger christlichen Völkern des Abendlandes, seien diese die Stämme Afrikas oder Alaskas, in denen die Kirche keine reale und soziale Gegebenheit darstellt, muss von Missionsbereichen geredet werden."³¹¹ Die Partner der "Missionare" sind keine "Objekte" von Mission, sondern "dialogische Mitsubjekte". "Es handelt sich ja beim Partner der Mission der Kirche um Menschen, die zu freier Glaubensentscheidung aufgerufen und ermächtigt werden sollen; um Partner eines Dialogs, der auf beiden Seiten ein Geben und Empfangen bewirkt."³¹²

Mission besteht im 'Bekanntmachen' des christlichen Glaubens und seiner Inhalte. Eine weiterführende Eventualität ist die Ausbreitung, die in der Annahme seiner Inhalte durch das Individuum besteht, was aber von der Annahme des Glaubens durch die Taufe zu unterscheiden ist. Die Inhalte sind die christlichen Werte. Diese Werte sind keine hochgesteckten Ideen, sondern eine Haltung zum Leben, das Fundament einer Lebenseinstellung. Solch eine Haltung orientiert ihr Tun am Leben und Handeln Jesu und wird realisiert durch einen Vollzug des Christ-seins, wie Frère Roger von Taizé schreibt: das leben, was ich vom Evangelium verstanden habe. Das 'Bekanntmachen' ist absichtslos. Ich vermag der Definition von Collet nur bedingt zuzustimmen, insbesondere weil er die Bekanntmachung so eng mit der Ausbreitung des Christentums verwoben hat. Die Ausbreitung ist in anderer Weise zu definieren, nämlich so, dass die Herrschaft Gottes

³⁰⁸ In Sinne der "Goldenen Regel" von Mt 7,12.

³⁰⁹ Jene, die durch Kirchenaustritt sich offiziell von der Glaubensgemeinschaft gelöst haben.

³¹⁰ Darauf verweist auch Rahner 1966b, 52.

³¹¹ Amstutz 1969, 244.

³¹² Rahner 1966b, 69.

immer mehr Raum gewinnt und dies ist nicht an das Christ-werden gebunden. Hier greift die Definition von Collet zu kurz.

Mission geht nicht nur von Kirchen oder Missionsgesellschaften durch Aussendung einzelner aus, sondern auch von den einzelnen selbst.³¹³ Der Missionsbegriff Collets muss insofern ausgedehnt werden, dass auch eine nicht beabsichtigte³¹⁴ Tätigkeit einzelner oder Gruppen, durch welche Inhalte des christlichen Glaubens der oben definierten Zielgruppe vermittelt werden, als Mission zu bezeichnen ist.

1.6.2 Diskussion des Missionsbegriffs nach Rahner

In Anschluß an die Ausführungen zu Collets Definition kann Rahners Standpunkt als Erwiderung vorausgreifen. Die von Rahner an anderer Stelle³¹⁵ als mittelbar und unmittelbar bezeichnete Tätigkeit von Mission ist gleichermaßen in Bezug zum Missionswerk der Kirche zu setzen, solange sie an dem 'Bekanntmachen' oder der Ausbreitung des christlichen Glaubens mitwirkt. Die unmittelbare Form der Mission durch den einzelnen kann in vielfältiger Weise geschehen, z.B. durch stilles Zeugnis-geben, d.h. den Glauben leben bzw. ihn vor- (den anderen) leben, die mittelbare durch Wortverkündigung u.a.m. Rahner klammert ein wirklich missionarisches Tun des einzelnen aber aus, wenn es nicht zielgerichtet auf Gründung einer Ortskirche ist.

Rahner versteht in seinem Artikel "Die Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart" die Missionstätigkeit der Kirche als "Gründung, Entwicklung und Selbständigmachung der Kirche in einem Volk, dessen geschichtliche Herkunft und Gegenwartssituation noch nicht in einem erheblichen Maße durch das Christentum mitbestimmt ist... Mit (äußerer) Mission ist also jene ausdrückliche und gezielte Tätigkeit der Kirchen gemeint, durch die sie sich eine vollkommene Präsenz innerhalb eines Volkes, eines bestimmten geschichtlichen und kulturellen Raumes durch Bildung einer neuen, selbständigen, bischöflichen Teilkirche schafft, in dem sie bisher nicht existierte."³¹⁶

Rahners Missionsverständnis basiert auf einem ekklesialen Verständnis von Kirche als sichtbarer Gemeinschaft der Glaubenden, die andere Grundgestalten von Kirche zulassen als die hierarchische Form. Er nennt als Träger von Mission den einzelnen Christen. Dieser aber hat "keine unmittelbar greifbare Beziehung zum Missionswerk der Kirche"³¹⁷. Das

³¹³ Vgl. das folgende Kapitel 1.6.2, das die Definition Rahners diskutiert.

³¹⁴ Im Sinne von 'man kann nicht nicht handeln', wird hier von einer bewussten, geplanten Tätigkeit gesprochen.

³¹⁵ Vgl. Rahner 1966b, 63.

³¹⁶ Vgl. Rahner 1966b, 46-79, hier 53.

³¹⁷ Rahner 1966b, 63.

missionarische Tun des einzelnen geschieht aufgrund seines Glaubens und der Gottes- und Nächstenliebe. Ein missionarisches Tun ist vom einzelnen nicht unbedingt beabsichtigt. Es geschieht aufgrund seines Christ-seins, nicht aufgrund einer Aufgabe und/ oder des christlichen Sendungsbefehls. Das Zeugnis von seinem Glauben richtet sich an alle Menschen, Christen, wie Nicht-Christen oder paganisierte Christen. Diese Wirkung ist sehr vielfältig. Sie reicht von der Achtung für den einzelnen, zur Wertschätzung seines Glaubens, bis zur Überzeugung und Entscheidung zur Taufe, und weiter gedacht, sogar bis hin zu einer Gemeindegründung. Ebenso kann das Zeugnis einzelner andere Personen in keiner Weise berühren, ja selbst auf Widerstand stoßen, und wie Paulus sagt, "ein Ärgernis sein"³¹⁸. Es ist auch zu beachten, dass der heutige Mensch, der durch Wissenschaft und Technik seine Welt gestaltet, immer weniger das Bedürfnis hat, sein Schaffen und seine Werte in einen direkten religiösen Bezug zu stellen, schon gar nicht in einen institutionellen.³¹⁹

Weitere Träger von Mission sind für Rahner deshalb das Gesamtepiskopat als oberster Träger, die in den bischöflichen Einzelkirchen Mission konkret als Aufgabe wahrnehmen. Als Missionar ist der zu bezeichnen, der an der Sendung der Kirchen in die Welt teilnimmt und damit an der Ausdehnung und Verwirklichung der Herrschaft Gottes mitarbeitet³²⁰, denn das ist die Aufgabe aller Christen. Missionar-sein, als eigene aktiv umgesetzte Berufung, verlangt ein hohes Maß an geistlicher und menschlicher, eventuell auch an wissenschaftlicher Vorbereitung und Reflexion. Es birgt eine große Anforderung, da explizit das Christentum vertreten und verkündet werden will. Ein Sonderfall sind die Ordensgemeinschaften³²¹, auf die hier nicht weiter eingegangen wird. Ein Verkündender ist allgemein als Missionar zu bezeichnen, wenn er mit der oben beschriebenen Zielgruppe von Mission kommuniziert. Die terminologische Unterscheidung zwischen dem Gesandtsein aller Christen und der speziellen Tätigkeit gegenüber Nicht-Christen basiert auf dem formalen Unterschied des Kommunikationspartners. Theologisch lässt sich das Wesen der Kirche als missionarisch beschreiben, in der konkreten Missionstätigkeit aber gilt es zu unterscheiden zwischen dem Zeugnis eines Christen nach innen und nach außen.

Der Beginn von Mission ist laut Rahner an der Zielgruppe ausgerichtet. Sein Blick ist im Vergleich zu Collets Definition weiter gefasst. Mission beginnt nicht bei den Nicht-

³¹⁸ 1 Kor 1,23.

³¹⁹ Vgl. Üffing 1994, 27.

³²⁰ Vgl. Sundermeier 1987, 282.

³²¹ Seit dem 16. Jh. bis heute sind sie größtenteils die Träger der Mission. Vgl. Rahner 1966b, 66.

Christen im strengen Sinne, sondern bei einem Volk, das "noch nicht in einem erheblichen Maße durch das Christentum" geprägt ist. Die globale Situation ist berücksichtigt, nämlich, dass das Christentum in die ganze Welt getragen worden ist. Den Begriff 'Volk', der besser mit Individuen und Personengruppen zu substituieren ist, kritisierte schon J. Amstutz.³²² Beachtet man, dass Rahner hier nur von der unmittelbaren Mission spricht, dann kann man dem von ihm definierten Endpunkt des Missionsprozesses zustimmen, nämlich der Gründung einer eigenständigen Ortskirche, mit einheimischem Klerus, die dann von sich aus wieder missionarisch wirken kann. Mission beginnt für Rahner aber auch innerhalb eines 'christlichen Volkes'.³²³ Der Unterschied von Mission unter einem christlich geprägten Volk und einem 'heidnisch' geprägten Volk ist eklatant. Mission für sich gesprochen hat keine spezielle Zielausrichtung.

1.6.3 Ein Vorverständnis von christlicher Sendung als Ausgangspunkt für die Feldforschung

Wie deutlich wurde, ist Mission unter mehreren Aspekten zu betrachten. Grundlegend für den Missionsbegriff sind die Haltung des einzelnen und dessen Einstellung zum Christentum. In Anlehnung an Jesus kann Mission als eine Stufung in konzentrischen Kreisen gesehen werden. Jesus sammelte einen engeren Jüngerkreis um sich, die Zwölf, der in einen weiteren Kreis von Anhängern und Nachfolgern expandiert, die mit ihm zogen, und Sympathisanten, Gleichgültige und Gegner einschlossen. So ist auch Mission zu sehen. Die Wirkung ist keinem Zwang unterworfen, alle Menschen müssten Christen sein, sondern die Freiheit des einzelnen und das Vertrauen, dass der Geist in seiner Weise weht, sollen vorherrschen. Es ist nicht das Ziel von Mission, dass alle Menschen Christen werden. Wohl aber ist es das ureigene Wesen des Christentums, wie ein Sauerteig unter den Menschen zu wirken, damit die christliche Botschaft präsent wird.³²⁴

Nachdem nun eingehend auf die Fragen der Zielgruppe und des Trägers von Mission sowie die Form von Mission eingegangen wurde, steht nun noch die Frage nach der Art der Tätigkeit von Mission aus. Collet spricht von Aussendung zur Bekanntmachung und Ausbreitung. Oben wurde schon auf das Zeugnis-geben als Christ hingewiesen. Zeugnis

³²² Vgl. Amstutz 1969, 241-248, bes. 244.

³²³ "Insofern ist das Tun der Kirche, indem sie eine neue Generation innerhalb eines schon 'christlichen Volkes' tauft, zu Christen erzieht und in der eucharistischen Gemeinschaft sammelt oder indem sie ein neues paganisiertes 'christliches Volk' auch in der Dimension der Gesellschaft und Kultur wieder neu zu christianisieren versucht, Mission". Rahner 1966b, 52.

³²⁴ Albert Schweizer drückte sich einmal in einem Gespräch so aus: Rede nicht von deinem Glauben, aber lebe so, dass man dich nach deinem Glauben fragt.

wird durch das Leben, aber auch durch das Handeln des einzelnen gegeben. In diesem Sinne ist die Theologie der ganzheitlichen Befreiung zu sehen, in diesem Sinne sind die Aussagen von *Populorum Progressio* einzuordnen. Mission ist grundsätzlich ein Verkünden der Frohen Botschaft. Verkündigung geschieht durch Worte, durch das persönliche Christ-sein und durch Handeln. Das Wort hat jedoch an Kraft verloren, auch weil es vielfach unglaubwürdig geworden ist, im Verlauf der Geschichte und ebenso heute. Gerade deswegen ist Verkündigung durch die Tat und das Lebenszeugnis heute von wesentlicher Bedeutung. Epochal bedingt sind sicherlich die Formen der Entwicklungshilfe. Denn missionarisches Handeln trifft heute fast immer auf Situationen, die soziales Handeln verlangen. Nach dem Vorbild Jesu ist dieses Handeln eine Art der Evangeliumsverkündigung. Im sozialen Handeln liegt eine missionarische Dimension. Dieses ist jedoch nicht - auch wenn es äußerlich den Anschein hat - allein darauf zu reduzieren. Immer ist der Ursprung, der christliche Glaube, für dieses Tun ausschlaggebend. Insofern ist eine Abgrenzung gegen rein karitatives Handeln nicht möglich. Denn jedes karitative Handeln gibt Zeugnis von Inhalten des christlichen Glaubens, nämlich von der Liebe Gottes zu den Menschen, und beinhaltet insofern eine missionarische Dimension. Jedoch ist missionarisches Handeln kein pastorales Tun, das eine bewahrende und Lebendig-haltende Funktion innerhalb einer Glaubensgemeinschaft erfüllt.³²⁵

Für das Missionsverständnis ist eine entscheidende Grundlage das ekklesiologische Verständnis, auf dem Mission aufbaut. Dabei ist zu sehen, ob von der Kirche als einer hierarchischen Gemeinschaft gesprochen oder vom konziliaren Prozess her die Kirche als eine Heilsgemeinschaft verstanden wird, in der jegliche weltliche Gemeinschaftsform aus der Mitte des Glaubens heraus transformiert werden kann. Es ist also entscheidend, ob die kirchliche Sendung als ein Transformieren der Lebensbedingungen der Menschen begriffen wird. "Ziel der christlichen Sendung aufgrund der universalen Verheißung für die Welt ist die tatkräftige Verantwortung der Hoffnung inmitten der Welt, verbunden mit dem Bemühen, Menschen zum Mithoffen und zur Mitarbeit zu gewinnen. ... Das Ziel ihrer [der kirchlichen] Sendung kann weder primär in der Selbstausbreitung durch Gewinnung von Mitgliedern noch in der totalen Integration jener Menschen bestehen, die christlich leben und handeln wollen"³²⁶, sondern nur in einer christlichen, auf die Gottesherrschaft blickenden Lebenshaltung.

³²⁵ Vgl. Amstutz 1969, 242.

³²⁶ Rütli 1972, 136f.

Die Erörterung des Missionsbegriffs mit den Definitionen von Collet und von Rahner führen zu den leitenden und für die innerkirchliche Reflexion offenstehenden Fragen von Mission.

- a.) Wer betreibt Mission?
- b.) Bei welcher Zielgruppe spricht man von Mission?
- c.) Wie ist Mission abzugrenzen?
- d.) Was ist eine missionarische Tätigkeit?

Diese Fragen werden in Teil C mit den Ergebnissen der Feldforschung zu diskutieren sein.

TEIL B

EMPIRISCHE UNTERSUCHUNG EINES ENTWICKLUNGSHILFE-PROJEKTES

2 Das Feldforschungsobjekt

2.1 Inhalt des Projektes CRDS und Projektaufbau

2.1.1 CRDS - eingebunden in einen größeren Kontext

CRDS (*Chengalpattu Rural Development Society*) gehört einem größeren Verband an. Ein Einblick in die Zusammenhänge ist leichter zu gewinnen, wenn diese Struktur nicht von CRDS ausgehend, sondern der übergeordneten Instanz aus dargestellt wird, wie in Abbildung 4 veranschaulicht.¹

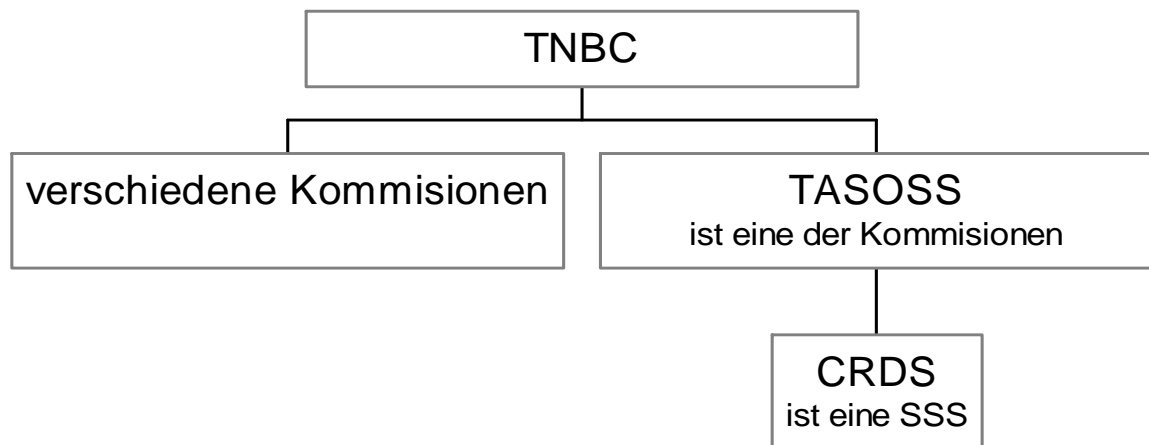


Abb. 4: CRDS in seinem größeren Strukturzusammenhang

Die Diözesen von Tamil Nadu und Pondicherry in Südindien haben je ein eigenes Institut (*Development Social Service Societies*, kurz DSSS) für ihre sozialen Belange und ihre Arbeit mit den Ärmsten des Landes. Die Idee für einen Zusammenschluß dieser Institute wurde im Jahre 1975 geboren. Der Süden Indiens, insbesondere Tamil Nadu, erlebte eine

¹ Die hier und im Folgenden verwendeten Abkürzungen sind im Abkürzungsverzeichnis enthalten.

große Dürre. In dieser Zeit schlossen sich die Institute der zwanzig Diözesen zusammen, um gemeinsam gegen die Notlage anzugehen. Das gemeinsame Forum, kurz TASOSS genannt, wurde 1979 gegründet.² Der Präsident oder erste Vorsitzende ist jeweils ein Bischof der Tamil Nadu Bischof Konferenz (TNBC). Die zwanzig Direktoren aller Sozialinstitute sind die Mitglieder. Bedeutend ist, dass die Tamil Nadu Bischofskonferenz dieses Forum als die offizielle Organisation für Gerechtigkeit, Friede und Entwicklung anerkennt.

Das Forum, TASOSS, erhielt 1988 von Caritas India Gelder, um die einzelnen Sozialinstitute zu evaluieren. Infolge der Evaluation wurde beschlossen, dass die Hauptaufgabe von TASOSS in der Organisation von Gruppen liegen soll. Zielgruppen sind Frauen, Landarbeiter und Fischer. Heute erhält jede Diözese von Caritas jährlich eine feste Summe für ihre Arbeit. Die einzelnen Sozialinstitute haben sich um weitere Geldgeber bemüht, u.a. auch bei Misereor Aachen. Seit 1996 arbeiten Misereor und Bilance (holländische Organisation) direkt mit TASOSS zusammen. Infolge einer Konsultation durch Misereor im Oktober 1999 richtete TASOSS seine Aktivitäten neu aus. In einem zunächst für drei Jahre angesetzten Plan sollten u.a. die Frauengruppen schrittweise zu einer Föderation in Tamil Nadu zusammengeschlossen werden. Zunächst sollten die Dorfgruppen sich auf Union-Ebene zusammenschließen. In einem zweiten Schritt sollten sich dann die Union-Gruppen auf Talluk- und schließlich auf Distrikt-Ebene organisieren.³ Zusammen mit dieser Organisation wurden in den einzelnen Dorfgruppen verschiedene Ausschüsse zu Gesundheit, Bildung, Politik und Finanzen gegründet. Ein letzter Schritt bildet die noch ausstehende Föderation auf Landesebene (Tamil Nadu weit). Damit verspricht man sich u.a. mehr politische Macht und Durchsetzungskraft für die Frauen. Dieses Programm erhielt den Namen New Trust. Halbjährlich werden die Sozialinstitutionen evaluiert und es findet eine erneute Beratung aller Direktoren mit Misereor statt.

Als Institution hat TASOSS die verschiedenen Diözesen in Regionen unterteilt, die von einem Regionskoordinator⁴ betreut werden. Aufgabe von TASOSS, das seinen Sitz zentral gelegen in Trichy hat, ist es, Fortbildungen, Seminare und eine Dokumentation für die Sozialinstitutionen anzubieten.

² Die Geschichte von TASOSS ist nachzulesen in Amboise Yvon Dr., Kandasami M., and Ramachandran P. 1999.

³ Union, Talluk und Distrikt sind geographisch-politische Unterteilungen eines Bundesstaates. Sie entsprechen in etwa Bezirk, Kreis und Landkreis.

⁴ Ein Regionskoordinator koordiniert mehrere Distrikte bzw. Sozialinstitute.

CRDS ist eine von zwei Sozialinstitutionen der Diözese Madras-Mylapore. Im Jahre 1990 wurde sie neu gegründet, da man die Notwendigkeit sah, speziell für das ländliche Gebiet im Distrikt Kancheepuram eine eigene Einrichtung zu haben.

2.1.2 CRDS – die NRO⁵ vor Ort

2.1.2.1 Das Aufgabenfeld

CRDS unterstützt 32 Pfarreien und deren Außenstationen im Distrikt Kancheepuram, südlich von Madras, Tamil Nadu. Der Distrikt ist in sechs Bezirke (ind.: Talluks) unterteilt: Uthiramerur, Kancheepuram, Cheyyur, Maduranthakam, Thiruporur und Chengalpattu⁶. In diesem Gebiet leben 1.045.075 Menschen. Teil der Zielgruppen von CRDS sind 940.567 Personen. Davon stehen derzeit 4.431 Menschen aus 268 Dörfern in Kontakt mit CRDS.⁷

CRDS hat sich mit ausländischer Hilfe ein eigenes dreistöckiges Gebäude errichtet. Es wird für Veranstaltungen, Büroräume und als Wohnbereich genutzt. Weil die Veranstaltungen zu groß sind, steht eine Art Zelthaus vor dem Gebäude. Ein zweites kleineres Gebäude dient für die halbjährlichen informellen handwerklichen Kurse für frühzeitige Schulabgänger.

Zur Zielgruppe von CRDS und TASOSS zählen die Unterdrückten und Armen und in zweiter Linie speziell Christen. Daher wird ebenso in christlichen wie hinduistischen Dörfern gearbeitet. Statistisch beteiligen sich gegenwärtig an den Programmen von CRDS genauso viele Hindus wie Christen. Da CRDS in einem Gebiet arbeitet, in dem überwiegend Dalits leben (60% der Bevölkerung), liegt der Anteil der Dalits in der Zielgruppe dementsprechend hoch. Es ist einer der höchsten in Tamil Nadu. Nur ca. 5% der Zielgruppe von CRDS sind Nicht-Dalits.⁸ Aus diesem Grund vertritt CRDS im Besonderen die Anliegen der Dalits und deren Befreiung, ohne deswegen die Nicht-Dalits auszuschließen⁹. Dies spiegelt sich auch in der Kastenzugehörigkeit der Mitarbeiter wieder. Nur drei der CRDS-Mitarbeiter sind keine Dalits.¹⁰

⁵ Nicht-Regierungsorganisation.

⁶ Die Ortsnamen sind in ihrer Schreibweise nicht einheitlich festgelegt und daher auch in abweichender Schreibweise aufzufinden.

⁷ Die Zahlen wurden vom Regional Koordinator am 27.3.2001 bei TASOSS vorgelegt. Sie weisen eine tendenziell steigende Tendenz auf.

⁸ Die Dalits zählen zu den Scheduled Caste oder Most Backward Caste, der bedürftigsten Gruppe Indiens. Christen jedoch werden zu den Backward Caste gezählt, wodurch sie von einigen Vergünstigungen und Förderungen seitens des Staates ausgeschlossen werden. In anderen diözesanen Sozialinstitutionen (DSSS) gehören zu der Zielgruppe ebenso Backward Caste oder Tribals. Vgl. 2.4 "Exkurs: Dalits".

⁹ Es wird CRDS vorgeworfen, dass sie sich nur für die Dalits einsetzen. Anderer Sozialinstitutionen haben weniger Dalit-Mitglieder und/oder einen höheren Anteil an Tribals.

2.1.2.2 Die Organisationsstruktur und die Mitarbeiter

Um die Aufgaben zu bewältigen, arbeiten im engeren Mitarbeiterkreis von CRDS 17 Personen. Der Aufbau von CRDS ist in Abbildung 5 dargestellt.¹¹

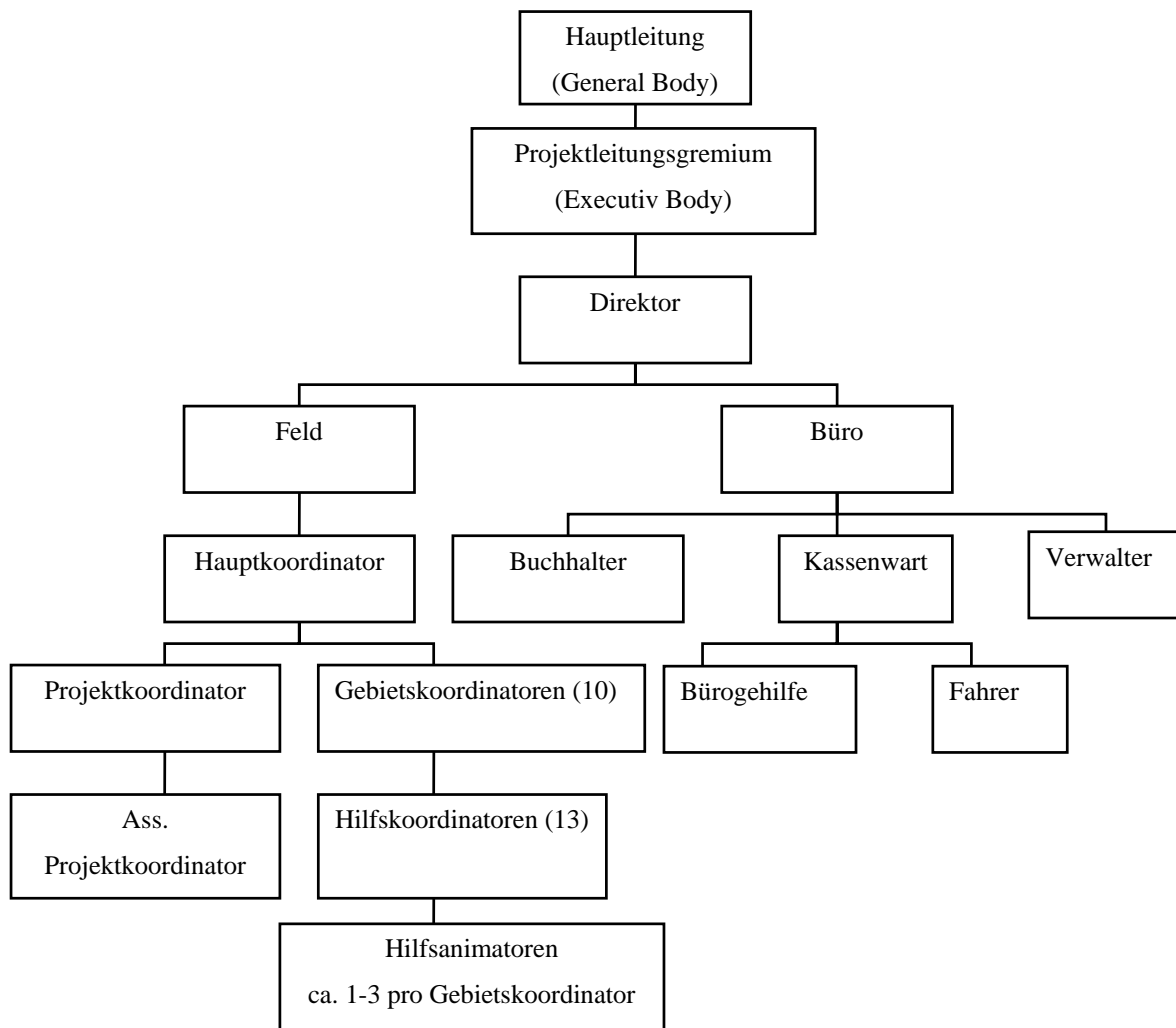


Abb. 5: Organogramm der Institution CRDS

¹⁰ Diese führen den Druck, den sie von ihren Kollegen und Vorgesetzten erfahren, darauf zurück, dass sie eben keine Dalits sind.

¹¹ In der Abbildung 5 sind die englischen Bezeichnungen von der Autorin übersetzt worden. Im Folgenden werden nur die deutschen Übersetzungen verwendet.

Die Aktivitäten von CRDS müssen vom Hauptleitungsgremium verantwortet werden. Vorsitzender ist der Bischof von Madras-Mylapore. Dem Hauptleitungsgremium gehören Berater und Entscheidungsträger an. Vor Ort liegt die Verantwortung in den Händen des Direktors, derzeit Father Jayaseelam, welcher CRDS mithilfe der Mitarbeiter leitet.

Arbeit und Programme von CRDS plant der Direktor mit dem Hauptkoordinator. Dem Projektkoordinator und dem assistierenden Projektkoordinator werden daraus sich ergebende unterschiedliche Aufgabenbereiche zugeteilt, die hier nicht eigens erwähnt werden. Die Gebietskoordinatoren arbeiten vor Ort mit den Gruppen bzw. setzen das Programm um. Pro Gebiet, das meist einem der sechs politischen Bezirke entspricht, arbeiten ein bis zwei, in Uthiramerur drei Gebietskoordinatoren. Sie erhalten Unterstützung durch Hilfskoordinatoren und Hilfsanimatoren. Die Gebietskoordinatoren sind in ihrem Zuständigkeitsbereich weitgehend eigenständig. Sie sind verpflichtet, wöchentliche Berichte über ihre Arbeit zu schreiben, und hängen einen monatlichen Arbeitsplan im CRDS aus.¹²

2.1.2.3 Ziele von CRDS

Die Ziele von CRDS entsprechen weitgehend denen von TASOSS. Im Jahrbuch werden sie immer wieder genannt: Self-Dignity - Selbstwertgefühl, Self-Reliance - Eigenständigkeit und Self-Governance - Selbstbestimmung. Der erste Zielbegriff, Selbstwertgefühl, drückt aus, dass die Menschen sich ihrer unterdrückten Situation bewusst werden und aus einem Minderwertigkeitsempfinden und ihrer gegenwärtigen Situation heraustreten wollen. Der Grund dafür ist die Abhängigkeit der niederen von der höheren Kaste. Die niederen Kasten stehen nicht nur in einem Arbeitsverhältnis, sondern sind zu unentgeltlichen Arbeiten verpflichtet und haben durch ihr Verhalten und durch ihre Lebensweise den höheren Kasten Respekt zu zeigen. Sie haben kein Recht, diese Regeln zu verändern, vielmehr sind sie verpflichtet, den Höherkastigen zu dienen. Der zweite Zielbegriff, Eigenständigkeit, will eine gewisse Unabhängigkeit der Leute vor allem wirtschaftlich erreichen. Sie sollen nicht von den Almosen anderer abhängig sein, vielmehr sollen sie lernen auf eigenen Füßen zu stehen. Ein Schritt hierfür wird in der Bildung gesehen, ein weiterer in Zuverdienstprojekten. Der dritte Zielbegriff, Selbstbestimmung, will die Leute befähigen, ihre politischen Rechte wahrzunehmen und an Entscheidungen sowohl im öffentlichen als auch im privaten Leben zu partizipieren. Um diese Ziele zu erreichen, nennt CRDS eine Prioritätenliste der Ursachenbekämpfung: Analphabetismus

¹² Unter den Mitarbeitern herrscht nach eigenen Aussagen im Moment eine gewisse Unzufriedenheit. Sie resultiert aus der empfundenen Arbeitsüberlastung, aber auch aus einigen Umstrukturierungen im Team.

→ Arbeitslosigkeit → Verschuldung → Kinderarbeit → Wohnungslosigkeit → Kastendiskriminierung.

Um diese Ziele zu erreichen, arbeitet CRDS mit unterschiedlichen Programmen. An erster Stelle steht die Arbeit mit Frauengruppen. Im März 2001 kooperierte CRDS mit 268 Frauengruppen. Ihre Zahl steigt ständig. Die Frauengruppen sollen vor allem stabile Selbsthilfegruppen formen und auf allen Ebenen ihres Dorfes agieren. Dies betrifft Zuverdienstprojekte, Bildungsmaßnahmen etc. CRDS führt die Frauengruppen ebenso an die staatlichen Programme heran. Bislang war dies vor allem das Dokra-Programm. Seit 1999 nimmt CRDS in einigen Teilen seines Areals an dem Mahalir Thittam-Programm teil.¹³ Dies forciert einen schnellen Anstieg der Gruppen, da hohe Kredite an die Frauengruppen vergeben werden, die ein langfristiges Sparen nachweisen können. Aufgrund einer Evaluation im Jahre 2000 wird vonseiten TASOSS ebenso die Gründung von Männer-, Landwirtschafts- und Fischergruppen gefordert. Zuvor wurden diese Gruppen nicht aufgebaut, weil viele Frauen ebenfalls in der Landwirtschaft tätig sind und die Männer oft fern der Heimat arbeiten. Außerdem finden die Männer keine Zeit für ein Gruppentreffen und es sollen zunächst aus Kapazitätsmangel an Mitarbeitern die Frauengruppen gestärkt werden. CRDS gab 2001 an, zehn Männer und zehn Fischergruppen gegründet zu haben. Ein zweiter Schwerpunkt liegt auf der Ausbildung von Jugendlichen. Zum einen werden die Frauen ermutigt und unterstützt, ihre Kinder zur Schule zu schicken. Kinder ab dem sechsten Monat bis zum fünften Lebensjahr können die Vorschule¹⁴ besuchen, schulpflichtige Kinder die Abendschulen¹⁵. Zum anderen haben Jugendliche, die den Schulabschluß nicht schaffen oder vorzeitig die Schule verlassen, die Chance an einem 6-monatigen informellen Training für PC-Kenntnisse, Schneidern, Radio- und Fernsehinstallation oder Motorradmechanik teilzunehmen. Weitere Fortbildungsseminare in verschiedenen Bereichen werden von CRDS zusätzlich veranstaltet. Zum Teil besuchen Referenten von auswärts CRDS und bieten Kurse von ein

¹³ Tamilnadu Peoples's Forum for Social Development 2000, 148: "Self-Help Groups (SHG), implemented under the Mahalir Thittam, have gained great importance over the years. Most of the development programmes of the Government are today implemented through the SHGs. Originally initiated, in May 1989, in 75 blocks of 8 districts of Tamilnadu, with assistance from the international Fund for Agricultural development (IFAD), the program today covers all the 368 blocks in the 28 districts of Tamilnadu (except Chennai).

¹⁴ Die Kleinkinder kommen gegen 9.00 Uhr und bleiben bis 16.00 Uhr. In dieser Zeit lernen sie Lieder, Gedichte, Zahlen und das Alphabet. Eltern, die es sich leisten können, schicken ihre Kinder in den Lower Pre-School (LPS) und Upper Pre-School (UPS) als Vorbereitung auf die Schule.

¹⁵ So genannte Abendschulen, in denen die Kinder bei Licht ihre Hausaufgaben machen und gegebenenfalls Fragen bezüglich des Lernstoffes klären können.

bis zwei Tagen an. Diese Veranstaltungen sind meist staatlich gefördert oder werden von einer Organisation angeboten.

Als NRO versucht CRDS auch einen Kontakt zu anderen in ihrem Gebiet arbeitenden NROs aufzubauen. Die Mitarbeiter bemängeln jedoch, dass der Kontakt nicht immer konkurrenzfrei verläuft.

2.2 Das untersuchte Dorf: Palliagaram

2.2.1 Die Lokalität von Palliagaram

Palliagaram liegt ca. 1 km abseits einer viel befahrenen Straße, die in östlicher Richtung nach Uthiramerur (16 km) führt. In westlicher Richtung stößt sie auf den National Highway Nr. 45 (Madras – Tindivanam/ Villupuram). Chengalpattu, die nächst größere Stadt mit täglichem Markt liegt ca. 18 km in nördlicher Richtung. Die Entfernung von der Küste beträgt ca. 30 km nach Osten.

Palliagaram liegt in einem trockenen Landstrich. Die Menschen bauen überwiegend Reis an, aber auch Erdnüsse und verschiedene Gemüsesorten. Wegen der Trockenheit und mangels einer Wasserpumpe ist häufig nur eine Ernte (anstatt drei) im Jahr möglich.

2.2.2 Die Struktur des Dorfes

Ein typisches indisches Dorf in dieser Gegend ist traditionell zweigeteilt. In dem einem Bereich leben die Landbesitzer bzw. die höheren Kasten. Im anderen die niederen Kasten, die für die Höherkastigen Dienste verrichten und deren Land bestellen. Im Norden von Tamil Nadu heißen diese Dalits Paraiyan oder Parayan.¹⁶ Palliagaram besteht aus vier Ortsteilen: Uur (Tamil.: Dorf oder Stadt), Colony, Quarters und Sancta Maria. Markant für alle Ortsteile sind die geraden, parallelen Straßenzüge. Uur besteht aus vier Straßenzügen, in denen ca. 70 Familien leben,¹⁷ und hat eine Poststation. Es bleibt fraglich, ob die Dalits diese Post besuchen, da sie als Unberührbare Uur nicht betreten. Denn in Uur leben die höheren Kasten, in der Mehrheit Telugu Chettiars (drei Straßenzüge) und einige Telugu Naidus (ein Straßenzug).¹⁸ Sie sind die Grundbesitzer. In den 70er Jahren begannen diese Bewohner ihr Dorf zu verlassen, um, meist aufgrund von lukrativer Arbeit, in die Stadt zu ziehen. Von der Hauptverkehrsstraße aus gesehen liegt traditionell die zweite Hälfte des Dorfes, Colony, hinter Uur. Das hat soziologische Gründe, denn nur Dalits wohnen hier. Dieser Teil war zunächst sehr klein und in einem Kokosnusshain gebaut. Aufgrund der Bevölkerungsexplosion ließen sich einige Familien vor ca. 60 Jahren an dem in unmittelbarer Nähe liegenden Teich nieder und bauten in drei Straßenzügen ihre Häuser.

¹⁶ Im Süden von Tamil Nadu werden sie Pallar/ Pallan genannt. Über die Paraiyan hat Robert Deliège in seinem Buch (Deliège 1997) geschrieben, zur Ethnographie der beiden Kasten vgl. Singh 1998, Paraiyan 2763-2765, Pallan 2718-2719, und Thurston 1975, Pallan 472-486.

¹⁷ In Uur wurden 70 Frauen und 77 Männer gezählt. Viele haben nur noch ihr Haus hier, halten sich aber mehr in den Städten Chengalpattu oder Madras auf.

¹⁸ Die Kasten sind beschrieben unter Singh 2001, Thurston 1975.

Die neue Gründung geht mit ihrer Ausdehnung fast in die alte über. Mehr und mehr Familien zogen in den neuen Siedlungsteil. Als auch dieser zu eng wurde, vergrößerte sich Colony um ein weiteres Quadrat¹⁹. Heute stehen 130 Häuser und ca. 650 Menschen leben hier. In den 90er Jahren war der Lebensraum im Dorf sehr eng. Mithilfe der SAM, die in Palliagaram ihren Sitz hatte, konnten 125 Häuser neu gebaut werden. So entstand Quarters, ein weiterer Teil des Dorfes. Es liegt geographisch näher an der Verkehrsstraße als Uur, was als revolutionär empfunden wurde. 400 Personen wohnen in den aus Stein gebauten Häusern. Fast täglich verändern sich die Verhältnisse in Palliagaram. Häuser werden eingerissen, verlassen oder stehen noch im Rohbau. Verwandte ziehen zu oder weg, so dass nur ungefähre Angaben erstellt werden können. Nicht jedes Haus in Colony und Quater ist bewohnt. Einige sind noch in der Bauphase, andere sind vom Verfall bedroht. Neben Uur liegt eine kleine Ansiedlung, die durch das Dornengestrüpp kaum auffällt. Es wird vermutet, dass dort Leprakranke wohnen.

Der vierte Teil von Palliagaram wird Sancta Maria genannt, wohl aufgrund der Nähe zu der Kirche Sancta Maria. In diesem Teil leben ca. 25 Familien, rund 80 Personen. Sie sind alle Christen. Genealogisch leben in diesem Dorfteil nur zwei Großfamilien. Sie zogen in die Kirchennähe, als sie zum Christentum konvertierten. Vermutlich zogen sie hierher wegen Arbeit, die sie bei dem ortsansässigen Pfarrer fanden.

Im Dorf Palliagaram stehen zwei Grundschulen (1. bis 5. Klasse). Eine liegt im Ortsteil Sancta Maria. Sie wurde vormals von der Diözese gebaut und unterhalten, jetzt wird sie vom Staat geführt. Die zweite Schule liegt zwischen den Ortsteilen Quarters und Colony, gegenüber von Uur. Zu dieser Schule gehört auch eine Vorschule. Alle Kinder erhalten ein Mittagessen. Die Schule beginnt um 9.00 Uhr und endet um 16.00 Uhr. Die höheren Kasten und wer es sich leisten kann schickt seine Kinder auf eine bessere, aber private Schule.

In der Nähe des Dorfes befindet sich auch ein 'Ration-Shop'. In diesem Laden können die Dorfbewohner verbilligt die auf ihrer Ration-Card angegebene Menge an Reis, Zucker und Kerosin einkaufen.

¹⁹ Auf der Karte zum Dorf (s. Anhang) ist dies leicht zu erkennen.

2.2.3 Soziale und ökonomische Aspekte

2.2.3.1 Die Dalits und ihre hierarchische Struktur im Dorf²⁰

Im Dorf leben offiziell zwei Dhobi-Familien²¹ mit elf Personen. Eine Familie arbeitete für die Dalits, die andere für die Höherkastigen. Die übrigen Dalits in Palliagaram unterteilen sich in vier Subkasten bzw. Klans und einige Personen, die nicht zu diesen Subkasten gehören. Die niedrigste Subkaste heißt Vettian. Sie sind verpflichtet, den anderen Kasten zu dienen. Sie rufen Leute zusammen und schlagen die Trommel bei Auktionen. Die dazu gehörenden 40 Familien im Dorf wechseln sich mit dem Dienst ab. Sie müssen die Feldfrüchte bewässern, die Setzlinge von der Saatschule holen und zu allen fröhlichen und traurigen Ereignissen des Dorfes anwesend sein, um z.B. ein Grab zu schaufeln u.v.m. Die nächst höhere Kaste heißt Thalaiary. Ihre 30 Familien sind traditionell die Wächter des Dorfes, damit z.B. das Vieh nicht die Feldfrucht frißt. Die Frauen dieser Subkaste sind verantwortlich für die Ernte, damit sie nicht gestohlen wird oder für das Dornengestrüpp am See, damit es nicht heimlich abgeholzt wird. Jedes Jahr wird eine Familie für diesen Dienst ernannt und ist als der 'Thalaiary' bekannt. Eine dritte Kaste sind die Warior. Der Name der vierten Subkaste war nicht in Erfahrung zu bringen. Jede Subkaste hat seinen eigenen Gott. Die Aufteilung in Subkasten erinnert sehr stark an das Varnasystem, die klassische indische Ständeordnung: Brahmanen, Ksatriyas, Vaisya und Sudra, zu der die Dalits als Unberührbare nicht dazu gehören.²²

2.2.3.2 Die sozial-politische Ordnung im Dorf

Jeder der vier Subkasten des Dorfes stellt traditionell einen Natamaikarar, auch Panaikarar genannt. Sie haben unter den Dalits das Sagen. Die Natamaikarars werden bei Streitigkeiten gerufen, um zu schlichten oder zu entscheiden. Als Zeuge und Richter ist ihre Rolle vor allem bei Hochzeiten und deren Ritualen entscheidend. In ihrem Beisein müssen die Verwandten einer Ehe zustimmen. Sie führen die Schritte des Rituals durch, außer der Eheschließung selbst. Dafür erhalten sie eine dementsprechende Bezahlung von 'Auftraggebern'. In Palliagaram schienen sie eine sehr hohe Autorität zu besitzen. Nach Aussagen eines Dorfbewohners kann man wählen, welchen der vier Natamaikarar man

²⁰ Vgl. Kapitel 2.4 "Exkurs Dalits".

²¹ Erklärung zur Kaste Dhobi: "the majority of them are traditionally washermen widely distributed in the states.... The Dhobi are notified as a scheduled caste ... while the majority of them are Hindu there are Muslim Dhobi too. The Dhobi are non-vegetarian." Singh 1998, 830.

²² Zu dem Varnasystem vgl. Michaels 1998, 185f. Zu dem indischen Sozialsystem vgl. ders., 176f.

ruft. Einer der vier ist auch Ansprechpartner für die Polizei. Von einer vergleichbaren Persönlichkeit für die höheren Kasten ist nichts erwähnt worden.

Die politische Führung im Dorf liegt bei dem Panchayat. Eine Verfassungsergänzung von 1992 (73. und 74. Ergänzung) definierte erstmals die Funktion der indischen Gemeinderäte, genannt Panchyat, verfassungsrechtlich für ganz Indien.²³ In einzelnen Bundesstaaten²⁴ gab es schon vorher derartige Regulierungen. Diese Veränderungen beziehen sich auf die Gemeinderäte (ländliches Panchayat) und die Stadträte (Nagar Palikas).

Panchayat heißt übersetzt der Rat der Fünf. Das Panchayat gibt es auf drei Ebenen. Dem Dorf, bestehend aus ca. 225.000 dörflichen Gemeinden mit jeweils 1500 bis 8000 Einwohnern, den 5000 Kreisparlamenten (Block Level Panchayat), bestehend aus ca. 80.000 bis 200.000 Einwohnern, und den 500 Bezirks- oder Distrikt-Parlamenten (Talluk Level) mit jeweils 1-2 Mio. Einwohnern.²⁵ Die jeweiligen Bundesstaaten mussten bis April 1994 die Verfassungsänderung in ihre Gesetzgebung umgesetzt haben. Innovativ für das Panchayat war die verpflichtende Frauenquote von 33%.²⁶

Palliagaram hat mit dem Dorf Karunagacherry ein gemeinsames Panchayat. Der Leiter stammt aus Quarters, dazu gehören sechs Ward-Members²⁷; aus jedem Dorfbezirk zwei Räte. Die drei Dorfbezirke sind: a.) Quarters und Uur, b.) Colony und Sancta Maria und c.) Karunagacherry.

²³ Das Panchayat ist keine neue Erfindung. Es ist fast 3000 Jahre alt und auf die Rigveda zurückzuführen. Die heutige Form ist mit der damaligen nicht zu vergleichen. Die Verfassungsänderung wurde als Meilenstein der kommunalen Selbstverwaltung gefeiert. Die anfängliche Euphorie schlug nach fünf Jahren jedoch in Enttäuschung um. Dem Panchayat obliegen folgende Zuständigkeitsbereiche: "Agriculture, including agricultural extension, land improvement, implementation of land reforms, land consolidation and soil conservation, minor irrigation, water management and watershed development, animal husbandry, dairying and poultry, fisheries, social forestry and farm forestry, minor forest produce, small scale industries, including food processing industries Khahdi village and cottage industries, rural housing, drinking water, fuel fodder, roads culverts, bridges, ferries, waterway and other means of communication; rural electrification including distribution of electricity non-conventional energy resources, poverty alleviation programmes, education including primary and secondary schools, technical and vocational training, adult and non-formal education libraries, cultural activities market fairs, health and sanitation including hospitals, primary health care centres and dispensaries, family welfare, women and child development, social welfare including welfare of the handicapped and mentally retarded, welfare of the weaker sections and in particular the scheduled castes and tribes, public distribution system, maintenance of community assets." Rürpur 2000.

²⁴ West Bengalen, Karnataka, Andhra Pradesh.

²⁵ Die Zahlen sind Rürpur 2000 entnommen. Sie geben keine Angaben über einen einzelnen Bundesstaat.

²⁶ Entnommen aus: Rürpur 2000, 5.

²⁷ Im Folgenden wird dieses engl. Wort mit Rat übersetzt.

Das Panchayat führt die Auktion für die auf Gemeindegrund stehenden Tamarinden- und Palmbäume sowie das Brennholz durch. Der Erlös wird für die Tempelfeste verwendet. Heutzutage steht die Hälfte des Gemeindebesitzes den höheren Kasten zu.

CRDS hat sich bei der letzten Panchayatwahl sehr dafür eingesetzt, dass sich Frauen auf die Liste stellen lassen. In Palliagaram wurde Rani aus Quarters Rätin.

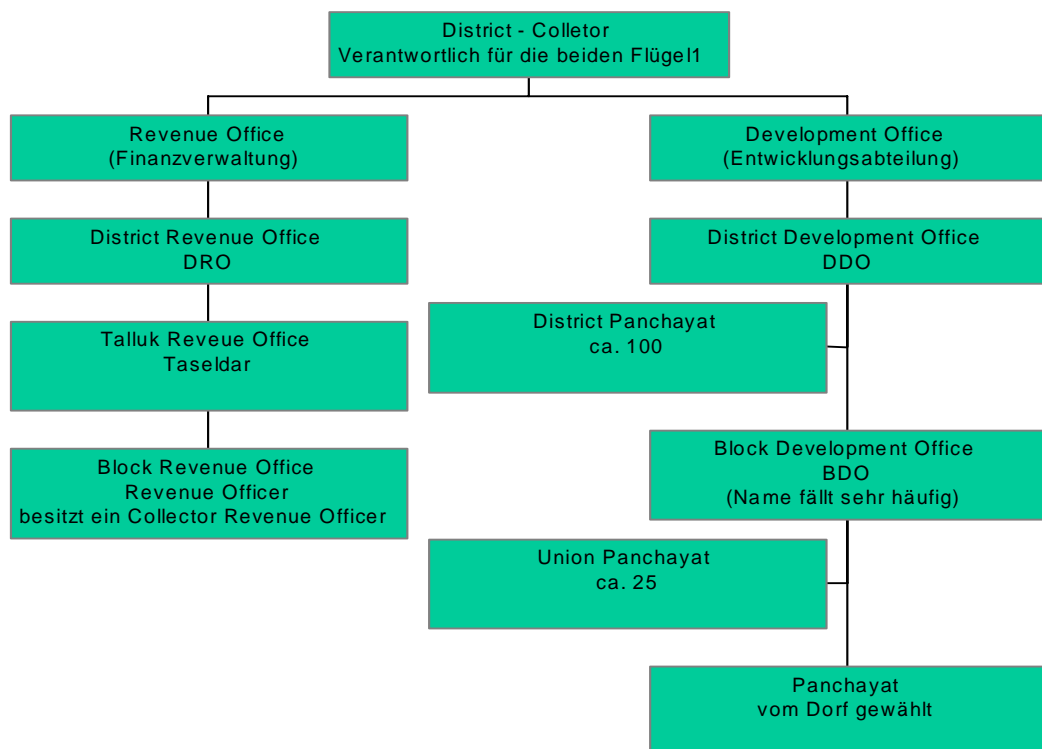


Abb. 6: Verwaltung eines Distriktes

Wenn im Dorf ein Problem vorliegt, so ist der erste Ansprechpartner das Panchayat. Wird hier nichts erreicht, so muss man sich an die nächst höhere Instanz wenden. Da die Frauen sehr oft diese Einrichtungen erwähnt haben, wird in Abbildung 6 die Distrikt-Organisation dargestellt.

2.2.3.3 Die wirtschaftliche Situation der Dalits

Ursprünglich waren alle Dalits von Palliagaram Landarbeiter. Sie arbeiteten auf den Feldern der höheren Kasten als Tagelöhner. Je nach Arbeit erhielten sie Geld oder Reis sowie ab und zu ein Essen. Mit dem Wegzug der höheren Kasten in die Stadt konnten sich

einige Dalits Land kaufen bzw. pachten²⁸. Dadurch arbeiten nun einige Bewohner auf ihren eigenen Feldern. Die Mehrheit jedoch sind Tagelöhner geblieben. Je nach Bedarf und Jahreszeit finden sie Arbeit. Das kann zu Hochzeiten täglich sein oder in der Trockenzeit über Wochen hinweg überhaupt nicht. Der Lohn eines Mannes beträgt 50 - 100 Rs, einer Frau je die Hälfte. Einige arbeiten auch als Steineklopfer, d.h. im Straßen- und Hausbau. Aus diesem Berufstand kommen im Palliagaram drei Familien mit 15 Personen. Nur wenige haben es geschafft, außerhalb des Dorfes Arbeit zu finden. Während der Bauphase in Quarters haben sich manche als Maurer qualifiziert und arbeiten weiterhin in diesem Beruf. Auffallend ist die hohe Anzahl von Führerscheinbesitzern. Sie fahren Busse, Lastwägen oder private Autos. Father Martin bot ihnen hierfür eine Ausbildung an. Daneben nehmen die Bewohner sehr unterschiedliche Jobs an. Eine feste Anstellung haben allerdings die wenigsten.

Palliagaram liegt wirtschaftlich günstig, da es in der Nähe einer Hauptverkehrsstraße gebaut wurde. An dieser Straße nach Uthiramerur haben sich verschiedene Industrien niedergelassen, ebenso an dem leicht erreichbaren National Highway N45. Als größerer Arbeitgeber sind in nächster Nähe die Baumwollspinner oder an dem Highway die Pepsi-Cola-Fabrik zu nennen. An der Straßenkreuzung zu Palliagaram befindet sich eine Jasmin-Plantage, in der einige Frauen als Pflückerinnen und einige Männer als Gartenpfleger angestellt sind.

Durch seine Lage hat Palliagaram eine sehr günstige Verkehrsanbindung. An der Abzweigung nach Palliagaram halten die regionalen Busse in kurzen Zeitabständen. An der 2 km entfernten Salavakam Cutroad²⁹ fährt halbstündlich ein Expressbus nach Madras ab. Eine Fahrt nach Madras dauert je nach Verkehrszeit 1,5 bis 3 Stunden. Nach Uthiramerur oder Chengalpattu fährt man 30 Minuten.

2.2.3.4 Religiöse und kulturelle Aspekte

Anfänglich war das Dorf rein hinduistisch. Durch den Einfluß der ersten Missionare 1932 und die damit entstandene Missionsstation konvertierten mehr und mehr Menschen zum Christentum. So entstand der rein christliche Ortsteil Sancta Maria mit heute ca. 25 Familien. Auch in Quarters und Colony wohnen einige christliche Familien. In Uur konvertierte keiner der höherkastigen Hindus. Als es zu den ersten Konversionen unter den Dalits kam, so berichten die älteren Dorfbewohner, wurden diese Familien verachtet ja sogar ignoriert. Die Mehrheit der Bewohner von Palliagaram sind Hindus. Durch Zuzug

²⁸ Oft beträgt der Pachtzins die Hälfte der Ernte.

²⁹ Feststehender Begriff, übers. Straßenkreuzung.

kamen auch zwei muslimische Familien nach Quarters. Von den Bewohnern werden keine Schwierigkeiten wegen der Religionsverschiedenheit benannt und solche sind auch nicht zu beobachten, außer mit den muslimischen Familien, die als Neu-Zugezogene eher ausgegrenzt werden. So werden in der Frauengruppe die Muslime von der Kreditvergabe ausgeschlossen. Eine Heirat zwischen Christen und Hindus ist für die Familien kein Konfliktpunkt. Die Frau richtet sich dann nach der Religionszugehörigkeit des Mannes.

Im Dezember 2000 hatte sich ein Pfingstler für einen Monat ein Haus in Quarters gemietet, um in seinem Umkreis zu predigen. In Colony finden sich auch einige Personen, die sich von den Pfingstlern taufen ließen. Im November 2000 trat aus Quarters eine ganze Familie zum katholischen Glauben über aufgrund eines Bekehrungserlebnisses des Vaters.

2.2.3.4.1 Kulturell-religiöse Orte

Im Dorf Palliagaram fallen die vielen Tempel auf (siehe Karte). Vor 10 bis 20 Jahren wurden große Tempelfeste gefeiert. Ein Naidu aus Uur berichtet über diese Feste, die allerdings nur von den Höherkastigen ausgerichtet wurden. Das Ponurama-Tempelfest dauert 10 Tage lang. In den letzten Jahren wurde es aus Geldmangel nicht gefeiert. Man benötigt ca. 25.000 Rs dazu. Im Monat Aadi (tamil. Kalender, 15. Juli bis 15. August) steht das Fest des Mariaman-Tempels an. Der Tempel befindet sich innerhalb von Uur. Für die Armen wird in dieser Zeit Essen ausgegeben. Das Rowathamal Tempelfest erstreckt sich über 18 Tage. In fünf Dörfern finden Prozessionen statt. Vor sieben Jahren fand dieses Fest zum letzten Mal statt. Regulär feiert man es alle drei Jahre. Erst zu dem Fest selbst werden auch die Festutensilien gebracht. In den meisten Tempeln werden morgens und abends noch Pujas von einem dafür bestimmten Priester der Naidus abgehalten.

Der Sarpanch berichtet über die Dorffeste. "The village feast starts with the feast of Perumal in the month of Sithirai. After 10 days of that they celebrate the Mariamman feast, then after 10 days Thulukkanathamman. But the Rowathamman temple feast is celebrated only once in 5 years." Die Dalits haben neben diesen ihre eigenen Tempel und Feste. Aber sie feiern aus Geldmangel nur noch wenige Tempelfeste. Im Februar sah man eine kleine Musikantengruppe am Samstagabend durch die Straßen ziehen und Geld für das Tempelfest der Dalits sammeln. Als Reaktion auf das Alkoholverbot im Dorf wurde vor drei Jahren nichts von dem dörflichen Besitz zur Auktion freigegeben. Normalerweise werden die Feste durch diese Gelder finanziert. Dafür wollte man die Frauengruppe verantwortlich machen. Seitdem wird für das Fest zusätzlich Geld gesammelt.

Die kirchlichen Feste werden ebenfalls groß begangen und von der gesamten Pfarrgemeinde mit all ihren Dörfern gefeiert. Besonders groß ist das Patrozinium mit der

Marienprozession. Hierfür wird Geld gesammelt. Ebenso wird ein Teil der Auktionserlöse dafür verwendet. Einige tamilisch-hinduistische Feste, wie z.B. Pongal³⁰, werden mitgefeiert. Jeder Ortsteil von Palliagaram feiert dieses Fest.³¹ An Kuh-Pongal schmücken die Christen ebenso wie die Hindus ihre Kühe und lassen sie um die Kirche rennen oder spannen sie vor einen Wagen, auf dem die Kinder mitfahren dürfen.

Als Quarters gebaut wurde, hatten die neuen Bewohner den Wunsch nach einem eigenen Tempel. Sie sammelten Geld und bauten im Dorf den Karumariamman-Tempel. In Quarters wurde für den Tempel ein Priester bestimmt, dessen Sohn heute die Aufgabe übernommen hat. Das Priesteramt wird traditionell von Generation zu Generation weitergegeben.

Vor den Ortsteilen Quarters und Uur steht ein mannshoher Stein. Es ist kein Gott, aber er soll die Bewohner schützen und hält Wache. Direkt vor dem Stein ist ein Tontopf vergraben, der mit Öl gefüllt ist. Wenn dieses Öl verschwindet, so glaubt man, werden die Kühe und Menschen krank werden. (P88)

2.2.4 Die Situation der Frauen im Dorf

Die indische Gesellschaft kann als semi-feudal bezeichnet werden. Die Frau wird als Bürgerin zweiter Klasse gesehen. Sie hat Pflichten und im Gegenzug aber nur eingeschränkte Rechte. Ihre Hauptaufgaben sind die Haushaltsführung und die Kindererziehung. Sie kümmert sich außerdem um das Vieh und übernimmt bestimmte Feldarbeiten, während der Mann sich um politische und wirtschaftliche Angelegenheiten kümmert. Die Rollenverteilung führt dazu, dass Frauen zumeist wesentlich länger und z.T. härter arbeiten. Indische Frauen haben wenig Selbstbestimmungsrechte in ihrer Herkunftsfamilie und in der Ehe. Mit dem Geld, das sie verdienen und welches sie von ihrem Mann erhalten, müssen sie den Haushalt führen.³²

Mädchen sind weniger erwünscht als Jungen. Ihre Verheiratung kostet Geld und sie tragen selten zum Ansehen der Familie bei. In Tamil Nadu waren 48,92% der Neugeborenen Jungen und 51,07% Mädchen im Jahr 1951, bis 1991 sank die Zahl konstant auf 49,4%

³⁰ Im Norden Indiens wird Pongal nicht gefeiert.

³¹ Pongal wird an drei Tagen gefeiert. Am Vorabend des Festbeginns ist Bogi. Alle alten Dinge werden verbrannt. Der erste Tag ist das eigentliche Pongal, an dem ein neuer Ofen gebaut wird, auf dem man Reis kocht. Es ist ein sehr ernstes und rituelles Fest, das mit vorbestimmten Uhrzeiten begangen wird. Der folgende Tag ist Kuh-Pongal. Die Kühe werden geschmückt und es ist wohl der fröhlichste Tag. Der dritte Festtag heißt kanum-Pongal. An diesem Tag besucht man seine Verwandten.

³² Agarwal C. M. 1993.

Frauen bei 50,6% Junge.³³ Besonders alarmierend sind die Zahlen der 0 - 6-jährigen. Sie betragen nur 98,4%. Die Kindersterblichkeitsrate von Mädchen liegt bei 44,3%, während sie bei den Jungen nur bei 36,9% beträgt. Mit diesen Zahlen steht der Bundesstaat Tamil Nadu aber nach Kerala noch an zweiter Stelle. Der nationale Durchschnittswert beträgt 64%. Der Unterschied der Anzahl von Mädchen und Jungen ist auffallend. Zu einem großen Teil ist er bestimmt durch Tötung und medizinische Vernachlässigung. Ebenso spiegeln die Zahlen für die Schulbildung die Benachteiligung der Frauen wider. Die Alphabetisierungsrate bei den Männern beträgt 74%, hingegen bei den Frauen nur 51%. Untersucht man diese Angabe genauer, so stellt man fest, dass die auf dem Land lebenden Frauen nur noch zu 44%, die Dalit-Frauen zu 24,8% und die Stammesfrauen zu 20,2% alphabetisiert sind. Frauen werden also in der indischen Gesellschaft generell benachteiligt und besonders dramatisch ist ihre Situation auf dem Land.

Die medizinische Versorgung für werdende Mütter ist in Tamil Nadu sehr viel besser als im übrigen Land, ausgenommen Kerala, dennoch sind noch 40% der Todesfälle auf Schwangerschaft und Geburt zurückzuführen. Nur 47,8% der auf dem Land lebenden Frauen werden medizinisch während der Schwangerschaft betreut, aber 95,2% in der Stadt. Der Anteil der Frauen im Berufsleben steigt. Dies ist keineswegs positiv zu werten, denn eine Frau ist die billigere Arbeitskraft. Sie erhält auf der einen Seite leichter eine Arbeitsstelle, auf der anderen Seite nimmt sie häufig degradierende Arbeitsplätze v.a. in Fabriken an. Dennoch darf sie neben ihrem Beruf ihre häuslichen Pflichten nicht vernachlässigen.

2.2.4.1 Frauen in Palliagaram

Diese verallgemeinernde Darstellung beschreibt sehr treffend die Situation der Dalit-Frauen im Dorf Palliagaram. Wenige der verheirateten Frauen haben eine höhere Schulbildung erhalten. Im Gegensatz zu ihren Eltern jedoch besuchten sie zumeist die Grundschule (1.-5. Klasse), insofern sie das jeweilige Klassenziel erreichen konnten. Denn sie halfen der Mutter bei der Feldarbeit und warteten auf ihre Verheiratung.

Traditionell wird eine Hochzeit arrangiert. Der Mann wird für die Frau ausgesucht. Nicht selten sind die Frauen mit einem Verwandten, in manchen Fällen sogar mit dem Bruder der Mutter verheiratet. Die Frauen schildern den Eintritt in das Eheleben als ein schockartiges

³³ In Zahlen heißt dies, auf 1000 Jungen kamen 1044 Mädchen 1951. Im Jahr 1991 sank die Zahl auf 974 Mädchen auf 1000 Jungen. Diese und die folgenden Daten sind entnommen aus: Tamilnadu Peoples's Forum for Social Development 2000, 128f.

Erlebnis.³⁴ Als unverheiratetes Kind waren sie die kleinen Maharajas und Maharanis ihrer Eltern, dann übernahmen sie kleinere Aufgaben in der Familie, mussten sich jedoch kaum um etwas kümmern. Mit der Eheschließung verlassen sie ihr Elternhaus und leben bei der Familie des Mannes (Patrilinearität). Hier müssen sie unvorbereitet die Rolle der Ehefrau einnehmen und tragen eine große Verantwortung für den Lebensunterhalt ihrer neuen Familie. Wegen der frühen Heirat der Frau und ihrer späteren Hausfrauenrolle ist eine Schulbildung kaum lohnend.

Die Frauen ziehen in das Haus des Mannes ein. Deshalb sind einige Frauen aus zumeist benachbarten Dörfern zugezogen, andere haben innerhalb des Dorfes geheiratet. Hin und wieder trifft man auch auf eine Liebesheirat, die eine Ausnahme bleibt. Dem jungvermählten Paar steht häufig ein eigener Raum bei der Familie des Mannes zur Verfügung, bis sie sich ein eigenes Haus bauen. Die eingeheiratete Frau muss im Haus Aufgaben übernehmen, die ihr die Schwiegermutter zuteilt. Oft steht sie als erste auf und übernimmt die unangenehmeren Aufgaben im Haus. Bis zu ihrem ersten Kind wird es ihr so ergehen. Ohne diese Familienbindung kann aber eine Frau im Dorf kaum überleben. Witwen oder verlassene Frauen müssen sehr hart arbeiten und sind auf die Gutmütigkeit ihrer Kinder angewiesen. Auffallend ist die geringe Kinderzahl der jungen Familien. Sind sie selbst noch mit vier bis zehn Geschwister aufgewachsen, so haben sie nur zwei bis vier selten fünf eigene Kinder.

Die Benachteiligung der Frau in der Ehe wird auch von indischer Seite beklagt. Die Frauen in Palliagaram beschwerten sich vor allem über den Alkoholgenuß ihrer Männer. Der Alkohol verursacht laut Aussage der Frauen die meisten Familienprobleme. Es fehlt ihnen an Geld, um z.B. die tägliche Nahrung kaufen zu können, also um ihre Rolle zu erfüllen. Viele Frauen werden von ihren Männern geschlagen, besonders dann, wenn diese betrunken sind. Nachbarn können in diese Streitigkeiten nicht eingreifen, deshalb flüchtet die Frau vor den befürchteten Gewalttätigkeiten zu Verwandten im Dorf und verbringt dort die Nacht oder einige Tage bzw. hat ihren Mann verlassen und ist zu ihren Eltern zurückgekehrt.³⁵

2.2.4.2 Der Alltag

Der Alltag einer Frau sieht zumeist gleich aus. Eine Frau erzählte: "I will get up at about 5 a.m. and go for cooking at about 7 a.m. then by 7:30 my children go for school, around

³⁴ Michaels 1998.

³⁵ Dies ist für die Frau kein einfacher Schritt. Sie verliert ihre Stellung in der Gesellschaft und ist nun fast auf sich allein gestellt.

7.00 to 8.00 a.m. I come to the school to give food to the children which is a mixture of different millets. That has to be mixed with water and to be given to the children. Then I come back and will take water for my husband to take bath, then I give him food, then I go for bath, eat and at about 9:30 I come for the Pre-school. By the time the teacher and the children have arrived in the school. I teach them songs and stories. Then in the school the children take lunch at about 12:30, then the children go for sleep. At about 2 p.m. I am going home once again to water the cow, then I take lunch, then by 2:30 I come to the Pre-school. At about 4:30 I go home to bring the cow, to wash the vessels and to search for vegetable for supper. Then at about 6:30 p.m. the children come from the school and I have finished the cooking and give food to them. No other work. Then the children will be studying. If I have some time I go to see my brother-in-law's house who died recently. Before my husband became the president, my husband used to give me the salary, but now I do not know about his money and what he is doing. My husband is not earning but just roaming in the villages. I don't know what he is spending. If I am asking that, he will say who are you to ask that I never ask that now-a-days. If I ask he will give 200 to 300 Rs. When I need for the house basic needs I will ask from him. There is no change for my life since he is a Panchayat leader. I see him going and coming. If I ask he just says why you ask. He will go at about 9:30 a.m. and come in the evening. I will not ask any thing about that at all I do not know where he is going." (P108/ Z60-81)

Der Alltag einer Frau kann variieren durch die zusätzliche Arbeit, der sie nachgeht, um ihre finanzielle Lage zu verbessern. Die meisten Frauen suchen eine Beschäftigung als Lohnarbeiterin auf dem Feld (Pflanzen, Jäten, Ernten). Dies ist saisonal bedingt. Andere arbeiten auf Baustellen (Steine klopfen und tragen) oder verdingen sich als Hirte von Ziegen, Schafen, Kühen und Enten. Frauen verdienen ca. die Hälfte des Lohnes eines Mannes. Die Frau ist hauptsächlich für das Essen, den Haushalt und für die Kindererziehung zuständig. An Dorfgremien nimmt sie nicht teil, denn das ist die Aufgabe des Mannes. Einmal war eine Frau im Panchayat vertreten. Hingegen ist die Frau Mitglied in den Frauengruppen, durch die die Familie Unterstützung erhalten kann. Wie dargestellt ist der Bewegungsrahmen der Frauen relativ gering. Neben ihrer Arbeit bleiben sie grundsätzlich im Haus. Nur zu Familienfeiern kommen sie mit ihrem Ehemann aus dem Dorf.

Bildung ist für die Dorfbevölkerung immer wichtiger geworden. Die Frauen sind bemüht, ihre Kinder auf eine weiterführende Schule zu schicken. Die Schulbildung der Jungen ist vorrangig für sie. (L P105) Ein Stipendium wird zuerst dem Jungen gegeben und ebenso

kümmern sich die Frauen zuerst um Uniform und Schulbücher ihrer Söhne. Diese Bevorzugung beginnt schon beim Essen, denn der Sohn erhält den besseren und größeren Teil des Essens – von der Mutter! Besonders für Mädchen, aber auch für Jungen, ist es schwer, das Klassenziel in den höheren Schulstufen zu erreichen. Selten wiederholen die Mädchen die Klasse, sie bleiben vielmehr zu Hause im Dorf. Bisher haben ca. vier Frauen das zehnte Schuljahr erreicht, aber nicht bestanden. Nur ein einziges Mädchen im Dorf hat nach der 12. Klasse eine weitere Ausbildung absolviert.

2.3 Historisch bedingte Einwirkungen auf das Dorf Palliagaram

2.3.1 Die Geschichte der christlichen Entwicklungsarbeit im Dorf Palliagaram

Im Jahr 1932 besuchten von Ongur aus drei deutsche Missionare von der franziskanischen Brudergemeinschaft Palliagaram. Sie waren vom Bischof von Pondicherry eingeladen worden, dieses Gebiet zu christianisieren. Ihre Arbeit beschrieben sie als Pionierarbeit in dem Sinne, dass sie in einem nicht-christlichen Gebiet so lange tätig blieben, bis die aufgebaute Missionsstation an die Diözese als Pfarrgemeinde gegeben werden konnte.³⁶ Zwei Jahre lang kamen die drei deutschen Brüder Hermann, Konrad und Longinus von Ongur (ca. 35 km entfernt) zu ihrer neuen Missionsstation Sancta Maria³⁷. In dem 2 km abgelegenen Dorf Palliagaram lebten überwiegend Telugu sprechende vaishnavitische Hindus mit dem dahinter liegenden Ortsteil Colony, der von Dalits bewohnt wurde. Das zu missionierende Gebiet war sehr groß. Die Brüder bauten in den Dörfern für die religiöse Unterweisung Schulen und errichteten Krankenstationen. Im Folgenden wird nur das Geschehen von Palliagaram besprochen, das der neu gegründeten Station am nächsten liegt. Anfangs lebten die Brüder in einer kleinen Hütte. Das sie umgebende Land war Ödland und die Brüder begannen, es urbar zu machen. Mit dem Kultivieren des Landes wollten die Brüder einen gewissen Selbstversorgerstatus der Dorfbewohner erreichen. Ihre Arbeit war aber weniger Entwicklungsarbeit als vielmehr "Truly we may hope for a larger harvest of souls."³⁸ Bald bauten die Mönche ein Pfarrhaus, dessen mittleres Zimmer für mehrere Jahre als Kapelle fungierte. Das Gebäude diente bis zum März 2001 als Pfarrhaus. Mit Geldern der Diözese baute der derzeitige Pfarrer Fr. J. Raj SJ ein neues Haus und renovierte die alte Kirche. Die umliegende landwirtschaftliche Fläche war wegen Wassermangel und fehlender Pumpen kaum bestellt. Die Brüder gruben in dem harten Gestein einen bis heute benutzten sehr guten Brunnen. Die Arbeit der franziskanischen Mönche wird in Trait d'Union von 1934 von einem Schulinspektor folgendermaßen beschrieben: "I was edified by what I saw. Brothers, filled with genuine Franciscan spirit, were all to all ... School children, although not yet baptised have Christian names and salute us in a Christian manner, like their parents as well, Brothers are in continual contact and charitable with all and visit them at home and look after the sick. Their installation is

³⁶ Padinjakkara Raphael D. 2001.

³⁷ Trait d'Union 1932.

very Apostolic, without any comfort... on the contrary they are satisfied with any kind of food people give them". Die Brüder luden für die Taufe und Messfeier Priester ein.³⁹ In ihren Bemühungen hatten die Brüder Erfolg. Einige (ca. 10 Familien) konvertierten zum Christentum. Allerdings nur Dalits, keine Höherkastigen. Die Dalits erhielten von den Brüdern Arbeit. Deswegen zogen sie von Colony in die Nähe der Missionsstation, dem heutigen Ortsteil Sancta Maria. Albert, der älteste im Dorf, erzählt, dass seine Eltern, nachdem die Mönche gingen, wieder in die Nähe der alten Arbeitgeber, der im Dorf lebenden Hindus, die zugleich Landbesitzer waren, zurückzogen. Zusammen mit der Evangeliumsverkündigung gaben die Brüder auch medizinische Hilfe. Jedoch verlangten sie, dass die Patienten die religiösen Zeichen auf der Stirn, Namas genannt⁴⁰, abwischten. Ganz im Stil jener Zeit waren die Missionare gegen Formen von fremder Religionsbezeugung intolerant. Die Dorfbewohner berichten auch, dass die Missionare ein hinduistisches Heiligtum auf dem Berg in ein christliches umfungierten. Die Reaktion der Hindus blieb nicht aus. Vermutlich ging sie von den höheren Kasten aus. Sie malten große Namas auf Felsen und Wege. Bei ihrer Prozession vorbei am Pfarrhaus zum 'Hausberg' wurden sie von den Brüdern für ihr 'abergläubisches' Tun ausgelacht.

Die Brüder verließen Sancta Maria um 1937. Entweder wurden sie vom Bischof Colas gebeten, weil sie mit anderen Ortspriestern Schwierigkeiten hatten, oder weil sie als Deutsche in ein Internierungslager geschickt wurden. Der Zweite Weltkrieg stand bevor.

Während des Zweiten Weltkrieges rekonvertierten viele Christen aus Palliagaram zum Hinduismus. Die Missionsstation wurde von der Mutterpfarrei Ongur betreut. Die Interpretation des gegenwärtigen Priesters Josef Raj SJ könnte zutreffen: "conversions were too hasty and quick. Their [franziskanischen Brüder] methods (with some German stiffness) were offensive to Hindus."⁴¹

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges trennte man Sancta Maria von Ongur und Father Maria Savery übernahm die junge Pfarrei mit den 50 umliegenden Dörfern (von 45-47). Er kannte die Pfarrei, da er immer wieder zu Meß- und Tauffeiern geholt worden war. Sein Nachfolger Pfarrer S.J. Arputham Nathar errichtete die heute noch stehende Kirche. Viele der Dalits fanden beim Kirchenbau Arbeit. Father Arputham hatte gute Kontakte ins Ausland, insbesondere nach Amerika, und damit gute Geldquellen, womit er in der Pfarrei

³⁸ Trait d'Union, Nov. 1934, aus dem Archiv in Pondicherry. Kommentar des Autors zu dem Bericht von dem Inspektor Father Gaston.

³⁹ Gesprächsaufzeichnung vom Jan 2001.

⁴⁰ Die Zeichen stehen für eine Gottheit z.B. ein Dreizack für Shiva oder drei horizontale Streifen für Vishnu.

⁴¹ Unveröffentlichtes Skript über die Pfarrei von Josef Raj SJ.

agieren konnte. Father Arputham kaufte Land und Häuser für die Leute. So vergab er regelmäßig Arbeit, allerdings nur an Christen. Sie bebauten das Pfarreiland und erhielten ihren Lohn. Die Ernte floß der Pfarrei zu. Albert, der älteste Mann im Dorf, meinte, dass er sogar für jeden Konvertiten Geld erhielt. Viele Dalits konvertierten, denn sie konnten sich so von der Unterjochung als Unberührbare befreien.⁴² Zudem erhielten sie Arbeit, Nahrung und weitere Hilfe. Der 'neue Herr' verlangte nur, dass sie regelmäßig zum Sonntagsgottesdienst kamen. Ein alter Mann erzählte von Father Arputham: "He was giving the wheat and rice to the people who go for church, after mass the people got food. So he also came once and saw the people kneeling down and standing up and he did the same. That time he also got the communion from the priest, and then he told other people the priest gave me something small white but it just disappeared from the mouth." Der Einsatz von Geld im Zusammenhang mit der Evangelisierung griff in die Sozialstruktur erheblich ein. Die Dorfbewohner bekamen den Geschmack von einer anderen freieren gesellschaftlichen Stellung, die ihnen mehr Rechte zusprach. Damit ging ein wachsendes Selbstbewußtsein einher. Mit der Hilfe von den Katechisten Pushpanathan und Inanapragasam leistete Father Arputham intensive pastorale Arbeit. Von den nachfolgenden Priestern können die Dorfbewohner wenig berichten, zumal sie weniger Geld mitbrachten und damit auch der Kontakt als Arbeitgeber verloren ging. In jeweils dreijähriger Periode folgen F. Irudayam (1954-57). Er brachte auch seine eigenen Bediensteten mit und somit waren die bisherigen Angestellten des Priesters aus dem Dorf ohne Arbeit. Ihm folgte F. Royappa zusammen mit P. H. Fernandez (1957-60) und dann Father A.M. Ignatiks (1960-63). In tiefer Erinnerung für die Dorfbewohner war Father Raja. Mit ihm begann die sozio-ökonomische Entwicklung des Dorfes. Father Raja unterschied in der Arbeitsvergabe nicht wie seine Vorgänger zwischen Hindus und Christen, sondern war hinsichtlich der Religions- und Kastenunterschiede sehr tolerant. So sehr, dass auch die höheren Kasten profitierten. Bekannt ist er für die Strenge, mit der er gegen Fehler und Vergehen vorging. In den neun Jahren seines Wirkens in Palliagaram baute er eine Milchgenossenschaft und eine Landwirtschaft auf. Für die Milchgenossenschaft hatten zwei Dalits, Albert aus Colony und August aus S. Maria, die Hauptverantwortung. Ein staatliches Programm gab über drei Jahre hinweg 20.000 Rs für diese Genossenschaft. Das Geld wurde durch den Verkauf der Milch zurückgezahlt. Aufgrund von egoistischem Wirtschaften bestand dieser Betrieb aber nur solange, wie Geld von außen zufloß. Die Hilfe wurde nicht als Starthilfe wahrgenommen und das

⁴² Zahlreiche Literatur, die die Christianisierung Indiens untersucht, hat dies als Konvertierungsgrund angegeben.

vorhandene Kapital veruntreuten die Familien der beiden Hauptverantwortlichen. Für die Dorfbewohner wurde es selbstverständlich, dass sie von außen Hilfe erhielten. Diese Haltung wurde Father Raja mehr oder weniger zum Verhängnis. Die Auflösung der Milchwirtschaft verwickelte auch ihn in Gerede und die schwellende Unzufriedenheit fand ein Ventil. Man sagte ihm Frauengeschichten nach und er musste schließlich die Pfarrei verlassen. Zurück blieben eine noch intakte Landwirtschaft und eine Mangopflanzung, die jedoch bald mehr und mehr vernachlässigt wurden.

Father Raja hatte gegen Ende seiner Zeit den Bischof gebeten, bei den Karmelitinnen um die pastorale Mithilfe anzufragen. Der Orden erhielt daraufhin einen Auftrag vom Bischof. Wie viele andere Orden lag auch bei diesem der Schwerpunkt im Schulbetrieb und Gesundheitssektor. Die Ordensschwwestern begründen ihr Kommen damit, dass zu jener Zeit viele religiös gemischte Ehen geschlossen wurden und die christliche Braut wieder zum Hinduismus zurückkehrte. In Palliagaram spricht man nicht von gemischten Ehen, aber die Frauen betonen gerne, dass sie eigentlich Christinnen sind. Die Karmelitinnen sollten bei der Evangelisierung helfen, um eine Rekonvertierung zu verhindern. Die Schwestern nennen die Christen Weizen-Christen. D.h., sie sind nicht aus Überzeugung konvertiert, sondern aufgrund ihres Vorteils. Mit dem Weggang von Father Raja jedoch konnten sie nicht mehr beständig in Palliagaram wohnen. Sie schlossen die Krankenstation (von 72-75) und kamen nach Palliagaram nur noch mit dem zuständigen Priester mittwochs und sonntags. Die Situation im Dorf war nach dem Weggang von Father Raja noch sehr gespannt. Seit 1969 gehörte Palliagaram nicht mehr zur Diözese Pondicherry sondern zur Diözese Madras-Mylapore. Ein Faktum, das die unregelmäßige Pfarreibesetzung nach dem Weggang von Father Raja begründen kann. Palliagaram als Dorf genießt aber bis heute den Ruf, regelmäßig ihren Gemeindepriester auf die eine oder andere Weise verjagt zu haben. Meist sind Geld und Neid die ausschlaggebenden Gründe. Schließlich zieht Father P.M. Joseph 1976 als Priester wieder in das Pfarrhaus ein. Mit ihm kehrten auch die Schwestern zurück und bauten einen festen Konvent (1979) sowie eine Krankenstation und eine Nähschule. Heute unterhalten die Schwestern auch eine Behindertenschule mit ca. 70 Kindern, die 1996 gebaut wurde. Father P.M. Josef wird als sehr aktiv geschildert. Er nimmt die Schwestern mit auf die Außenstationen, damit sie die Kranken besuchen können. Die Karmelitinnen haben auch einen Jeep erhalten und können so schwere Krankheitsfälle nach Chengalpattu ins Krankenhaus fahren. Sein Zuständigkeitsgebiet ist kleiner, denn 1970 wurde das ca. 18 km entfernte Mambakkam von der Mutterpfarre abgetrennt. Auch er unterhält eine Landwirtschaft und stattete sie

mit großen Maschinen aus. Erneut sieht er die Notwendigkeit, mit Katechisten zu arbeiten. Deswegen versucht er auch die franziskanischen Brüder wieder für die Pfarreiarbeit zu gewinnen. Diese lehnen jedoch ab. In seiner Anfrage beschreibt er die Situation: "Besides the parish there is a Convent of the Sisters of the Apostolic Carmel. They run a dispensary and a tailoring unit as part of the social work. In addition to this the parish has a nursery school in Salavakkam. 6 km away from Sancta Maria. Besides this the parish a Social Service Society to help the poor farmers of the area...then there are about 12 acres of land around the presbytery of this 5 acres are cultivable and the rest are mango gardens. The plat has three wells and if looked after can have enough water for cultivation. Hence it is a source of income for the house. Besides, work in the Society as will give some income to the brothers, in addition to the free use of tractor, Trailer and air-Compressor which the Society has."⁴³ Father Joseph setzte sich sehr für die Ausbildung der Kinder und Jugendlichen ein. Er baute eine diözesane technische Schule. Leider stieß er dabei auf Widerstand der Regierung und konnte seine Arbeit nicht weiter fortsetzen. Es kam zu einer Gerichtsverhandlung, die er zwar gewann, aber zu seiner eigenen Sicherheit musste er das Land Tamil Nadu verlassen und hält sich heute im Nachbarland Kerala versteckt. Die Diözese gab die Schule später an den Staat ab und sie ist heute eine Grundschule für Dalits.

Ihm folgte Father Martin (1982-89). Er kämpfte begeistert für die Befreiung der Dalits. So klärt er die Pfarrei und die umliegenden Gemeinden über die Struktur der Kastenunterdrückung auf. Er verdeutlicht ihnen auf Tafeln bildlich ihre politische, soziale und ökonomische Unterdrückung als Landlose und Unberührbare. "Another case was that the wife of a landowner blamed the Dalits. So they refused to work for that family until the lady came to the Dalits and excused for it."⁴⁴ In seiner Vorgehensweise als Höherkastiger (er ist ein Naidu) handelt er sehr diplomatisch, so dass er kaum auf gegen ihn gerichtete Kastenschwierigkeiten stößt. Seine Arbeit fruchtet und die Dalits beginnen sich gegen soziale Unterdrückung zu wehren. Sie erfüllen nicht mehr die Pflichten, die sie als niedere Kaste gegenüber den höheren zu verrichten haben. Sie verlangen höheren Lohn u.v.m. In Palliagaram eskaliert diese Veränderung nicht, da viele Höherkastige in die Stadt gezogen sind und die Dalits die Mehrheit bilden. Ein Beispiel hierfür ist folgendes: F. Martin erhält 1986 die Zusage von CAPAT, einem staatlichen Programm, für den Bau von 100 Häusern. Sie sollen auf einem öffentlich staatlichen Stück Land gebaut werden. Dort hat ein Naidu

⁴³ Brief vom 15.4.1981 vom Bischof Arulappa an den Superior Modestus.

⁴⁴ Protokoll P20, aufgenommen am 21.12.2000.

des Dorfes junge Eukalyptusbäume angepflanzt (natürlich auch ohne Genehmigung). In einer nächtlichen Aktion reißen die Dalits die jungen Bäume aus. Die Reaktion darauf bleibt aus, denn er konnte gegen die Überzahl der Dalits nichts ausrichten. Der Bau der Häuser und damit die Neugründung des Ortsteiles Quarters entspannte die enge Wohnraumsituation in Colony. Der Besitz eines Hauses gibt den Bewohnern ein enormes Selbstwertgefühl. Revolutionär war der Bau auch insofern, als die Dalits zum ersten Mal vor dem Höherkastigen Ortsteil, genannt Uur (Dorf), wohnten. Dadurch hatten sie leichteren Zugang zur Verkehrsstraße, allerdings auch längere Wege zur Feldarbeit.

F. Martin gründete während seiner Pfarrezeit die Organisation Social Action Movement, genannt SAM (1982). Diese registrierte er 1985. Nun durfte er auch ausländische Gelder für seine Arbeit erhalten. In seiner Region saß eine zweite bis heute tätige NRO, ASEFA. Sie wird von Hindus geleitet und man sagt ihr nach, dass sie auch nur für Hindus arbeitet. SAM arbeitet vorrangig für die Befreiung der Dalits, Tribals⁴⁵ und Dhobis⁴⁶. Zwei Mitarbeiter berichten: "When M and Pe [die beiden Mitarbeiter] started with their social work the SC and ST didn't talk to them. They used to run away and their huts were very small. Peter tried to meet them. After 10 days he made a decision. When they run away with their plate of food he came after them into their hut and took the plate and start to eat. Since then they talk to him. Also M got acceptance by them when she started eating the rat with them. They used to catch the rat in the field of the landowner because they destroy the crop and dig wholes. That was their evening meal." Die Bewohner von Palliagaram hatten durch den Einfluß der Missionsstation ihre Scheu verloren.

In Palliagaram war bis 1989 auch der Sitz von SAM. Dann siedelte er mit dem Weggang von Father Martin nach Mamanduur um. In Erinnerung ist den Bewohnern v.a. der Landkampf um das Panchamiland⁴⁷ in der Nähe von Chengalpattu. Die durch SAM gegründete Frauengruppe Women Power und People Power nahm auch an der Demonstration teil. Die Veranstaltung eskalierte und die Polizei erschöß zwei Dalits, andere wurden verhaftet. Mit diesem Ereignis endete die Zeit von Father Martin in Palliagaram. Er versteckte sich für einige Zeit, bis die Wogen geglättet waren. Den Frauen saß der Schrecken so tief in den Gliedern, dass sie als Gruppe nie mehr zusammenkamen.

⁴⁵ Man spricht eher von Tribals als der deutschen Übersetzung Stämme.

⁴⁶ Dies ist die Kaste der Wäscher.

⁴⁷ Dieses Land ist den Dalits als unverkäuflich von den Briten zugesprochen worden und befindet sich heute in fremden Händen.

In den fast zehn Jahren, die Father Martin in Palliagaram war, hatte er einen großen Einfluß auf das Situationsbewußtsein der Menschen.

Die Jesuiten der Provinz Madras übernahmen die Pfarrei. Zunächst kam Father Jerry Rossario (1989-90). Ihm folgten die Patres Arun SJ und Joseph SJ (1990-91). Sie versuchten eine Behelfsschule aufzubauen und scheiterten. Von 1991-95 versorgten die Jesuiten die Pfarrei von auswärts. Der Pfarreiverantwortliche war Father M. Joseph. Er brachte immer wieder Novizen für deren Praxiserfahrung mit. Erst Father Masilamani zog wieder in das Pfarrhaus ein. Es entstand ein erster Gemeinderat. Seit 1998 übernahm der gegenwärtige Pater Joseph Raj SJ die Pfarrei. Es scheint, als ob mit ihm ein neuer Wind in die Pfarrei gekommen sei. Neben den üblichen Problemen besonders mit dem Dorf Palliagaram, baute er dennoch zusammen mit den Leuten neue Häuser, wobei er ihnen das vorhandene Geld in Materialien mit höherem Wert umtauscht. Bald nach seinem Kommen gründete er eine Kolping-Frauengruppe. Vor dem Pfarrhaus pflanzte er einige Reihen Teakbäume. Den ehemaligen Mangohain ließ er säubern und die Gemeinde verpachtet ihn. Die große pfarreieigene landwirtschaftliche Fläche ist ungenutzt, da keine Kooperation mit den Dorfbewohnern möglich ist. Seine Einstellung ist, dass die Leute selbst kommen müssen und nicht er zuerst von 'außen' die Dinge regeln kann.

Die Geschichte von Palliagaram ist geprägt von phasenweiser intensiver Evangelisierung, die gepaart ist mit Entwicklungsarbeit.

2.3.2 Die Arbeit von CRDS im Dorf Palliagaram

Die Gebietskoordinatorin M wurde 1997 als Mitarbeiterin von CRDS in Palliagaram aktiv. Sie begann ihre Arbeit in dem Dorf damit, eine Frauengruppe aufzubauen. Der Aufbau der Frauengruppe und ihre Arbeit wird im folgenden Kapitel ausführlich beschrieben.

Die Frauengruppe nahm an verschiedenen Programmen, wie z.B. dem Frauentag im März, oder der Vorbereitung auf die Wahl 2001, im Rahmen ihrer Registrierung bei CRDS teil. Dieses umfaßt unter anderem, dass ihnen die Verantwortung für eine Vorschule und eine Abendschule gegeben wurde. CRDS baute eine längere Zeit ungenutzte Schule im Dorf wieder auf. Die Frauen waren für den Unterhalt verantwortlich. Für die Vorschule suchten sie die Lehrerin und ihre Helferin aus, die dann von CRDS ein monatliches Gehalt erhielt. Die Auszahlung des Gehaltes war mit einer Berichterstattung bei CRDS verbunden. Die Lehrerin für die Abendschule wurde von der Frauengruppe bestimmt. Es durften jedoch alle Kinder des Dorfes die Abendschule besuchen.

Einige Jugendliche stehen in Kontakt mit der Kulturgruppe von CRDS. Deren Band gab z.B. 2000 eine eigene Kassette heraus. Sie machen neben Musik auch Straßentheater.

Weil CRDS in Palliagaram tätig ist, werden SchulabgängerInnen informiert und können an weiteren Programmen von CRDS teilnehmen. Dazu gehören Sommerschulen, Informationsveranstaltungen und kleinere Ausbildungsprogramme speziell für Schulaussteigerinnen (Mädchen). Diese Information fließt durch die Frauen in das Dorf. Die Frauengruppe spielt für das Informations- und Arbeitsnetz von CRDS eine zentrale Rolle.

2.3.3 Die Geschichte der Frauengruppen in Palliagaram

Die vorliegende Studie untersucht speziell die Frauengruppen von Palliagaram. Die Arbeit von CRDS in diesem Dorf war nichts Neuartiges. Schon Father Martin gründete ca. 1987 Frauengruppen und gab ihnen den Namen Women Power. Eine dieser Gruppen war sehr aktiv. Sie sparte regelmäßig Geld und kaufte damit große Kochtöpfe und Geschirr, welches sie zu Festen verleihen konnten. Sie waren als Gruppe aktiv. Als herausragende und wohl einschneidende Aktion wird immer wieder der Landkampf geschildert. Am 10. Oktober 1994 fand bei Chengalpattu eine Demonstration wegen des Panchamilandes statt. Auch die Frauengruppe beteiligte sich. Dabei wurden zwei Personen erschossen und viele verhaftet. Dieses Erlebnis war der Schlußpunkt für die Frauengruppe. Sie wurde nie ganz aufgelöst und man kann fast sagen, dass sie bis heute ruht. Noch immer sind die Töpfe vorhanden. Gleichzeitig schloß auch das Büro von SAM in Palliagaram.

Die Gebietskoordinatorin M, die vorher bei SAM gearbeitet, dann wegen ihrer Heirat mit einem Mitarbeiter zu MSSS gewechselt hatte, war mit der Teilung von MSSS zu CRDS versetzt worden. Sie gehörte selbst zur Pfarrei Sancta Maria, da sie 4 km entfernt in Uzhiluur Cutroad wohnte. Sie kannte die Vorgeschichte des Dorfes und deshalb lag es nahe, dass sie in ihrer Nähe versuchte, eine Frauengruppe zu gründen. Eine Konkurrenz der neuen Mother Sangam zu der alten Women Power Gruppe (SAM) hatte sie geklärt. Vom Bischof und dem Direktor von CRDS erhält sie die Zustimmung. Über den damaligen Pfarrer Masilamani wurde im Gottesdienst für eine neue Frauengruppe geworben. Dadurch wurden speziell Christen angesprochen, die wiederum ihre Verwandten mitbrachten. Am 26. Januar 1997 wurde eine gemischte Frauengruppe mit 48 Teilnehmerinnen vor allem aus den Ortsteilen Sancta Maria und Quarters von der Gebietskoordinatorin M gegründet.

Die Frauen der Gruppe sparten zunächst monatlich 20 Rs bei ihren Treffen. Es werden eine Präsidentin, Sekretärin und ein Kassenwart gewählt. Einmal im Monat trifft man sich nach dem Sonntagsgottesdienst in der Kirche. Als erste große Aktion wehrten sich die Frauen im März 1998 gegen den Verkauf von Alkohol in ihrem Dorf. Der hohe Konsum von

Alkohol führte zu großen Problemen in den Familien. Es war weniger bis kein Geld für den Lebensunterhalt vorhanden, wofür viele Frauen von ihren betrunkenen Männern geschlagen wurden. Bis Januar 2001 wurden weder illegal gebrannter Alkohol noch Palmwein im Dorf verkauft. 1999 kam die Polizei zur Präsidentin und bat um deren Zustimmung, aber sie unterschrieb keine Erlaubnis. Anlaß für die zweite Aktion der Frauen war die Wasserknappheit im Juni 1999.⁴⁸ Mit Steinen protestierten die Frauen auf der Straße und erreichten, dass ihnen Lkws Wasser brachten.

CRDS vermittelte den Frauen ein politisches Bewußtsein und so stellte sich die Präsidentin Rani zur Panchayatwahl. Sie wurde als Ward-Member gewählt.

Die Gebietskoordinatorin M lehrte die Frauengruppe verschiedene Dinge herzustellen wie z.B. Seife oder Taschen weben. Mit diesen Erzeugnissen konnten sie sich als Gruppe an einer Ausstellung in Uthiramerur beteiligen. Dadurch bewährten sie sich und konnten an dem staatlichen Dokra-Programm⁴⁹ teilnehmen. Für die Bewerbung wurden 15 Namen der gesamten Frauengruppe genannt. Sie heißt von nun an Roja-Gruppe. Im August 1999 erhalten sie 25.000 Rs (ca. 2000 DM) direkt von dem BDO. M wird von diesem Büro als Vertrauensperson gesehen. Die Frauengruppe beschließt, jedem Mitglied 1000 Rs zu geben, die für Ziegenkauf verwendet werden müssen. Das Geld muss wieder zurückgezahlt werden. Der fehlende Betrag kommt aus dem gemeinsam Gesparten. Inzwischen hatten die Frauen entschieden, dass sie sich zweimal im Monat treffen und jeweils 20 Rs in die Kasse zahlen plus 2 Rupien für die Fahrt zur Bank. Die Treffen finden auch nicht mehr in der Kirche statt. Die Frauen hatten zu sehr debattiert und so verbot der Pfarrer die Treffen in der Kirche. Von CRDS-Mitarbeitern wurden die Treffen auf jeden 13. und 28. des Monats festgelegt.⁵⁰

Wegen des neuen staatlichen Programmes, das nur 12 - 20 Mitglieder pro Gruppe erlaubt, wird die Frauengruppe in zwei Untergruppen geteilt. Die zweite Gruppe nennt sich

⁴⁸ In Tamil Nadu regnet es im Oktober/November und im Juli/August. Die Monate von April bis Juni sind die heißesten im Jahr.

⁴⁹ Mit dem Regierungswechsel zur BJP 1996 in Tamil Nadu wurden alle vorherigen Programme unter dem Namen SGSY gebündelt. Der erneute Wechsel der Regierung im Juni 2001 zur ADMK kann wieder eine Veränderung bedeuten. Es ist bei den staatlichen Programmen keine dauerhafte Politik für die ländliche Entwicklung zu erwarten. Eine erneute Veränderung bedeutet wiederum Erwerb von Kenntnissen, Abbruch von alten Programmen und damit eine Verzögerung bis die Gruppen erreicht werden.

⁵⁰ Dadurch können sich die CRDS Mitarbeiter einen eigenen Zeitplan erarbeiten. Alle Frauengruppen hatten feste Daten für ihre Treffen bekommen.

Mullai.⁵¹ Dieser Vorgang fällt fast zeitgleich mit dem New Trust von TASOSS zusammen. Nach dem TASOSS-Programm soll im zweiten Jahr aus der Gruppe Ausschüsse gebildet werden für Gesundheit, Politik, Bildung und Finanzen. Schon im Februar 1999 wurde die Gebietskoordinatorin M in ein anderes Gebiet versetzt. Weil sie deswegen nicht regelmäßig zu den Treffen erscheinen kann, wird sie aus der Frauengruppe herausgeworfen. Für das Uthiramerur-Gebiet ist die Gebietskoordinatorin K zuständig. M hatte während ihrer Zeit ein weiteres Arbeitsangebot erhalten, für das sie neue Frauengruppen gründen sollte. Sie wurde damit in Palliagaram tätig, brach es jedoch wieder ab. Dennoch sind im Dorf die Gruppengründungen nicht vollständig abgebrochen. Die von M angesprochenen Personen haben die Gruppen weiter aufgebaut und sie bestehen bis heute. Ende 2000 wurden sie bei einer anderen NRO registriert als Malli und Tamarai. Erst mit der Registrierung haben sie auch Anspruch auf staatlichen Kredit.

Die Gebietskoordinatorin K heiratet vier Monate nach der Gebietsübernahme. Ihr Hilfsanimator Pa besucht die Frauengruppe weiterhin. Palliagaram war in der misslichen Situation, dass es nicht an dem Mahalir Tittam Programm teilnehmen konnte. CRDS hatte nur die Genehmigung für Uthiramerur Talluk. Palliagaram gehörte politisch zu Maduranthakam Talluk. K war mit dem staatlichen Programm vollauf beschäftigt. Die ursprünglich bei CRDS registrierte Frauengruppe wird nur noch unregelmäßig betreut. Im September 2000 erhält die Mullai Gruppe einen Kredit von 25.000 Rs. Dieser Kredit wird unter 5 Personen aufgeteilt. Wenige Gruppenmitglieder beschwerten sich über dieses Vorgehen. Seit November 2000 ist auch Roja aufgefordert worden, ihre Finanzführung bei der Bank vorzuzeigen, um einen weiteren Lohn von 80.000 Rs zu erhalten. Aber schon seit längerem ist die Finanzbuchführung nicht mehr korrekt.

Von CRDS wird im Dezember 2000 beschlossen, dass Palliagaram von dem Zuständigen für Maduranthakam betreut werden soll. Der Animator Martin versucht vier Monate nach dieser Entscheidung die Frauengruppe in Palliagaram zu treffen. Aus verschiedenen Gründen nimmt er an keinem der vierzehntägig stattfindenden Treffen teil. Seit dem 13. Februar 2001 wird Palliagaram auch bei den monatlichen Treffen der Lehrerinnen in CRDS bei der Maduranthakam-Gruppe und nicht wie bisher bei der Uthiramerur-Gruppe⁵² sitzen.

⁵¹ Im Folgenden bezeichnet Gruppe im Singular die ursprüngliche Frauengruppe, und Gruppen im Plural hat auf die Unterteilung, also die beiden Untergruppen, oder mehrere Untergruppen im Sinn. Alle Frauengruppen in Palliagaram bilden für CRDS eine Einheit.

⁵² Die Frauengruppen sind nach Talluks zugeordnet. In jedem Talluk arbeitet ein anderer Gebietskoordinator.

Im September 2000 wird auch SAM in dem Dorf wieder aktiv. Sie können durch ihre früheren Kontakte zwei Frauengruppen mit jeweils ca. 20 Personen in Colony ins Leben gerufen. Sie heißen Anna Theresa und Kasturibai. Auch von CRDS erfolgt die Aufforderung, neue Frauengruppen zu gründen. Die Sekretärin von Mullai formt in Colony die Frauengruppen Kurinji und Tarambu. Auch diese beiden letzteren Frauengruppen wurden im Januar 2001 registriert. Allerdings nicht bei CRDS, sondern bei einer zweiten NRO, die schon die Zulassung für das staatliche Programm erhalten hatte. Im Dorf bestehen nun acht Frauengruppen.

2.4 Exkurs: Dalits

2.4.1 Terminologie⁵³

Das Wort Dalit kommt etymologisch vom Wortstamm *dal*, was niedergedrückt, gebrochen, in Stücke zerrissen von jenen, die über ihnen stehen, bedeutet. Die Bezeichnung wurde erstmals von dem Sozialreformer Mahatma Jyotirao Phule verwendet.⁵⁴ Manche schreiben die erste Verwendung des Begriffes auch B. R. Ambedkar zu, weil Ambedkar den Begriff politisierte. Heute wird dieser Begriff häufig verwendet und von den meisten der bezeichneten Personengruppe angenommen.

Es gibt schon in alten indischen Texten verschiedene Begriffe für Personen, die 'Unberührbare' genannt wurden. Unberührbar war und ist im engen Sinne keine klare Abgrenzung, denn jeder Hindu gerät durch sein Tun in diese religiös gemeinte Verunreinigung. Aber es gibt im Hinduismus Tätigkeiten, von denen sich eine permanente rituelle Unreinheit ableitet, d.h. eine Unberührbarkeit auf Lebenszeit aufgrund der Geburt und des Berufes. Es sind Tätigkeiten in Kontakt mit dem Tod oder organischer Verunreinigung oder handwerkliche Arbeiten und Diensttätigkeiten. Es wird ein Gesamtkomplex von sozialer, religiöser, ökonomischer und politischer Abhängigkeit deutlich, die auch heute die Situation der Dalits kennzeichnet.

Die Briten verwendeten erstmalig die Bezeichnung 'Unberührbare' für eine Personengruppe.⁵⁵ Seit ca. 1935 bis heute ist in staatlichen Papieren der Begriff 'Schedule Caste' (registrierte Kaste) geläufig.⁵⁶ Andere Bezeichnungen sind a) candala oder chandala,

⁵³ Eine herausragende Zusammenfassung ist in Fuchs 1999, 170f zu finden. Die Aussagen von mir fassen M. Fuchs größtenteils zusammen.

⁵⁴ Vgl. Massey 1994, 6.

⁵⁵ Vgl. Michaels 1998, 204-207 zur Bedeutung von Unberührbarkeit im Hinduismus.

⁵⁶ Die Bezeichnung ist von Scheduled - Liste abgeleitet. Die machthabende Partei nimmt Einfluß, welche Kasten dazu gehören. Weitere Bezeichnungen, angefangen von der niedrigsten Kaste, sind most backward caste, backward caste, forward cast, high caste. Wie die Kasten wurden auch die Stämme in Listen, scheduled tribes, eingeteilt. " In the Indian censuses prior to 1931, information was collected and published for each caste or tribe separately. In the 1931 census, data for individual communities was limited to (i) Exterior castes, (ii) Primitive castes and (iii) all other castes with the exception of (a) those whose members fall short of four thousand of the total population and (b) those for which separate figures were deemed to be unnecessary by the local government.

In the 1941 census, 'group total' were tabulated or scheduled castes, tribes and Anglo-Indians. For selected individual tribes separate tables were furnished. By 1951 census, community distinctions based on caste were being discouraged. It was decide to enumerate population on the basis of race, caste or tribe only to the extent necessary for providing information relating to certain special groups of the people who are referred to in the Constitution of India. The Scheduled Castes and Scheduled Tribes were enumerated from 1951 census onwards. The President by a special order

das mit 'Unberührbar' gleichgesetzt wird, weil die Person von einem brahmanischen Vater und einer Sudra-Mutter abstammt; b) Avarna, d.h. farblos, weil sie die dunkelhäutigsten Indiens sind oder 'ohne Varna' gegenüber Kastenhindus; c) Panchama als Bezeichnung für die fünfte Kaste außerhalb der Varna-Ordnung (danach wurde in Tamil Nadu das den Dalits zugeschriebene Land als Panchami-Land bezeichnet); d) seit dem 18. Jh. Pariah⁵⁷ (Max Weber), abgeleitet von der südindischen Kastengruppe Paraiyar, e) Harijans (Gandhi), was übersetzt 'Kinder Gottes' heißt. Letztere Bezeichnung wird aber von den Bezeichneten selbst als herablassend und paternalistisch abgelehnt.⁵⁸ Sozialwissenschaftler bevorzugen den Begriff 'Unberührbare', weil er den Tatbestand, die soziale Diskriminierung, am direktesten formuliert.

Die Bezeichnung Dalit hat zwei unterschiedliche Konnotationen: a.) eine "allgemeinpolitische Bedeutung, die auf die Solidarisierung und Organisierung der wichtigsten unterdrückten Kategorien der indischen Gesellschaft abhebt" und b.) "eine spezifischere Verwendung, der zufolge Dalit nur die bislang als 'Unberührbare' oder 'scheduled castes' klassifizierten Gruppen bezeichnen soll."⁵⁹ Die gemeinte Personengruppe konstituiert in Indien keine Einheit, jedoch wird der Begriff in Politik und Soziologie als soziologische Bezeichnung so verwendet.⁶⁰ Zur Verankerung des Dalitbegriffes hat B. R. Ambedkar⁶¹ beigetragen.

2.4.2 Sozial

In vielen Kontexten wird 'Dalit' als soziale Kategorie verwendet. Ca. 15% der indischen Bevölkerung sind Dalits. Die Zahlen schwanken zwischen 140 - 200 Mio. Menschen.⁶²

schedule particular Castes among Hindus an Sikhs in particulars areas for special treatment, that also applies to tribes irrespective of their religious persuasion. The Scheduled Casts and Scheduled Tribes have been specified by 15 Presidential Orders issued under the provisions of Articles 341 and 342 of the Constitution They are listed in Scheduled Castes and Scheduled Tribes Orders (Amendment) Act 1976(...).

The constitution prescribes protection and safeguards for the Scheduled Castes and Scheduled Tribes , and other weaker sections either specially or by way for insisting on their general rights as citizens with the object of promoting their educational and economic interests and of removing the social disabilities." Bhasin, Danker-Hopfe, and H.Walter 1994, 38.

⁵⁷ Der Name wurde abgeleitet von der südindischen Kaste der Paraiyar

⁵⁸ Gandhi gehörte einer höheren Kaste an. Der Begriff schließt andere von der Gotteskindschaft aus

⁵⁹ Fuchs 1999, 170.

⁶⁰ Fuchs 1999, 174; Die britische Bürokratie seit 1900 und die Demokratisierungsbestrebungen in Indien versuchten diese Menschen zu klassifizieren.

⁶¹ Über sein Handeln siehe Ambedkar 1990.

⁶² Wilfred 1991, 258. Die Quellenlage für subalterne Gruppen ist sehr dürftig. Die staatlichen Census-Daten sind oft sehr ungenau.

Weil die Dalits nicht zu einer der vier Varnas gehören,⁶³ sind sie nach der Purusha-Logik⁶⁴ überhaupt keine Menschen. Sie sind wie Tiere und unrein. Außerhalb des Kastensystems stehend müssen sie die unreinen und allerniedrigsten Arbeiten verrichten. Dazu zählen Pflügen, Feldarbeit, Waschen, Haare schneiden, öffentliches Musizieren und Hebammendienst; hinzu kommen unentlohnte Arbeits- und Dienstleistungen sowie häufige Schuldknechtschaft. Die in diesen Berufen arbeitenden Gruppen haben danach ihre Kastenbezeichnung. Auch wenn sie diese Tätigkeit nicht mehr ausüben, gelten die Kastenzugehörigen noch immer als unrein. Viele der heutigen Dalits verrichten eine der genannten Tätigkeiten.⁶⁵ Weitere Symbole der Erniedrigung sind u.a. das Verbot, bestimmte Kleidungsstücke zu tragen oder der Zwang, Speisereste essen zu müssen. Sie sind unberührbar, ja selbst die Berührung ihres Schattens ist verunreinigend. Damit bilden sie die unterste soziale Schicht Indiens. Diese soziale Diskriminierung äußert sich anhand bestimmter Ge- und Verbote. So dürfen Dalits nur eine bestimmte Kleidung tragen, andere Kleidungsstücke sind ihnen verboten. Es ist ihnen nicht erlaubt mit dem Fahrrad zu fahren oder die Wege der Brahmanen zu benutzen. Auch bei den Nahrungsmitteln gibt es für sie Einschränkungen. Hinzu kommt, dass sie verschiedene Arbeiten unentgeltlich zu verrichten haben, so genannte Veth-begar. Viele dieser sozialen Regelungen herrschen heute noch regional vor. Die Situation der Dalits ist überwiegend dadurch bedingt, dass ihnen oftmals Landbesitz verboten ist. Auch eine gesetzliche Landreform veränderte diese Situation nicht. In Tamil Nadu kämpfen Dalits heute um ihr Panchami-Land, das ihnen 1890 zugesprochen wurde mit der Auflage, dass es unrechtlich ist, es an Nicht-Dalits zu verkaufen.⁶⁶ Als Landlose werden sie in jeder Weise ausgenutzt. Sie erhalten den niedrigsten Lohn und sind oftmals verschuldet, z.B. durch einen Arztbesuch. Dieses Geld können sie kaum zurückzahlen. Oftmals verhindern die Großgrundbesitzer eine Rückzahlung, indem sie den Zahltag auf ein bestimmtes Datum im Jahr festlegen und andernfalls das Geld nicht annehmen. Dadurch kommt ein drittes Moment der

⁶³ Dies ist eine Aufteilung aus dem Rigveda, wo die Wurzeln der Menschheit in der Zerteilung des Urmenschen Purusha beschrieben wird. Die Brahmanen wurden aus seinem Mund oder Kopf geformt und sind Priester, die Kshatriyas aus den Armen sind Krieger, die Vaishyas aus den Schenkeln, weswegen sie Händler und Verwalter sind und die Sudras aus den Füßen, was sie zu niederen Diensten verpflichtet. Die ersten sind zweimal geborene und dürfen die Schriften studieren. Eine unerwähnte Kategorie sind die Unberührbaren.

⁶⁴ Die Erklärung der Abstammung der vier Kasten vom ersten Menschen.

⁶⁵ Vgl. Michaels 1998, 204-207; Fuchs 1999, 176f; z.T. haben sie in diesen Tätigkeiten eine hohe Kunst entwickelt oder sich bestimmte Kenntnisse, z.B. über Zusammenhänge in der Natur angeeignet.

⁶⁶ Vgl. Borgia 1995.

Erniedrigung von Dalits hinzu, sie sind in ihrer Arbeitskraft oft an den Geldgeber gebunden und stehen so in einem sklavenähnlichen Arbeitsverhältnis.

Seit langem versuchen die untersten sozialen Klassen, sich aus dieser Situation heraus zu manövrieren. Während der Invasion der Moslems war die Macht der zweimal geborenen Kasten geschwächt, die Diskriminierung geringer und das buddhistische Gedankengut von Gleichheit vorherrschend. Nach dieser Periode suchten die Dalits einen Ausweg in der Bhakti-Bewegung des 16. Jh., die aus dem Hinduismus hervorgeht.⁶⁷ Darin wird jede Arbeit als gleichwertig angesehen. Die Bhakti-Bewegung endete im 19. Jh., und mit dem Machteinfluß der Briten erstarkten die Brahmanen. In dieser Zeit erfuhren die Dalits eine zunehmend stärkere Fessel. Landbesitz war an eine Kaste gebunden und einzelnen Familien zugeteilt, die wiederum ihre Arbeiterkaste hatten. Letztere wurden nicht nach Arbeit, sondern nach sozialer Stellung bezahlt. Die Briten individualisierten den Landbesitz, indem sie z.B. Land an die Industrie verkauften. Dadurch verloren die Arbeiterkasten ihr Lohnrecht und wurden auch nach Arbeit bezahlt. Die untersten Kasten suchten nach einem neuen Ausweg. Einige fanden ihn im Militär, wie die Mahar-Kaste, andere versuchten durch Konversion zum Islam, Christentum, Buddhismus und Sikhismus ihre soziale Stellung zu verändern. Seit gut 150 Jahren kämpfen Dalits gegen ihre Erniedrigung. Die Dalitbewegung ist seit dem 19. Jh. stärker zu verzeichnen, seit Anfang des 20. Jh. rebellieren sie gegen den Unberührbaren-Status, d.h. gegen soziale Stigmatisierung, ökonomische Unterdrückung und politische Entmündigung. Mit der indischen Verfassung ist der Begriff 'Unberührbare' offiziell abgeschafft. Zunächst ging es den Dalits um eine Integration in die indische Gesellschaft, heute aber kämpfen sie gegen die hinduistische Gesellschaftsform. "Für die Dalits scheint sich allein eine Entscheidungsalternative anzubieten: Sollen sie für eine Strategie mehr 'innerhalb' des Hinduismus - oder in den Hinduismus hinein - optieren oder für eine Strategie mehr 'außerhalb' dieser repräsentationalen Ordnung, mit den Waffen, die die 'Westernisierung' bereitgestellt hat? Beide Optionen aber sind vorgegeben. Es ist richtig, dass die Dalit, gerade in ihrer Lage allein das Terrain nicht festlegen können, auf dem sie mit anderen zu agieren haben und auf dem sie um ihre Identität kämpfen."⁶⁸ Es kommt zu Gewalt gegen die Dalits, weil man sie an ihren ursprünglichen Platz verweisen will. Punkte der Auseinandersetzung sind die gemeinsame Benutzung von Wassertanks, Brunnen und

⁶⁷ Sie existierte schon seit dem 13. Jh. und wurde anfänglich von den Hindus abgelehnt, erstarkte aber dann zunehmend.

⁶⁸ Fuchs 1999, 209.

Tempeln, aber auch die zu verrichtende Zwangsarbeit⁶⁹ und in Südindien ist es besonders die Kleiderordnung. Aber das Feudalsystem, in dem die Dalits eingebunden sind, gibt dem Landbesitzer sogar das Recht, mit jedem neu-verheirateten Mädchen zuerst zu schlafen.⁷⁰ Höhere Kasten bestehen darauf, Dalits als untergeordnet zu behandeln. Einige sind der Ansicht, dass Dalits ohne ihren Arbeitgeber-Babu nicht überleben können. Doch sind die Dalits für das wirtschaftliche Dorfleben sehr wichtig, denn sie verrichten Arbeiten, die die höheren Kasten verweigern.

Es gibt keine panindische Dalitbewegung. Genauso wenig wie man die Unterdrückten als homogen bezeichnen kann, lassen sich die Unterdrücker als solche sehen. Der überwiegende Teil der Dalits leben heute noch auf dem Land (1971 ca. 90%), während die höheren Kasten in den Städten lebten und nur für die Verwaltung ihrer Ländereien oder die Durchführung eines religiösen Festes hin und wieder auf das Land fuhren.

Eine besondere Art der Unterdrückung erfahren christliche Dalits. Ist Dalit noch eine 'positive Diskriminierung', denn die Menschen müssen sich der 'scheduled caste' zuordnen, um Leistungen der Regierung zu erhalten, so werden allein die christlichen Dalits davon ausgeschlossen. Die Flucht aus der sozialen Situation zu Anerkennung und Gleichwertigkeit durch Konversion erweist sich hierin als Nachteil. Die vom Staat vergebenen Quoten für Backward Caste, Tribals und Schedule Castes sind an die Religion gebunden.

Für Frauen ist die Diskriminierung am härtesten. Sie haben zusätzliche Pflichten ihren Familien gegenüber zu erfüllen und können sich kaum von ihrer Situation lösen, da sie in keiner Weise eigenständig sind. Sie unterstehen einer sozialen Norm, die sie zu Heirat, Arbeit und Kindergebären verpflichtet. Außerdem müssen sie gegenüber höherkastigen Personen und Männern Respekt zeigen, indem sie sich zu verschleiern haben. Jegliche sexuelle Ausstrahlung wird als von ihnen ausgehend gesehen. Dalit-Frauen waren lange weder in der indischen Frauenbewegung noch in der Dalitbewegung als eigenständiges Thema berücksichtigt.

2.4.3 Politisch

Der Begriff 'untouchable', Unberührbare, als Bezeichnung für eine Personengruppe taucht erst Anfang des 20. Jahrhunderts auf.⁷¹ Selbst im indischen Gesetzbuch von 1955 findet

⁶⁹ Bei dem Orkan 1999 in Orissa wurden Dalits eingeflogen, weil sich die ansässigen Hindus weigerten, die Opfer anzufassen.

⁷⁰ Dieses Recht gab es auch in Europa im Mittelalter für kurze Zeit.

⁷¹ Vgl. Krishan 1996a, 128.

dieser Begriff Verwendung, das diesbezüglich 1976 verbessert wurde. Schon in der Verfassung Indiens wird in Art. 17 der Ausdruck 'Unberührbarkeit' und alle damit verbundenen Praktiken verboten. Aufgrund der geringen Wirkung wurde der Artikel durch die Instanz der Lok Sabha 1976 nachgebessert. Ein Punkt war, dass die Bundesstaaten jedes Jahr über Maßnahmen zu 'Untouchability' berichten sollten.⁷²

Schon 1932 erkannten die Briten die 'Depressed Class' als Minderheit an, weswegen sie ihre eigenen Vertreter in die Legislatur wählen konnten. 23% der indischen Gesellschaft gehört der Upper Caste, 52% Backward oder Schedule Caste an. So erhielten die niederen Kasten ein 'Reservation', das sind Sitze in der Regierung, sowie in staatlicher Hand befindliche Einrichtungen wie Regierungsarbeitsplätze, Universitäten usw. In der Realität arbeiten die Parteien (Congress Partei, BJP u.a.) für eine Aufhebung der Reservation. Offen verkünden sie etwas anderes, weil sie um die Stimmen der niederen Masse fürchten. Um eine Reservation oder staatliche Förderung in Anspruch nehmen zu können, muss die eigene Kaste zu den SC gehören. 1935 wurden 429 Kasten dazu gezählt. Aber es unterliegt dem Staat, Kasten weiter auf- und andere herauszunehmen. Man kann sich vorstellen, dass Kastengruppen um die Aufnahme als SC kämpfen. Eine klare Regelung, wann eine Kaste der SC angehört, gibt es nicht. Erst 1956 wurde die 'Reservation' auch auf Sikhs und 1990 auf Buddhisten ausgeweitet. Christen und Muslime sind ausgeschlossen. Es wird gesagt, dass sich die Christen zurzeit der Verfassung nicht mit 'Reservationsen' zufrieden geben wollten, weil sie diese als weiteren Punkt der Diskriminierung sehen. Darüber wird auch heute noch diskutiert⁷³, doch lässt sich nicht leugnen, dass durch 'Reservationsen' Dalits zu höheren Positionen gelangten.⁷⁴ Die jetzige Generation vertritt die Ansicht, dass die 'Reservation' von den Briten eingeführt wurde und dass sie darunter nicht leiden wollen.⁷⁵ Die 'Reservation' kam aufgrund des Monopols der Upper Caste in dem Bildungswesen und der Macht. Deswegen war eine große Mehrheit der Hindus Analphabeten und arm.⁷⁶ Die derzeitige Hindutvabewegung betreibt eine Rekonvertierungspolitik. Sie wendet sich vor allem an ungebildete Dalits, gibt ihnen scheinbare Privilegien, baut in Tamil Nadu für

⁷² Inwiefern die Praktiken gegen die 'Unberührbaren' noch vorherrschen oder welche neuen Formen heutzutage entstanden sind, bei Krishan 1996b, 129 nachschlagen.

⁷³ Gerade in Universitäten wird z.B. aus hinduistischer Sicht gelehrt. Die niederen Kasten haben aber einen anderen kulturellen Hintergrund, oft sogar einen anderen Sprachgebrauch, der nämlich agrarische Bilder statt Beispiele aus den Schriften, aufweist. Auch ist die Sprache zu Hause nicht Englisch, sondern regional verschieden.

⁷⁴ Eine Arbeitsstelle bei der Regierung verleiht dem einzelnen sehr viel Macht und Ansehen.

⁷⁵ Es ist auch zu hören, dass die mittlere Kaste mehr Geld als die Brahmanen besitzen und sie sich besondere Plätze erkaufen, wodurch die Höherkastigen das Nachsehen haben.

⁷⁶ Zu den Strategien der Upper Caste und dem Geschichtlichen Verlauf verweise ich auf Das 1996, 238f.

ihren Heiligen einen Tempel, hält aber genauso zu den Upper Caste, die sie nicht verstimmen will. Der Versuch, die Masse der Dalits zu gewinnen, soll ihre Hindutvaphilosophie rechtfertigen. Das soziale System aber wird aufrechterhalten.⁷⁷

In Tamil Nadu wurden den niederen Kasten Land zugeschrieben, das Panchamiland (1890). Es war verbunden mit der Auflage, dass es bei den Dalits bleiben musste. Durch wirtschaftliche Nöte und einige illegale Akte geriet es doch in den Besitz der Hindus. Wieder entdeckt wurde diese Sachlage erst 1977, als der Landbesitz festgehalten wurde. Aber nur drei Dalits erhielten ein Papier. Einmal ausgewiesen, kämpfen die Dalits nun um ihr Land.⁷⁸ Die Kämpfe betreffen den Chengalpattu Distrikt, aber auch andere Landstriche in Tamil Nadu.

⁷⁷ Vgl. Lal 1996, 184-197.

⁷⁸ Vgl. Borgia 1995.

3 METHODISCHE VORGEHENSWEISE

Die Feldforschung und ihre Auswertung bilden den zweiten Teil der gesamten Arbeit. Die verwendeten Methoden sollen darin vorgestellt werden.⁷⁸ Da die Forschung vor allem ein praktisches Interesse hat, dienen die Darstellungen als Orientierung der verwendeten Methoden. Im Folgenden wird zunächst auf den Unterschied zwischen der qualitativen und quantitativen Sozialforschung hingewiesen, dann folgt die Vorstellung der verwendeten Methoden während der Feldforschung und für die Auswertung. Anschließend wird der Forschungsverlauf skizziert.

3.1 Qualitative Sozialforschung

Die Forschungsergebnisse dieser Arbeit basieren nicht auf quantitativen, sondern auf qualitativen Daten. Der qualitative Ansatz beschäftigt sich mit dem Verstehen aus der Sichtweise der Handelnden sowie der Berücksichtigung des Standpunktes des Forschers. Die qualitative Sozialforschung geht von einer dynamischen Realität aus im Gegensatz zur quantitativen, die eine stabile Realität annimmt.⁷⁹

Die Entscheidung für die qualitative Sichtweise fiel sowohl aufgrund ihres prozesshaften Charakters als auch des grundlegend verstehenden Ansatzes in der Datenerhebung.

⁷⁸ Eine umfassende Methodendiskussion ist weniger angebracht und es sei hiermit auf die einschlägige Literatur bei der Vorstellung der verwendeten Methode hingewiesen.

⁷⁹ Vgl. Diekmann 1983, 11.

3.2 Vorstellung der angewendeten Methoden

Die Feldforschung stützt sich auf die Methoden der Grounded Theory von Glaser und Strauß⁸⁰ sowie auf die Teilnehmende Beobachtung⁸¹ für die Datensammlung und Auswertung während der Feldforschungszeit in Indien. Die Interpretation der Daten nach dem Feldaufenthalt lehnt sich an die dokumentarische Methode der Rekonstruktiven Sozialforschung⁸² an. Die Methoden werden im Folgenden vorgestellt.

3.2.1 Grounded Theory

Aussagen und Definitionen zur Mission sind in der Literatur immer wieder in Ansätzen zu finden. Diese gehen jedoch zumeist von der Theorie oder von Literatur- und Archivrecherchen aus. Diese Theorien sollen durch die hier unternommene Feldforschung nicht be- oder widerlegt werden. Die ethnographische Forschung möchte aus der Praxis aussagekräftige Antworten gewinnen, die eine Interpretation des Missionsbegriffs in der Auseinandersetzung von Theorie und Praxis möglich machen. Die Absicht der vorliegenden Arbeit liegt darin, die Menschen persönlich zur Arbeit des Projektes zu befragen.

Die Methode von Glaser und Strauss⁸³ kann durch das prozesshafte Vorgehen und das kontinuierliche Sammeln von Daten eine 'Grounded Theory' generieren, eine in der Praxis verifizierte Theorie. Sie argumentiert gegen den Subjektivitätsvorwurf, dass kein Forscher vermeiden kann, mit einem 'Strauß von Kategorien' in das Feld einzutreten. Jedoch bemüht er sich um eine größtmögliche Offenheit. Die Grounded Theory zeichnet sich grundlegend dadurch aus, dass sie nicht von Hypothesen oder Theorien ausgeht, die sie in der Feldforschung verifizieren möchte, sondern dass sie in der empirischen Forschungszeit Theorien entwickelt und ihre Ergebnisse aufgrund neuer Daten korrigiert werden. Deshalb überzeugt diese Methode gerade für die vorliegende Arbeit.

Ihre Vorgehensweise beruht auf der komparativen Analyse. Das komparative Moment ist vorrangig im Projekt selbst zu finden. Als Kontrastierungsprinzipien wurden vor allem der soziale Status, der Bildungsstatus und die Zeit der Kindheit/ Jugend im Vergleich mit dem

⁸⁰ Strauss and Corbin 1998.

⁸¹ Der Begriff 'Teilnehmende Beobachtung' wird in jüngerer Zeit durch den Begriff 'Ethnographie' ersetzt. Vgl. Lüders 1999.

⁸² Vgl. Bohnsack 2000, 30. Verschiedene Soziologen beanspruchen den Terminus 'Rekonstruktive Sozialforschung' für sich. Wenn im Folgenden von Rekonstruktiver Sozialforschung gesprochen wird, so wird damit im Speziellen jene von Bohnsack entwickelte dokumentarische Methode der Interpretation angesprochen.

⁸³ Glaser and Strauss 1998.

Erwachsenenalter verwendet.⁸⁴ Der Forscher ermittelt im Feld aufgrund der gesammelten Daten Konzepte und Hypothesen, die für den Bereich, den man untersuchen möchte, relevant sind. "Theoretical Codes conceptualise how the substantive codes may relate to each other as hypotheses to integrate into a theory."⁸⁵ Eine Theorie auf der Grundlage von Daten zu generieren heißt, dass die meisten Hypothesen und Konzepte nicht nur aus Daten stammen, sondern im Laufe der Forschung systematisch mit Bezug auf die Daten ausgearbeitet werden. Der Ursprung liegt nicht in den Daten, sondern im Bezug zu den Daten. Zunächst werden Daten gesammelt, die Belege für Annahmen bilden können. Diese stehen für die Richtigkeit des gewonnenen Eindrucks. Aufgrund der Belege werden Kategorien gebildet, von denen man Eigenschaften ableiten kann. Mit den Kategorien lassen sich Hypothesen aufstellen. Dabei ist nicht die Menge der Daten ausschlaggebend, sondern vielmehr ist eine extensive Datensammlung verwirrend und verhindert die Generierung von Hypothesen.⁸⁶ Eine auf Daten gestützte Theorie kann durch weitere Daten in der Regel nicht völlig zurückgewiesen oder durch andere Theorien ersetzt werden, denn sie basiert auf der vorherrschenden Situation. Weitere Daten, die eine neue Theorie ergeben, ergänzen oder verändern die zuvor gefundenen Theorie, aber heben sie nicht auf. Darin liegt die Stärke der 'Grounded Theory'.⁸⁷

3.2.2 Teilnehmende Beobachtung

Die Protokolle der Teilnehmenden Beobachtung sind entscheidend, denn sie tragen zum Verstehen des Erlebniszusammenhangs bei und ermöglichen einen Zugang zu dem Gesagten. Sie ergänzen die transkribierten Gespräche der Datensammlung.

"Feldforschung will ihren Gegenstand bei der Untersuchung, in seiner natürlichen Umgebung belassen; die Forscher selbst begeben sich in diese natürliche Umgebung, sie gehen 'ins Feld', sie nehmen an alltäglichen Situationen ihrer Untersuchungsobjekte teil. So ist die 'Teilnehmende Beobachtung' die Hauptmethode, die hier zum Einsatz kommt."⁸⁸

Im Rahmen der 'Grounded Theory'-Methode wurde die 'Teilnehmende Beobachtung' angewandt.⁸⁹ Der Terminus 'Teilnehmende Beobachtung' wurde erstmals von Lindemann⁹⁰

⁸⁴ Die Kontrastierungsprinzipien werden unter Kapitel 3.2.3.1 "Auswahl der Informantinnen" näher erläutert.

⁸⁵ Glaser 1978, 72.

⁸⁶ Glaser and Strauss 1998, 47f.

⁸⁷ Strauss and Corbin 1998.

⁸⁸ Mayring 1993, 38.

⁸⁹ Glaser 1978, 167.

⁹⁰ Lindemann 1924. Als Vater des Terminus wird auch Malinowski 1922.

gebraucht. Man unterscheidet in der Teilnehmenden Beobachtung verschiedene Formen⁹¹, wobei die unstrukturierte und Teilnehmende Beobachtung häufig in ethnographischen Forschungen wie der vorliegenden anzutreffen ist. In dieser Form will der Beobachter am Handlungsablauf der zu Beobachtenden teilnehmen. Der Beobachter übernimmt eine Rolle innerhalb des Ablaufs, wobei sich die Aktivität des Beobachters grundsätzlich auf der gleichen Ebene wie derjenigen der anderen bewegt. Das heißt: der Beobachter hat grundsätzlich eine hohe Chance, an den typischen Handlungen und Gruppierungen seines Feldes teilzunehmen, sei es als durchschnittliches Gruppenmitglied oder als Fremder, der seine Rolle gegenüber den Mitgliedern plausibel gemacht hat."⁹²

In der Teilnehmenden Beobachtung unterscheidet man in der Zielsetzung eine 'macro-ethnography' und eine 'micro-ethnography'.⁹³ Die vorliegende Arbeit zählt zur Kategorie der 'micro-ethnography'. Sie konzentriert sich auf verschiedene soziale Situationen innerhalb einer sozialen Institution und beansprucht deswegen eine kürzere Forschungszeit als eine 'macro-ethnography', die einige Jahre lang in einer komplexen Gesellschaft forscht, eventuell bei mehreren Institutionen. Jede soziale Situation besteht aus: Ort, Handelnden und Aktivitäten. In diesem Rahmen werden die Daten gesammelt. Das Beobachtungsfeld ist für die Teilnehmende Beobachtung räumlich und sozial abgegrenzt. "Daneben werden unterschiedliche Phasen der Beobachtung unterschieden. Dabei geht man davon aus, dass nach einer eher breit angelegten beschreibenden Phase der Blick immer genauer auf den Forschungsgegenstand gerichtet werden kann (fokussierte Beobachtung), um dann nur noch ausgewählte Aspekte genauer zu untersuchen (selektive Beobachtung)."⁹⁴

Es umfasst das ausgesuchte Dorf und seine Bewohner, weiter wird es die im Projekt Beschäftigten einschließen, besonders die Hauptverantwortlichen, um deren Handlungsmotive, Erwartungen und Zielsetzungen zu erfassen. Es steht außer Frage, dass sie einen großen Einfluß auf die Arbeit im Projekt haben. Wenn die Sichtweise der Hauptverantwortlichen erfasst ist, wird das Projekt für den Forscher und die Leser transparenter.

⁹¹ Teilnehmend, nicht-teilnehmend, strukturiert, unstrukturiert, standardisiert, unstandardisiert vgl. Girtler 1984,45; Friedrichs and Lüdtker Hartmut 1977, 19, Atkinson and Hammersley 1998, 111.

⁹² Lindemann 1924, 19f. Zur Rolle in der Feldforschung vgl. Kapitel 3.2.3.2 "Die Rolle der Forscherin".

⁹³ Spradley 1980, 29f.

⁹⁴ Lüders 1999, 387.

3.2.3 Die dokumentarische Methode der Interpretation

Die weitere Analyse des Datenmaterials erfolgte in Anlehnung an die Rekonstruktive Sozialforschung als Komponente der dokumentarischen Methode.⁹⁵ Ihr Interpretationsansatz greift die Methode der Grounded Theory auf, die in der vorliegenden Arbeit für die Feldforschung leitend war. Die für die qualitative Forschung gewählte dokumentarische Methode grenzt sich einerseits von den Vorwürfen der objektivistischen Unterstellungen ab (quantitative Methode), indem sie den Standpunkt des Forschers berücksichtigt. Andererseits gegen den Subjektivismus (phänomenologische Methode), indem sie ebenso die Perspektive der Akteure zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. "Der dokumentarischen Methode gelingt es, die Aporie von Subjektivismus und Objektivismus zu überwinden, indem der Beobachter einerseits dem Wissen der Akteure als empirischer Ausgangsbasis der Analyse verpflichtet bleibt und deren Relevanzen berücksichtigt, ohne aber andererseits an deren subjektive Intentionen und Common-Sense-Theorien gebunden zu bleiben ...".⁹⁶

Das ermittelte Datenmaterial wird in einer Erstanalyse nach den Kontrastierungsprinzipien gruppiert.⁹⁷ Es wurden zehn Informantinnen ausgewählt sowie die Auswertung schwerpunktmäßig auf die von CRDS zuerst gegründete Frauengruppe festgelegt.⁹⁸ Dadurch konnte eine Reduzierung und ein erstes Verdichten der Protokolle der über vierzig interviewten Frauen erreicht werden. Die Erstanalyse bereitet die thematische Analyse vor. Bei letzterer stellt sich intensiviert die Frage: welche Themen kommen zur Sprache, welche Thematiken sind relevant für die Fragestellung? Das vorliegende Material wird in Themen und Unterthemen gegliedert. Aufgrund der ausgewählten Themen werden aussagekräftige Sequenzen dem Datenmaterial entnommen, die interpretative Dichte aufweisen. Beim Sequenzieren wird die thematische Textstruktur entschlüsselt. Bohnsack nennt dies die formulierende Interpretation, in der die gesellschaftliche Realität des Akteurs herausgearbeitet wird. Im ersten Schritt, dem Sequenzieren und der formulierenden Interpretation, ist der Kontext bewusst ausgelassen, im zweiten Schritt nimmt man ihn wieder hinzu. Bohnsack nennt dies die reflektierende Interpretation. Sie ist der Übergang von der Was-Frage der formulierenden Interpretation zur Wie-Frage der reflektierenden Interpretation. "In diesem Sinne geht es darum, das, was (wörtlich) gesagt wird, als das, was thematisch wird, von dem zu unterscheiden, wie ein Thema, d.h. in

⁹⁵ In Anlehnung an Bohnsack 2000.

⁹⁶ Bohnsack, Iris Nentwig-Gesemann, and Arnd-Michael Nohl 2001, 12.

⁹⁷ Diese werden in 2.2.3.1 "Auswahl der Informantinnen" erläutert.

welchen Rahmen es behandelt wird."⁹⁹ Nach der Entschlüsselung der direkten Aussage des Akteurs tritt nun die indirekte, der "modus operandi... zugrundeliegende Habitus"¹⁰⁰ hinzu. Der Rahmen der Sequenz wird sichtbar gemacht, indem z.B. Aussagen mit konkurrierender Bedeutung einander gegenüber gestellt werden. "Rekonstruktive Sozialforschung ist auch im Sinne rekonstruktiv, dass sie ihre Aussagen zur Methode auf der Basis einer Rekonstruktion des Vorgehens in der empirischen Forschung gewinnt."¹⁰¹ Auf die beiden vorhergehenden Schritte folgt die Diskursbeschreibung. Darin werden die ersten beiden Schritte zusammengeführt. In der vermittelnden Darstellung und Verdichtung erfolgt die analytische Abstraktion und diese mündet in die Theoriebildung. Mit J. Matthes begründe ich, warum diese Methode für die vorliegende Arbeit verwendet wurde: "Es liegt auf der Hand, dass der Prozess der Theoriebildung beim Einsatz rekonstruktiver Forschungsverfahren anders verläuft als im Falle des Einsatzes hypothesenprüfender Verfahren; im hier zugrunde gelegten Forschungsprojekt wird das von Glaser und Strauss entwickelte Verfahren der 'grounded theory' verfolgt. Kurz gesagt: Datengewinnung, Datenauswertung und Dateninterpretation laufen reflexiv-parallel."¹⁰² Denn Ziel der Gesamtarbeit ist es, die theoretischen Missionsansätze nicht als Hypothesen zu verwenden, sondern mit aus der Praxis generierten Theorien zu konfrontieren.

3.2.3.1 Auswahl der Informantinnen

In einer qualitativen Forschung liegt der Schwerpunkt auf der Sichtweise einzelner Personen. Aus den insgesamt 135 Protokollen von 42 Frauen nebst teilnehmender Beobachtungsprotokolle und verschiedenen anderen Aufzeichnungen, wählte ich zehn Informantinnen aus. Der Hauptschwerpunkt lag auf den zwei seit dem Frühjahr 1998 bestehenden Frauengruppen (Roja und Mullai). Diese Gruppen¹⁰³ werden durch sechs Frauen vertreten. Vier weitere Informantinnen repräsentieren die später gegründeten Gruppen. Den Schwerpunkt auf die erste Gruppe zu legen und die jüngeren, drei Jahre später gegründeten Gruppen als Komparativum einzusetzen, war das erste Kriterium für die Selektion. Ein weiteres Kriterium war die Repräsentativität der Frauen innerhalb einer Gruppe. Als Kontrastierungsprinzipien war der Bildungsstand ausschlaggebend. Er reicht

⁹⁸ Für die Auswahl entscheidende Kriterien sind in 2.2.3.1 "Auswahl der Informantinnen" aufgeführt.

⁹⁹ Bohnsack et al. 2001, 15.

¹⁰⁰ Bohnsack et al. 2001, 12f.

¹⁰¹ Bohnsack et al. 2001, 221f.

¹⁰² Matthes Joachim 1983, 4.

¹⁰³ Die beiden Gruppen wurden ursprünglich als eine gegründet und haben somit die gleiche 'Geschichte'. Nur aus ökonomischen Gründen wurde die ursprünglich zusammengehörende Gruppe in zwei geteilt.

von vierjährigem Schulbesuch bis zum Absolvieren der zehnten Klassenstufe. Ein zweites Kriterium war der Sozialstatus im Dorf bzw. in der Frauengruppe. Dieser ist am Auftreten innerhalb der Frauengruppe abzulesen und wird davon beeinflusst, ob man neu in das Dorf zugezogen bzw. wie sehr man innerhalb des Dorfes verschwägert ist. Ein drittes Kriterium war die Religionszugehörigkeit. Im Dorf lebten zur Zeit der Feldforschung ca. 75% Hindu und ca. 25% Christen, wobei an der ersten Frauengruppe zunächst vorwiegend Christen teilgenommen haben. Ein weiteres Kriterium war das Alter der Frauen. In der Frauengruppe waren zwei Generationen vertreten. Ein fünftes Kriterium war der Familienstand und die Kinderzahl. Zum Teil waren die Frauen kinderlos oder alleinerziehend, wobei sich die Anzahl ihrer Kinder und deren Alter erheblich unterschieden. Die einzelnen Informantinnen werden im Anhang vorgestellt.

Die Vergleichsgruppe von vier Informantinnen ist nach den gleichen Kriterien ausgewählt worden. Aus jeder Gründungsphase wurde eine Frau gewählt, aus der dritten Gruppengründung zwei. Damit ist ein Vergleich mit der älteren Gruppe gewährleistet. Der komparativen Analyse der Grounded Theory wird damit intern Rechnung getragen.

3.2.3.2 Die Rolle als Forscherin

Zu Beginn sah man in mir die weiße und damit reiche Frau, eine potenzielle Geldgeberin. Lange Zeit hielt sich das Bild, dass ich gekommen sei, um im Dorf in Form von Entwicklungshilfe zu investieren. Diese Haltung spiegelt sich in der Hausbefragung wider, besonders bei finanziellen Fragen. Ich entzog mich diesem Bild, indem ich in unterschiedlichsten Kontexten auch kleinste Geldsummen zu geben ablehnte.¹⁰⁴ Nach ca. zwei Monaten waren die Frauen überzeugt, dass es mir tatsächlich nicht um den Aufbau eines neuen Projektes ging. Dennoch blieb ihnen meine Arbeit als Feldforschung unverständlich. Mein Kommen begründete ich damit, dass ich von den Dorfbewohnerinnen und ihrer Lebensweise lernen möchte und dies Teil meines Studiums sei. Für die Dorfbewohnerinnen ist 'Studieren' eine vorerst ausreichende Erklärung. Ich traf bis auf wenige Ausnahmen auf sehr bereitwillige und offene Menschen, die gerne mit mir sprachen. Die anfängliche Zurückhaltung spiegelt sich in den Protokollen insofern wider, indem zunächst pauschal eine positive Darstellung der vorherrschenden Situation

¹⁰⁴ Dies war nicht immer leicht, besonders wenn es um geringe Summen wie ein Schulheft etc. ging. In solchen Fällen verwies ich z.B. auf den Ortspfarrer, der Schulhefte häufig verschenkte. Wie ich erst im Nachhinein erfuhr, geben die Gäste zu Hochzeiten kleine Geldsummen, die notiert werden. Die gleiche Summe erhält man für die eigene Hochzeit zurück. Dadurch fiel ich auch bei Hochzeiten 'aus der Reihe'. Nur in dieser Konsequenz konnte ich wirklich als neutrale Person für die Dorfbewohner bestehen.

beschrieben wurde. Nach mehrmaligen Besuchen verloren die Frauen ihre Skepsis. Das bedeutete für die Gespräche insbesondere, dass die Frauen Vertrauen fassten und sowohl über die angenehmen als auch über die unangenehmen Seiten erzählten. Mehr und mehr gaben sie Einblick in den Alltag und die Lebenssituation. Verschiedene Situationen stellten sie mir gegenüber differenzierter dar.

Eine Teilnehmende Beobachtung konnte ich eingegrenzt durchführen. Sie war schon dadurch begrenzt, dass ich nicht die harte Feldarbeit mit den Frauen teilen konnte, sondern sie nur während dieser Zeit begleitete. Insofern gliederte ich mich nicht in das Dorf ein, sondern behielt durchgehend die Rolle eines Gastes auf Dauer.

Die Frauen wussten, dass ich im Bangla¹⁰⁵, wie sie das Pfarrhaus nannten, wohnte. Zum Teil führte ich auf dem Dach des Bangla Gespräche, um ungestörter und freier mit den Frauen reden zu können. Dies hatte ich mit dem Priester abgesprochen. Er ist Jesuit und hatte in den USA gelehrt, war dann Ordensoberer in Chennai gewesen. Er hatte den Wunsch, mit den Dalits auf dem Land zu arbeiten. Er konnte mir nützliche Hinweise z.B. über Verwandtschaftsverhältnisse geben. Meine aufgenommenen Daten besprach ich nicht mit ihm. Auch ging ich nicht gemeinsam mit dem Pfarrer zu den Dorfbewohnern. Mein Kontakt zum Pfarrer hatte nur geringen Einfluß auf die Gespräche. Ich stellte von Anfang an klar, dass ich gerne in einem der Dorfhäuser gewohnt hätte, es jedoch keinen Platz gab. Dadurch versuchte ich, meine 'Neutralität' gegenüber dem Pfarrhaus zu behalten. Ich wurde aber gerne im Dorf gesehen. Dass die Frauen sich mir gegenüber sowohl positiv als auch negativ über den Pfarrer äußerten, belegt dies. Manchmal nutzten sie mich als Brücke, um z.B. einen Schulplatz für ihre Kinder bei ihm zu erfragen. Einmal während eines Hausbesuches warf mir eine Frau vor, ich hätte ihre Arbeitszeiten in der Vorschule falsch an den Pfarrer weitergegeben. Gerade aus diesem Grund hatte ich eine unparteiische Rolle gewählt. Ich stellte vor allen klar, dass ich nichts dergleichen getan hatte, noch in Zukunft über Dorfangelegenheiten mit dem Pfarrer reden würde. Die Klärung dieses Zwischenfalles festigte meine neutrale Rolle.

3.2.3.3 Form der Protokolle

Im Feld und in Gesprächen mit den Dorfbewohnern wurde mir übersetzt. Ich hatte selbst zwei Jahre Tamil gelernt, aber es war für eine wortgetreue Übersetzung nicht ausreichend. Von den Gesprächen und Beobachtungen machte ich mir Notizen, die möglichst am gleichen Tag noch in Protokollen festgehalten werden sollten.

¹⁰⁵ Von Bungalow abgeleitet.

Die meisten Protokolle wurden den Assistenten übertragen. Damit aber kein zu langer zeitlicher Abstand zwischen dem Protokollieren und dem Übertragen entstand, habe ich teilweise selbst die Protokolle in Deutsch in den Computer eingegeben bzw. sie durch weitere Beobachtungen ergänzt.¹⁰⁶ Deswegen sind Protokolle sind z.T. in Englisch, aber auch in Deutsch.

Die Informantinnen sind mit Buchstaben abgekürzt. Im Anhang werden sie kurz vorgestellt.

Die Protokolle P1-P54 bearbeitete ich mit weiblichen Assistentinnen. Ab Protokoll P55 begleitete mich ein männlicher Assistent in das Feld. Der Feldforschungsbeginn mit einer Assistentin ermöglichte einen schnellen Vertrauensaufbau mit den Dorffrauen, denn 'unter Frauen' ließ sich jedes Thema besser ansprechen. Hingegen waren die Gespräche mit dem Assistenten eher von sachlicher Natur und rundeten auf diese Weise die bisherigen Informationen ab.

¹⁰⁶ Die Assistenten sollten nach den Feldbesuchen die Feldnotizen abschreiben, während ich an der Analyse arbeiten wollte. Hierfür brauchten sie jedoch sehr lange.

3.3 Die Praxis der Feldforschung

3.3.1 Verlauf der Forschung

Eine Vorstudie erfolgte von Januar bis März 2000. Ziel dieser Studie war die Entscheidung für eines der drei von Misereor und mir in engere Wahl genommenen Projekte sowie eine erste Kontaktaufnahme und Informationssammlung. Es gelang in der Vorstudie, ein Dorf für die nachfolgende Studie auszuwählen und ausreichend Grundinformationen zu sammeln. Durch die Vorstudie fiel der spätere Feldeinstieg erheblich leichter, denn die Kontaktpersonen waren auf die Feldforschung eingestellt. Ebenso konnte die Forschung präziser vorbereitet werden, da das Umfeld bekannt war und erste Informationen über das Entwicklungsprojekt die Vorbereitung erleichterten sowie eine zeitliche Planung ermöglichten.

Von November 2000 bis April 2001 führte ich die Feldforschung durch. Sie untergliederte sich zeitlich in zwei Perioden: Erstens den Aufenthalt im Projektbüro von drei Wochen. Das Ziel bestand darin, durch die Teilnehmende Beobachtung und die standardisierten Interviews mit den Mitarbeitern anhand eines Leitfadenfragekatalogs deren Handlungsmotivation und den Ablauf der Projektarbeit zu erfassen. Die transkribierten Interviews wurden kaum mit in die Auswertung einbezogen. Zweitens ist die 4 ½ -monatige Forschung im Dorf zu nennen. Die zweite Periode unterteilte sich:

- a) in die Kontaktaufnahme mit den Dorfbewohnern durch eine Hausbefragung,
- b) den intensiven Fokus auf die Frauengruppe und ihre Teilnehmerinnen, indem ich an ihren Treffen teilnahm und mit ihnen Interviews (anhand eines Leitfragenkatalogs) durchführte, und
- c) den biographischen Interviews mit ausgewählten Gruppenmitgliedern.

Im Anschluß an die Hausbefragung konzentrierte ich mich besonders auf das Gespräch mit den Frauen der Frauengruppen, denn die Arbeit des Entwicklungshilfeprojektes richtet sich vorrangig an sie und damit auch die Fragestellung der Forschung. Mit der zunehmenden Generierung einer Theorie suchte ich gegen Ende des Aufenthaltes unter den Frauen Informantinnen aus, mit denen ich mehrere, auch biographiegeschichtliche Interviews führte. Während der Datensammlung im Dorf begleitete mich eine Assistentin, die mir bei den genaueren Übersetzungen half. Mit meiner Assistentin ging ich von Haus zu Haus. Wie so viele Forscher¹⁰⁷ hatte auch ich das Pech, dass ich mit drei verschiedenen

¹⁰⁷ Besonders bekannt hierfür ist Malinowski, siehe Kramer 1979, aber auch andere wie Girtler 1984 erzählen von dieser Erfahrung.

Assistentinnen arbeiten musste. Wie bereits erwähnt waren die Gespräche mit den Assistentinnen in Bezug auf intime Themen ergiebiger. In Begleitung des Assistenten kamen dagegen vielmehr sachliche Themen zur Sprache. Insofern brachte der Assistentenwechsel Vorteile mit sich.

Im Dorf gab es keine Unterkunftsmöglichkeit und so konnte ich zunächst ein Zimmer in der Behindertenschule und dann im Pfarrhaus beziehen. Einige Nächte verbrachte ich auf Einladung von Dorfbewohnerinnen in ihren Hütten. Weder den Pfarrer noch die im Dorf wohnenden kontemplative Karmelitinnen wollte ich als 'Torhüter' anfragen, um meine 'Neutralität' als Forscherin zu wahren. Sie sollten nicht den Kontakt für mich zu den Frauen und den Dorfbewohnern herstellen oder gar erleichtern. Mit der dargestellten Vorgehensweise erfasste ich unabhängig von dem religiösen Umfeld das Lebensumfeld meiner Zielgruppe.

3.3.2 Die Auswahl des Projektes

Jede Feldforschung beginnt zunächst mit der Fallsuche und -auswahl. Die Auswahl erfolgte nach dem Muster wie es R.E. Stake beschreibt: "The researcher examines various interests in the phenomenon, selecting a case of some typicality, but leaning toward those cases that seem to offer opportunity to learn. My choice would be to take that case from which we feel we can learn the most."¹⁰⁸

Zunächst suchte ich mehrere geeignete Projekte bei christlichen Hilfsorganisationen. Von den angefragten Hilfswerken und Institutionen boten mir Missio und Misereor an, ihre Projekte einzusehen. Misereor, deren Ausrichtung im entwicklungspolitischen Sektor liegt, stellte für die Forschung den Kontakt mit drei Projekten her, unter denen ich in der Vorstudie CRDS auswählte.

Die vorliegende Feldforschung ist keine Einzelfallforschung, insofern sie nicht eine Einmaligkeit der Situation vertritt. Sie wurde jedoch an einem Beispiel durchgeführt, das eine einmalige Konstellation und Vorgeschichte beansprucht. Der Projektfall verlangt, dass er stellvertretend für andere Fälle steht.¹⁰⁹ Das ist eines der Auswahlkriterien. Ein weiteres Kriterium ist, dass es ein schon länger laufendes Projekt sein sollte. Diese Kriterien als auch die Offenheit und Door-keeper-Qualität des Direktors und der Mitarbeiter sowie die Einheitlichkeit der Zielgruppe sprachen für das Projekt CRDS. Die marginalisierte Gruppe

¹⁰⁸ Stake 1998, 101.

¹⁰⁹ Ein Fall kann andere immer nur begrenzt repräsentieren. Es gibt Gemeinsamkeiten, und doch ist die Konstellation von Fall zu Fall immer einzigartig.

in diesem Gebiet ist sehr homogen, hier leben fast ausschließlich Dalits.¹¹⁰ Geographisch bot sich die Institution CRDS an, weil sie eine gute Verbindung nach Madras und Pondicherry vorwies. In beiden Städten befanden sich Bibliotheken und Forschungseinrichtungen, die während der Feldforschung genutzt wurden.

¹¹⁰ Andere Organisationen haben als Zielgruppe Stämme oder gemischte Berufsgruppen (z.B. Wäscher und Fischer) arbeiten.

3.4 Die Fragestellung und ihre Anwendung im Feld

Die übergreifende Frage der empirischen Forschung lautet: Welchen Einfluß hat das christliche Entwicklungshilfeprojekt CRDS auf die Dorfbewohnerinnen in Palliagaram? Vermittelt die Arbeit von CRDS christliche Werte? Enthält die Arbeit von CRDS missionarische Aspekte? Die Fragestellung nimmt die soziale und im weiteren Sinne religiöse Ebene in den Blick. Diese "thematische Spezialisierung besitzt ein Element der Künstlichkeit. Selbst wenn ein Ethnograph einen bestimmten Kulturbereich untersucht, z.B. das Handlungsfeld Wirtschaft, muss der Forscher im Ansatz erkennen oder zumindest im Überblick dokumentieren, wie die anderen Lebensbereiche in dem untersuchten Ausschnitt hineinwirken - etwa die Bereiche von sozialer Organisation, Politik, Religion usw."¹¹¹

Ein Einfluß durch CRDS ist grundlegend anzunehmen, da CRDS Maßnahmen im Dorf Palliagaram durchgeführt hat. Solch ein Input bleibt nicht ohne Folgen. Die ethnographische Studie betrachtet den Zeitraum der letzten vier Jahre, also dem Zeitrahmen, in dem CRDS im Dorf aktiv wurde. Ziel ist es, in Erfahrung zu bringen, wie der Input durch CRDS von den Frauen aufgenommen wurde, wie sie ihn verstehen und wie sie damit in Folge umgegangen sind. Welche Veränderungen die Arbeit von CRDS für die Frauen bewirkte? Die Fragestellung wurde präzisiert mit der Auswahl des Dorfes. Sie richtete sich auf die Gründung von Frauengruppen und deren Aktivitäten aus. Diese Aspekte gliedern die Auswertung. Es ist das Anliegen der Feldforschung, die Situation zu erfassen, und nicht, sie zu bewerten.

¹¹¹ Schweizer 1999, 6.

4 AUSWERTUNG DER FELDFORSCHUNG

4.1 Gründung

4.1.1 Die Gründung von Frauengruppen im Dorf

Wie zuvor schon geschildert gab es in Palliagaram von 1984 bis 1994 eine Frauengruppe¹¹², die von der zuvor dort tätigen Institution SAM¹¹³ gegründet worden war. Ihr gehörten ca. 40 Frauen an.¹¹⁴ Das Konstrukt 'Frauengruppe' war daher im Dorf bekannt. Für die Institution SAM arbeitete M, bevor sie später zur diözesanen Organisation und zu CRDS wechselte. In ihrer Funktion als Gebietskoordinatorin ist sie für den Bezirk Uthiramerur zuständig, zu der auch Palliagaram zählt. Sie wohnt in der Nähe des Dorfes. Als Gemeindemitglied und aufgrund ihrer vorherigen Tätigkeit bei der Institution SAM in dieser Region ist sie vielen, besonders christlichen Frauen bekannt. M ist selbst an einer Frauengruppe in Palliagaram interessiert, in der sie selbst auch Mitglied werden kann. Sie wendet sich bewusst an die Frauen in Sancta Maria und Quarters und nicht an die aus Colony, weil die neue Frauengruppe nicht in Konkurrenz zu der früheren Frauengruppe (in Colony) stehen soll.

4.1.1.1 Wie erfahren die Frauen von der Neugründung einer Frauengruppe

Drei der sechs Informantinnen nennen M, durch die sie von Frauengruppe erfahren haben. Wobei N, die für ihre verstorbene Schwester der Gruppe beigetreten ist, sagt, dass diese ebenfalls von M zur Gruppe eingeladen wurde (P19/ Z9).

L betont, "M was the main impulse for the meeting. She insisted to have a mother sangam." (P54/ Z16)

Die Frauen bestätigen¹¹⁵, dass M selbst in das Dorf kam und mit ihnen sprach.

Dies weist darauf hin, dass die Werbung durch M ausschlaggebend für die Gruppengründung war. Keine der Frauen sagt aus, dass sie sich schon vorher eine Gruppe gewünscht hätte, den Plan für eine Neugründung hegte oder die alte Gruppe wieder aufleben lassen wollte.

Die Aussagen der Frauen legen dar, dass sie M als die Drahtzieherin und Gründerin der neuen Gruppe empfanden. M brachte die Idee erneut im Dorf ein und informierte die

¹¹² Die Frauen nennen ihre Gruppe mother sangam, was übersetzt Frauengruppe heißt. Sie unterscheiden nicht zwischen den staatlichen Programmen wie Self-Help-Group oder Mahalir Thittam und mother sangam.

¹¹³ SAM steht für Social Action Movement. Die Institution wurde vom Vorgängerpfarrer gegründet.

¹¹⁴ Der Ortsteil Quarters existierte noch nicht. Die Frauen kamen aus Colony und Sancta Maria.

¹¹⁵ Um die Aussagen der Frauen dem Leser so nahe wie möglich zu vermitteln, schreibe ich im Präsens.

Frauen darüber. Es ist anzunehmen, dass auch das persönliche Aufsuchen und Ansprechen durch M die Frauen für die Gründung einnahm.

L berichtet, dass der Direktor von CRDS selbst nach Palliagaram gekommen war, um für die neue Gruppe zu werben, und dass beide ortsansässigen Priester im Gottesdienst die Gründung der Frauengruppe angekündigt hatten. M suchte sich Unterstützung in der Verbreitung über die Gruppengründung. Sie nutzte ihre Verbindungen und Möglichkeiten. Für L ist es von Bedeutung, dass der Direktor (ein Priester) und der eigene Pfarrer für die Frauengruppe werben.

S ist neu nach Palliagaram gezogen. Sie kannte M nur als Gemeindemitglied und ihr war die frühere Frauengruppe unbekannt. Sie nannte nicht M, von der sie über die Frauengruppe erfuhr, sondern gab niemanden hierfür an. Es war für sie weniger von Bedeutung, denn zunächst stand sie vor der Hürde: *"I belong to the high cast."* (P97/ Z70). Da sie weder von M gerufen worden war, noch gute Kontakte zu den Dalit-Frauen pflegte, wird sie von der Gründung vermutlich durch den Gottesdienst und über den Kontakt zum Pfarrer (ihr Mann arbeitet als Koch des Pfarrers) gehört haben. Für sie war diese Werbung ausschlaggebend, um an der Frauengruppe zu partizipieren.

L: "The parish-priest once again announced in the church about this, saying that other religious brethren are also welcomed for this." (P54/ Z20)

Hindus waren von einer Teilnahme demnach nicht ausgeschlossen. Aber allein durch die Art der Bekanntmachung traten sie nur vereinzelt der Frauengruppe bei.

Der Kreis der angesprochenen Frauen ist expandiert. Jede Frau in Palliagaram war in der Gruppe willkommen. Zur Frauengruppe gehörten zunächst diejenigen, die zum Gottesdienst gingen bzw. Kontakt mit dem Pfarrhaus hatten und/oder die von M gerufen worden waren.

Auch wenn die Initiatoren (M, Priester und Direktor) massiv warben und viele Frauen erreichten, waren sie dennoch weiterhin auf die Werbung der Frauen im Dorf angewiesen. Das Weitersagen durch die Dorfbewohnerinnen selbst ist eine Chance, Frauen zu erreichen, die kaum aus dem Haus gehen und/oder keinen Kontakt zur Kirche haben. Sie hören durch andere Frauen von der Gründungsabsicht. P steht für diesen Typ. Sie hat kaum Schulbildung erhalten und verlässt selten das Haus. Von sich sagt sie, dass sie nichts weiß. Ihre Schwiegermutter informierte P und forderte sie auf, an der Frauengruppe teilzunehmen.

R: "One day as I was drawing water from the well, I noticed some women, all happened to be Christians, were going together. When I asked them, they said that they have joined in

the women group and they were going for the meeting. I asked can I also join the meeting"
(P65/Z4)

Die Hindu R bemerkte, dass sich Frauen trafen und fragte nach, was denn vor sich gehe und bat schließlich darum, aufgenommen zu werden. Das Weitersagen der Frauen erfolgte also weitestgehend im eigenen Verwandtschaftskreis.

R wohnt in Quarters, woher viele Frauen der Frauengruppe kamen. Obwohl sie im gleichen Dorfteil wohnt, war sie nicht informiert worden. Dies bestätigt, dass die informierten Frauen nur in dem ihnen vertrauten Kreis warben, so wie die Schwiegertochter P informiert wurde. R erfuhr das nicht. Sie bildet aber eine Ausnahme. Das Handeln von R weist darauf hin, dass es auch auf Eigeninitiative ankommt, aber die Mehrheit der Frauen in Palliagaram ist eher passiv und verhalten sich abwartend. Diejenigen, die nicht in die Werbemaßnahmen passen, müssen von sich aus auf die Frauengruppe zugehen.

Zwischen P und R zeigt sich sehr deutlich, wie unterschiedlich die Aktionsweisen der Frauen sind und wie verschieden ihre Interessen liegen können. Beide Charaktere der Frauen sind in der Gruppe vertreten. Es wird deutlich, dass der Impuls für eine Gründung von außen an die Frauen heran getragen worden war. Ebenso vollzog sich die Informationsweitergabe und Werbung zum weitaus größeren Teil von außen und nur zum geringeren Teil durch die Frauen selbst.

Die Frauen kamen überwiegend durch M zu der Gruppe. Diese Werbung wurde durch die Bekanntmachung im Gottesdienst und durch den Direktor unterstrichen und lockte weitere Frauen hinzu. Die Eigeninitiative, der Frauengruppe beizutreten, ist eher die Ausnahme.

Aus den Daten wird auch erkennbar, dass der Impuls für die Gruppengründung massiv von christlicher Seite, nämlich von der diözesanen NRO (M und der Direktor) und dem örtlichen Priester, ausging. Diese Vorgehensweise spiegelt sich auch in der Teilnehmerzahl wider. Überwiegend Christinnen hatten auf das Angebot reagiert. Heute gehören der Frauengruppe 24 Christinnen und 9 Hindu an.¹¹⁶ M bestätigt, dass sie Frauen ansprach, die sie kannte, und das sind Christinnen. Sie begründet ihr Vorgehen damit, dass CRDS zunächst für Christen arbeitet und außerdem wollte sie nicht in Konkurrenz zu der früheren Frauengruppe von SAM stehen.

¹¹⁶ Die Gruppe ist in den vergangenen vier Jahren von 45 auf 33 Frauen zurückgegangen. Ursachen dafür lagen im Vorgehen der Gruppe gegen den Alkohol (Kapitel 4.3) manche zogen sich aus persönlichen Gründen zurück.

4.1.1.2 Die Frauengruppen breiten sich aus

Es war nicht nur ein Stein, der durch die Gründung der Frauen ins Rollen kam, sondern zwei. Zunächst dehnte sich die Frauengruppe regional aus. Die Frauen der ersten CRDS-Gruppe kamen aus den Ortsteilen Sancta Maria und Quarters. Nach zwei Jahren regte die Gebietskoordinatorin an, weitere Frauengruppen zu gründen, und es entstanden in Quarters die beiden neuen Frauengruppen Thamarai und Malli. Zwei Jahre später, im September 2000, wurden im Ortsteil Colony vier weitere Frauengruppen ins Leben gerufen. Im älteren Teil von Colony hatte SAM eine Frauengruppe aufgebaut, die bis 1994 existierte. Doch diese hatte sich nach der Erschießung zweier Dalits bei einer Demonstration um das Panchamiland¹¹⁷, bei der die Frauen sich aktiv beteiligt hatten, aufgelöst. Der Schreck saß noch tief. Die alte Frauengruppe lebte nicht mehr auf, doch jetzt gründeten die Frauen aus Colony eine neue Frauengruppe.

Mar aus Colony nennt dafür einen Grund: "This sangam people first noticed the people of Quarters having mother sangam for them, so these sangam people also wanted to have a sangam." (P55/Z1)

Nach und nach nahm man den positiven Effekt der Frauengruppe wahr. Das Vorbild der CRDS-Gruppe wirkte auf sie so überzeugend, dass sie darüber ihre negative Erfahrung hinter sich lassen konnte. Hatten sie die Polizei damals noch als Bedrohung erfahren, so erlebten sie sie nun als unterstützende Macht bei der CRDS-Frauengruppe im Kampf gegen den Alkohol.¹¹⁸ So weit, dass sogar der Schreck aus früheren Erfahrungen überwunden wurde. Auf der Karte des Dorfes wird erkennbar, dass die Gruppengründungen von der Hauptstraße immer weiter in das Dorfinnere schritten bis sie den ältesten Teil von Palliagaram erreicht haben.

Der zweite ins Rollen gebrachte Stein ist, dass in der ersten Frauengruppe ca. 75% Christinnen vertreten waren. Hingegen bilden in allen später gegründeten Frauengruppen die Hindus eine Majorität. Die Idee, die von christlicher Seite ausging, breitete sich im Dorf aus und mehr und mehr Hindus nahmen teil. Lukrative Versprechungen wie die staatlichen Kreditprogramme begünstigten die Neugründungen.

Pro Neugründung bildeten sich jeweils zwei Frauengruppen.¹¹⁹ Sehr viele Frauengruppen hatten an einer Teilnahme Interesse, aber die Gruppengröße von 20 Personen darf nicht

¹¹⁷ Das Panchamiland nennt man jenes Areal, das den Dalits durch die Briten - als unverkäufliches Land - zugesprochen worden war. Es ist derzeit nicht mehr im Besitz von Dalits, sondern von anderen Kastenangehörigen.

¹¹⁸ Vgl. Kapitel 4.3 "Alkoholgenuß im Dorf".

¹¹⁹ Das staatliche Kreditprogramm schreibt eine Gruppengröße von 12-20 Personen vor. Weil mehr als 20 Frauen Gruppenmitglieder werden wollten, bildeten sich zwei Gruppen, die jedoch gemeinsame Treffen haben.

überschritten werden. So kommt es zu zwei Gruppen pro Gründungsbewegung. Für diese positive Entwicklung von Neugründungen ist vermutlich das neue Regierungsprogramm verantwortlich. Die ursprüngliche Frauengruppe hatte davon schon einmal in Form von Krediten profitiert und kürzlich zum zweiten Mal und war im Begriff, ein drittes Mal einen Kredit zu erhalten. Für die Frauen war dies vermutlich der Anreiz für die letzten beiden Gruppengründungen im September 2000.

4.1.1.3 Der Anstoß von außen führt zu weiteren Gruppengründungen

Die weiteren Frauengruppen im Dorf Palliagaram gründeten sich nicht wegen des Vorbildes der ersten Frauengruppe, sondern die Gruppengründung wurde immer durch einen äußeren Impuls ausgelöst. Die zwei Jahre später gegründeten Frauengruppen in Quarters entstanden aufgrund der Bemühungen der Gebietskoordinatorin M, die sich aus der bestehenden Frauengruppe zwei einflußreiche Helferinnen suchte. Diese beiden warben neue Frauen und sind bis heute die leitenden Personen der von ihnen gegründeten Frauengruppen. Die Neugründung im ältesten Teil von Colony geschah auf ähnliche Weise.

Mar berichtet, "While they were thinking like that, a lady called Ab came from SAM". (P55/Z2)

Die Idee und der Wunsch waren vorhanden, jedoch brauchte es für die Umsetzung einen Anstoß von außen.

Das Verhalten weist darauf hin, dass die Frauen eine vorgegebene Struktur für die Frauengruppe wünschen. Denn ihre Gruppentreffen halten sie selbständig ab – aber nach der Vorgabe der Organisation, von der sie Unterstützung und jederzeit Hilfe erhalten können.

Die dritte Gründung in Colony wurde durch die Dorfbewohnerin Ch initiiert. Ihr waren aus ihrem Heimatdorf Frauengruppen bekannt und sie sprach deswegen eine Leiterin der bestehenden CRDS-Gruppe an, ob sie nicht auch eine Frauengruppe gründen könnte. Obwohl Ch sehr mutig ist und auch für die Feldarbeit die Arbeiterinnen zusammenruft oder heute als Präsidentin der neuen Frauengruppe vorsteht, suchte sie Halt und Anstoß bei der bewährten Frauengruppe, um eine neue Frauengruppe zu gründen.

Die Neugründungen bestätigen eine oben dargelegte Interpretation. Für die Gründung von Frauengruppen brauchte es einen Anstoß von außen und weiterhin eine Begleitung für die Gruppe.

In der Folge von Neugründungen ist eine Entwicklung festzustellen. Der erste Impuls für die CRDS-Gruppe kam ganz von außen. Aber schon bei der zweiten Gründung agierten die

Mitglieder der ersten Frauengruppe zusammen mit der Gebietskoordinatorin M als Gründerinnen. Sie warben unter den Frauen in Quarters und riefen sie zusammen. Die Eigendynamik nimmt nun zu. Bei der dritten Gründung in Colony ist aufgrund der Aussagen der Frauen deutlich, dass sie selbst sich die Frauengruppe wünschen und auf eine Unterstützung von außen warten (Mar) bzw. sie sich holen (Ch). Die Folgegründungen der ersten Frauengruppe haben immer weniger Kontakt zur christlichen CRDS. Die wurden bisher noch nicht bei CRDS registriert. Für Palliagaram ist festzustellen, dass keine Frauengruppe aus eigenem Antrieb aufgebaut wurde. Im Nachbardorf ist dies allerdings geschehen. Dort gibt es eine Frauengruppe, die sich selbst gegründet hat und sich bis zum Zeitpunkt der Forschung bei keiner NRO registriert hat.

4.1.1.4 Zusammenfassung

Die Initiative, die von christlicher Seite ausging, um Frauengruppen zu gründen, war notwendig für ein Entstehen der Frauengruppe überhaupt. Gerade weil der Impuls von christlicher Seite herrührte, waren die Christinnen in der ersten Frauengruppe verhältnismäßig stark vertreten. Die Religionszugehörigkeit war für eine Mitgliedschaft kein Hinderungsgrund. Der Kontakt, der von der Gebietskoordinatorin M zu den Christinnen bestand, führte die Frauen vor vier Jahren zusammen. Von dieser Frauengruppe aus entstanden weitere Frauengruppen, denen fast ausschließlich Hindus beitraten. Sie hatten sich an dem Vorbild der ersten Frauengruppe orientiert. Die später gegründeten Frauengruppen haben kaum mehr Kontakt mit der christlichen NRO CRDS. Für die letzten Neugründungen traten günstige Bedingungen, wie das staatliche Programm für Frauen, hinzu.

Auffallend ist jedoch, dass es für alle Gründungen eine außenstehende Person bzw. eine Begleitung braucht. Es lässt sich eine weitere Entwicklung feststellen: die Initiative der Frauen für die Gründung einer Gruppe nimmt zu.

4.1.2 Warum traten die Frauen der Gruppe bei?

Als es zur Gründung einer Frauengruppe in Palliagaram kam, wurde besonders mit zwei Themen geworben. Dem Herauskommen der Frauen aus ihren Häusern, also einem emanzipatorischen Gesichtspunkt, und dem Sparen, also einem finanziellen Gesichtspunkt. Letzteres hatte für die Frauen eine große Anziehungskraft. Dieser sehr wichtige Aspekt wird deshalb in einem eigenen Kapitel besprochen. Ein drittes Thema wird von den Frauen selbst angeführt: das Lernen. Nachdem zuvor der Vorgang der Gruppengründung behandelt wurde, sollen im Folgenden der Motivationsgrund für den Beitritt der Frauen und ihre Erfahrungen in der Frauengruppe genauer beleuchtet werden. Zunächst möchte

ich auf die persönlichen Motivationsgründe der Frauen eingehen, jedoch ohne sie in eine Wertigkeit zu den anderen Gründen stellen zu wollen.

4.1.2.1 Kollektive Handlungsweise

A, eine alleinerziehende Mutter, nennt als ersten Grund für ihre Teilnahme: "Forty people joined for women group so I also joined with them." (P111/ Z3)

A beschreibt, dass sie zur Frauengruppe ging, weil viele andere auch kamen. Sie war von M gerufen worden, jedoch liegt ihr Beweggrund eigentlich darin, dass vierzig andere Frauen sich beteiligten. Diesen Aspekt nenne ich kollektives Handeln. Es ist aufgrund meiner Beobachtung für das Verhalten in Palliagaram, vielleicht sogar für die ländliche südindische Gesellschaft, sehr typisch. Das Kollektivverhalten wiederholt sich bei den Arbeitsgängen. Eine Feldarbeit z.B. wird immer in der Gemeinschaft vieler ausgeführt, auch wenn der Lohn dann durch mehrere geteilt werden muss.¹²⁰ Außerdem geht man nicht alleine an einen fremden Ort, sondern immer in Begleitung. Gemeinsam zu handeln und nicht alleine oder individuell, ist eine charakteristische Verhaltensweise, die in der Aussage von A illustriert wird. In dieser Weise ist ihre Teilnahme an der Frauengruppe aufzufassen, als kollektives Handeln.

4.1.2.2 Kontaktmöglichkeit

L nennt einen davon variierenden Grund für ihren Beitritt: "If I did not join the women group I may relate only with my husband and children, but through the women group we have a chance of relating with forty village people." (P69/ Z13)

Für sie ist die Kontaktmöglichkeit mit anderen entscheidend. Kontakt haben mit anderen ist sehr eng mit der Beobachtung des Kollektivverhaltens verwandt. Sie betont als Beweggrund ihren Wunsch nach Kontakt mit anderen, d.h. es ist ein aktiver bewusster Schritt des Kollektivverhaltens. L ist es wichtig, sich eine Welt außerhalb der Familie zu eröffnen. Sie wollte nie innerhalb des Dorfes heiraten, wozu sie dann doch gezwungen war. Durch die Frauengruppe erfüllt sich für sie ein Teil ihres Wunsches, aus der engen Familienbande heraustreten zu können.

Von ihrer Persönlichkeit her sehr verschieden zu L spricht P dies in ähnlicher Weise aus:

P: "Before I was always stuck at home, doing my duties, but now I have the independence to move out on my own to my mother's house and mother-in-law's house." (P43/ Z30)

¹²⁰ Der Lohn in der indischen Landwirtschaft wird nach der Feldgröße und der Arbeitsart berechnet, nicht nach der Schnelligkeit und Anzahl der Arbeiterinnen.

Zuvor hatte P diesen Wunsch nicht, aber sie entdeckt die Möglichkeiten, häufiger in Kontakt mit ihr bekannten Menschen zu kommen, und schätzt sie. P legt ein sehr viel konservativeres Verhalten als L an den Tag, das bei ihr vermutlich mit ihrem Unwissen und der daraus resultierenden Unsicherheit zusammenhängt. Für sie erleichtert sich der Kontakt zu dem eigenen Familienkreis, wohingegen sich für L die Möglichkeit eröffnet, über den Verwandtschaftskreis hinaus sich mit vielen Frauen im Dorf zu treffen. An P's weiteren Aussagen, dass sie nur selten zu den Treffen kommt und sich dann in eine Ecke setzt, ist festzustellen, dass der Kontakt mit vierzig weiteren Frauen ihr nicht wichtig ist.

4.1.2.3 Austauschforum

A betont: "It was good to share the difficulties.... We get some relaxation from the group when we are together. When we gather there we feel free and forget the burden of mind. People who are alone for them it is the time to talk." (P111/ Z18 u. Z53)

A konkretisiert als positives Element der Frauengruppe ebenfalls die Kontaktmöglichkeit. Ihr geht es vorrangig darum, Probleme mitteilen zu können. Sie verspürt in der Gruppe eine andere Form der Gemeinschaft, die sie entlastet. Nur unter Frauen kann sie offen sprechen. Durch die Gruppengemeinschaft erfährt sie ein Gefühl der Erleichterung und sie kann ihre Alltagsorgen kurzzeitig vergessen. Sie bezieht dies speziell auf sich: "People who are alone", die ohne Mann und nähere Verwandtschaft im Dorf lebt.

Dennoch belegt auch R dies in ähnlicher Weise: "Während des Treffens kann ich alle Arbeit hinter mir lassen und mit den anderen sprechen. Sonst habe ich dazu keine Gelegenheit. In dieser Zeit vergesse ich meine Probleme." (P104/ Z44)¹²¹

Die Aussage von R belegt, dass die Aussagen von A nicht auf die Lebenssituation als alleinstehende Frau zu reduzieren sind. Es ist die soziale Rolle der Frau, die wenig Freiraum neben ihren täglichen Aufgaben zulässt. Die Frauengruppe wird von beiden Informantinnen als Forum gesehen, an dem sie aus ihrem Alltagsgeschehen heraustreten können und den Alltag für die Zeit des Treffens hinter sich lassen können.

Bei den drei zitierten Informantinnen (L, A, R) konnte ich jedoch beobachten, dass sie im Alltag immer wieder die Gelegenheit haben, mit anderen Frauen in Kontakt zu kommen, insbesondere während ihrer Arbeit. L arbeitet auf dem eigenen Feld mit anderen Frauen zusammen oder R kommt mit ihrer Ziegenherde bei L zu einem kurzen Gespräch vorbei. Auch A trifft bei ihrer Arbeit in der Vorschule die Mütter, die ihre Kinder bringen.

¹²¹ Die Protokolle sind z.T. in Englisch aber auch in Deutsch. Das hängt damit zusammen, dass ich teilweise selbst die Protokolle in den Computer eingab bzw. sie durch weitere Beobachtungen ergänzte. Vgl. 3.2.3.3 "Form der Protokolle".

Demnach bietet die Frauengruppe mehr als das einfache Zusammenkommen bzw. dieses wird anders erlebt. Der wesentliche Unterschied ist die Art der Zusammenkunft. Neben dem Sparen ist speziell vorgesehen, dass sich Frauen austauschen können. Es ist ein von Männern legitimes Forum, welches nur für Frauen besteht und zudem ein geschütztes Forum außerhalb des Alltags ist.

L sagt weiter: "Wenn wir andere treffen, sind wir glücklich." (P69/ Z13) Und S unterstreicht dies: "It was happy a moment because before it was different to come out of the house." (P97/ Z105)

L betont, warum sie sich gerne mit anderen Leuten trifft, sie stellt heraus, dass die Treffen mehr darstellen, als andere Alltagsgespräche. Neben ihren familiären Problemen, die hier eine untergeordnete Rolle spielen, kann sie sich relativ frei im Dorf bewegen. Damit deklariert sie die Frauengruppe als ein besonderes Forum, in dem sie ausdrücklich glücklich ist, weil sie andere treffen kann. Andere Frauen treffen zu können und zu dürfen, ist erst durch die Gruppe ermöglicht worden. Die Aussage verdichtet sich, wenn selbst S, die zugezogen ist und einer anderen Kaste angehört, und aufgrund dessen sich nur eingeschränkt im Dorf bewegen kann, anmerkt, dass es sie glücklich macht und durch die Frauengruppe sich ihre Bewegungsfreiheit und ihr Umgang mit anderen Frauen aus dem Dorf verändert hat. Durch die Gruppentreffen kam sie in Kontakt mit anderen Frauen und der Kastenunterschied war kein Hindernis mehr für diesen Kontakt.

4.1.2.4 "Go out"

Herauskommen aus dem Haus war einer der Punkte, mit dem für die Frauengruppe geworben wurde.

L berichtete: "In the church the priest was urging the people to have sangam saying that it is not good for the ladies to stay at home itself they should come out of the house and form a sangam for themselves." (P54/ Z23)

Für L ist dies ein wichtiger Grund, der Frauengruppe beizutreten, wie oben schon begründet wurde. L sagte weiter: "(I)...used to go to Chengalpattu, to buy vegetables, and after that to go for a film even after being married. Before I cannot do like that; other would talk bad of us. ..., even now also people used to talk bad of us." (P105/ Z155)

L bekam durch die Frauengruppe den Mut, nach Chengalpattu zu gehen und dort das Kino zu besuchen. Auf die Frage, was sie an der Frauengruppe schätzt, nennt sie dieses Herauskommen. Mit ihrem Beitritt in die Frauengruppe wird sie mutiger und nimmt auch einen schlechten Ruf für ihr Handeln in Kauf.

P: "...now I have the independence to move out on my own..." (P43/ Z31)

Durch die Teilnahme an der Frauengruppe sind nicht nur neue Kontakte möglich, es hat auch zur Folge, dass P sich im Dorf ungebundener und freier bewegen kann.

R: "In the CRDS we were also taught how to move and talk with the people and approach an officer." (P65/Z33)

N: "...how to move outside personally from sangam." (P29/Z27)

Und S: "That is a chance to know what happens in the outside world. When they go out for the meeting I came to know about that place. ... before it was different to come out of the house." (P97/Z106).

R und N sagen, sie hätten gelernt, wie man sich in Ämtern bewegt und verhält. Voraussetzung ist eben, dass die Frauen diese Orte aufsuchen und auch den Mut aufbringen, als Dalit zu einem Büro zu gehen und zu reden. Durch CRDS waren sie auf diese Begegnungen vorbereitet worden. Dafür müssen sich die Frauen außerhalb des Dorfes bewegen können, wissen, wie sie sich in der Fremde verhalten müssen und ihre Zielorte erreichen können. R und N, zwei starke Frauen, nennen die Frauengruppe als Ort, wo sie dies gelernt haben. Wieder ist Selbstbewusstsein gefordert, das offensichtlich bei Treffen der Frauengruppe und von CRDS gefördert wird.

Zuvor wurde gesagt, dass die Frauen eine Rollenfreiheit in der Frauengruppe erfahren durch das Ausgehen (wörtl. von "go out") innerhalb und außerhalb des Dorfes. Das Ausgehen außerhalb des Dorfes ist für viele Frauen sehr neu. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass einige Frauen aus der Gruppe sich vor diesen Gängen drücken. Es ist nicht alleine der Arbeitsaufwand. Es spielt auch die Angst vor dem Unbekannten mit. Eine Angst davor, wie man sich in der Fremde verhält und was man reden soll. Weil sie aber öffentliche Gebäude wie z.B. die Bank aufsuchen müssen, sind diese Gänge in der Frauengruppe vorgegeben. Wie R sagt, haben die Frauen diese Gänge durch CRDS gelernt. Dazu gehört ebenso mit dem Bus zu fahren, das Lesen der Busnummer, das Einsteigen und das Bezahlen des Fahrscheins, und alles, was damit zusammenhängt.¹²² Die Frauen waren es zuvor nicht gewohnt, sich in einer fremden Umgebung zu bewegen. Durch die Aktivitäten der Frauengruppen wurden ihre physischen Bewegungsmöglichkeiten durch Kenntnisse erweitert und durch Verpflichtungen erprobt.¹²³ Sie konnten ohne Befürchtungen am gesellschaftlichen Alltag teilnehmen.

¹²² R berichtet, wie sie dies dann ihrer Schwägerin beibrachte: "Whenever she is going out to any other place by bus she does not know to take bus fare so she used to take me that time."

¹²³ Zu diesem Ergebnis gelangt auch IFAD, vgl. www.IFAD.org.

4.1.2.5 Zusammenfassung

Die Aussagen der fünf zitierten Informantinnen machen deutlich, dass ihr Beitritt zum einen aus dem kollektiven Verhalten heraus geschah, zum anderen sahen sie eine neue Möglichkeit des Kontaktes mit anderen Dorfbewohnern. Eine Ausnahme bildet die Informantin N. Sie trat der Frauengruppe anstelle ihrer verstorbenen Schwester bei. N äußert sich nicht in persönlicher Weise zu ihren Motiven, sondern stellt sich als eine Art Wohltäterin dar, die von den anderen Frauen gerufen wurde.

Mit ihrem Beitritt erfahren die Frauen eine neue Art der Freiheit. Sie können unabhängig von ihrem Alltagshandeln mit anderen Frauen im Frauenforum reden. Dabei vergessen sie ihre Alltagslasten. Was diese fünf Informantinnen in der Frauengruppe neu erfahren, ist mit dem Begriff Rollenfreiheit zu belegen. Denn neben ihren Rollenaufgaben haben sie ein Forum, das ihnen Freiheiten gibt. Diese neue Freiheit wirkt sich bis in ihren Alltag hinein aus, denn sie können sich ungebundener von ihren Männern bewegen. Die gewünschte (L) bzw. erfahrene (P) neue Freiheit erzielte ein neues Selbstbewusstsein bei den Frauen. Ihre neue Stärke war an die Frauengruppe gekoppelt, von wo aus sie wiederum ihren Aktionsradius ausdehnten wie im Kapitel 4.3 "Alkoholgenuß im Dorf" deutlich wurde. Ob die Emanzipation der Frau auch bei naheliegenden Situationen wahrzunehmen ist, wird im Folgenden erörtert.

4.1.3 Lernerfahrungen der Frauen in der Gruppe

Es ist für die Dorffrauen nicht selbstverständlich, ihre Meinung vor anderen zu artikulieren und zu vertreten. Noch viel schwieriger ist es, sich vor Autoritäten, wie die Frauen sie in den Ämtern antreffen, zu äußern oder gar etwas zu erwidern. Reden können ist jedoch für die Frauen von großer Bedeutung, um ihre Rechte einfordern zu können, innerhalb und außerhalb des Dorfes.

4.1.3.1 Reden in der Frauengruppe

Einige Informantinnen benennen, dass sie das Reden erlernt haben. Diese Botschaft kommt nicht von CRDS und so ist es umso verwunderlicher, dass fünf der sechs Informantinnen dies anführen. Die Ausnahme bildet P, die von sich aus sagt, dass sie sich bei den Treffen still in die Ecke setzt. Dies bestätigt die Beobachtung während der Treffen.

Jede der fünf Informantinnen legt ihrer Aussage eine andere Nuance von Reden-lernen bei.

A: "People who are alone for them it is the time to talk." (P111/Z54)

Es ist für sie ein Ort, an dem sie reden kann. Sie hat es hier nicht erst gelernt, sondern nimmt das Forum als einen solchen Ort wahr. A muss dazu nicht den Mut aufbringen, aber

sie sieht wie L unten anführt, dass die Treffen zum Reden genutzt werden sollen. Ihr geht es eher um den Austausch ihrer persönlichen Probleme mit anderen Frauen und weniger um einen Meinungs austausch. Das Treffen bietet für sie einen eigenen Raum der Gesprächsmöglichkeit.

L: "Every body can talk, every body should talk, Ba, Su, N, An all would talk. All should talk, many people pay the savings and keep quiet." (P105/ Z145)

Reden können ist für L nichts Neues. Dies kann jeder. Sie kennt aber auch das Phänomen, dass einige still in der Ecke sitzen bleiben und sich nicht äußern (wie P). Ihre Aussage deutet darauf hin, dass Reden nicht erst gelernt werden muss, sondern dass die Frauen dazu den Mut hierzu aufbringen müssen. Sie sollen sich am Gespräch beteiligen und nicht ihre Ansichten verschweigen ("keep quiet").

S hingegen sagt: "I learned certain opinions. ... I learned to speak." (P97/ Z104)

S sagt explizit, dass sie das Reden gelernt hat. Sie verbindet es damit, dass ihr unterschiedliche Ansichten vermittelt wurden. Sie kann sich nun mitteilen, weil sie anderen Frauen zugehört hat, wie sie ihre Meinung äußern. Demnach heißt reden können für sie, ihre Meinung nach außen zu vertreten, und konkret zunächst vor der Gruppe. Und in der Tat braucht es dazu Mut, den L von den übrigen Frauen erwartet.

R: "Through the CRDS meeting I learned how to talk how to ask questions in the group..." (P73/ Z35)

R fällt es von ihrer Persönlichkeit her leichter, den Mut aufzubringen und vor anderen zu reden. Sie betont das WIE des Miteinander-Redens in der Gruppe. Das Miteinander-Sprechen in der Frauengruppe unterscheidet sich für sie von ihren Alltagsgesprächen. Ein zweiter Aspekt des Redens ist für sie das Fragen in der Gruppe. Beides gehört zusammen. Es geht R um ein Nachfragen und Anfragen von Sachverhalten. Das setzt einen Bewusstseinsprozess voraus. Denn R kann nur das Nachfragen, wovon ihr ein Sachverhalt bewusst ist und ihr Informationen gegeben wurde und sie Lücken durch Nachfragen schließen kann. Sie möchte also eine unklare Situation nicht mehr als gegeben hinnehmen.

N vertritt eine ähnliche Ansicht wie R: "I learnt how to talk and how to raise question ... " (P29/ Z27)

Beiden Informantinnen kommt es auf das WIE des Redens an. Darin haben sie etwas Neues gelernt.

4.1.3.2 Reden außerhalb der Frauengruppe

Drei Informantinnen, die die Frauengruppe nach außen vertreten, beschreiben auch das Sprechen außerhalb der Gruppe:

L: "We learned to answer if any question asked in the office." (P69/ Z24)

L ist es wichtig, auf die Fragen der Büroangestellten antworten zu können. Neben dem Selbstvertrauen setzt dies auch voraus, dass sie die Fragen versteht und entsprechend Antwort geben kann. Das hierfür geforderte Selbstvertrauen ist hervorzuheben, weil die Fähigkeit zu reden und zu antworten eine Qualifikation der höheren Kasten und der weißen Ausländer darstellt. Normalerweise suchen nur jene öffentliche Ämter auf und sprechen mit den Beamten.

Neben dem Aufsuchen einer Bank sind die Frauen zu der Behörde für ländliche Entwicklung gegangen, um dort ihre Rechte einzufordern. Die Frauen brauchen hierfür neben dem Mut auch das Wissen, was sie dort einfordern können. Darin liegt m.A.n. die Bedeutung des WIE, das R und N betonen.

R: "Through mother sangam we learned to ask our rights like water facility, electricity, road every thing..." (P104/ Z31) "In the CRDS we were also taught how to move and talk with the people and approach an officer." (P65/ Z33)

Für R beinhaltet es, ihre Rechte einfordern zu können. Bei verschiedenen Aktivitäten der Frauengruppe lernte sie, wie man bei den zuständigen Ämtern vorgeht und wie sie nach ihren Rechten fragen kann. So lernte sie nicht nur in der Gruppe zu fragen, sondern auch bei offiziellen Stellen. R ist eine sehr mutige und neugierige Person. In den Treffen redet sie gerne mit. Wenn man sie sonst auf der Straße trifft, begegnet man ihr gut gelaunt und offen für Gespräche. Allerdings hängt ihre Gesprächigkeit von der Umgebung ab. So redet sie gerne während ihrer Arbeit, dem Ziegenhüten, und in der Frauengruppe. Zurückhaltender gibt sie sich in ungewohnter Umgebung, wie dem Pfarrhaus, oder wenn ihr Mann dabei sitzt.

L bekräftigt: "We learned to answer if any question asked in the office." (P69/ Z24)

Jene Frauen, die von sich aus Mut und Offenheit mitbringen, sprechen davon, dass sie mit Beamten reden gelernt haben. Die weniger gebildeten und stilleren Frauen haben allenfalls im Gruppentreffen vom Vorgehen gehört, aber sich nicht daran beteiligt. Deswegen erinnern sie sich nicht daran, derartiges gelernt zu haben. Aber sie erinnern sich an die Dinge, die sie selbst getan haben: sparen und Kredit aufnehmen.

N: "From the women group I got the knowledge of getting loan." (P29/ Z25)

Um einen staatlichen Kredit, von den N hier spricht, zu erhalten, müssen zuvor verschiedene Angaben weitergeleitet werden. Dazu zählt ein gut geführtes Kassenbuch, Briefwechsel und Aufsuchen von Orten bis hin zum Bestechungsgeld.

Von N wurde eine weitere Form des Ausgehens genannt, die sie erst in der Frauengruppe gelernt hat. Frauen, die das Ausgehen außerhalb des Dorfes nannten, erwähnten es im Zusammenhang von Bürogingen und sonstigen Erledigungen. N sagte aber im Speziellen:

N: "I learnt how to talk and how to raise question how to move outside personally from sangam." (P29/ Z27)

Dadurch, dass N in der Gruppe zu reden und zu fragen lernte, hat sie den Mut, sich auch außerhalb des Dorfes zu bewegen. Sie nennt es in einem Satz. Vor ihrer Verheiratung hatte sie nicht die Courage, andere Orte alleine aufzusuchen. Erst in der Frauengruppe, die von ihr dies einforderte, begann sie auszugehen.

Ähnlich klingt dies nur bei L an, die von einer Rollenfreiheit sprach (durch die Frauengruppe ins Kino gehen vgl. P105/ Z155, Kapitel 4.1.2.4).

Die Frauen haben die Fähigkeit erworben, wie sie sich außerhalb des Dorfes, speziell bei Ämtern zweckmäßig verhalten können. Dies zeugt von einem starken Selbstvertrauen. Denn zuvor konnten Dalits kaum diese Ämter betreten. Es ist ein bemerkenswert hoher Reflexionsgrad erreicht, wenn die Frauen benennen können, was sie gelernt haben. Und es spricht für die tiefgreifende Veränderung im Leben der Frauen, dass sie sich daran erinnern und darüber berichten.

4.1.3.3 Zusammenfassung

Das Forum "Frauengruppe" bietet die Möglichkeit, sich artikulieren zu können. Dies ist eine der neuen Freiheiten für die Frauen, die sie im Alltag nicht vorfinden. Um vor der versammelten Gruppe zu sprechen, braucht es Mut und soziale Sicherheit. Für L ist das gegeben. Sie meint deshalb, jeder sollte sich in der Gruppe äußern. Sie selbst ist mutig und hat auch eine sichere Position in der dörflichen Sozialordnung. Dies trifft ebenfalls für R und N zu. R hat durch ihren Mann, der als Streitschlichter im Dorf angesehen ist, einen Rückhalt. Sie betont zudem, dass sie die Art und Weise des Redens und Fragens gelernt hat. Hierin wird sie von N unterstützt. Auch S fehlt es nicht an Mut, sich in der Frauengruppe zu äußern. Aber sie erfährt Missachtung dessen, was sie sagt. Sie lernte in der Frauengruppe, sich eine Meinung zu bilden und sie zu äußern.

4.2 Ein Zuverdienstprojekt

4.2.1 Die Herstellung von Alltagsgegenständen

Das erste gemeinsame Handeln der Frauengruppe neben dem Sparen bestand 1998 in der Herstellung von Seifen, Waschpulver und Taschen. Ein Jahr nach Bestehen der Frauengruppe lehrte die Gebietskoordinatorin M die Frauen, wie man Taschen flechten, Seife und Waschmittel herstellen kann. Von staatlicher Seite her gab das Dokra-Programm vor, kleine Zuverdienstprojekte in Frauengruppen aufzubauen, um Kleinkredite zu erhalten. Einige Zeit produzierten die Frauen diese Produkte und verkauften sie in den Dorfgeschäften bzw. unter sich. Als sie das Projekt schon wieder eingestellt hatten, sollten sie auf einer Ausstellung im Distrikt ihre Produkte vorstellen. Den Frauen gelang es, einen eigenen Stand bei der Ausstellung aufzubauen und erhielten daraufhin einen staatlichen Kredit¹²⁴. Zusammen mit dem Kredit und dem seit nun zwei Jahren angesparten Geld plante die Frauen, jedem Mitglied 1000 Rs für den Kauf einer Ziege zu leihen. In zehn Monatsraten sollten die Mitglieder das Geld zinslos in die Gruppenkasse zurückzahlen.

4.2.1.1 Woher stammt die Idee des Zuverdienstprojektes?

Während meiner Vorstudie im Jahr 2000 hatte ich erlebt, wie der Gebietskoordinator D eine Frauengruppe in einem anderen Dorf fragte, welchen Nebenerwerb sie sich vorstellen können. Er hatte die Absicht, ein Zuverdienstprojekt mit der Frauengruppe zu beginnen. Die Gruppenmitglieder berieten sich und machten Vorschläge, wie der Ein- und Verkauf von Saris oder das Gießen von Kerzen. In keiner der Aussagen der Informantinnen wird explizit die Urheberin der Idee des Zuverdienstprojektes benannt. Aber es werden Tendenzen sichtbar.

L: "M taught us how to weave wire bags and to make blue (neelam) also surf for washing clothes." (P54/ Z28)

L berichtet davon, dass M die Gruppe gelehrt hat, wie sie Taschen, Wäscheweißer und Waschmittel herstellen konnten. Sie sagt nicht, wer die Idee in die Frauengruppe eingebracht hat. Hingegen ist M in ihrer Aussage sehr wichtig, denn M ist die Lehrmeisterin. Sie gibt keine Begründung, warum die Frauen gerade diese Produkte herstellen, noch, wie es zu dieser Idee kam. Es liegt die Vermutung nahe, dass es keine Alternative dazu gab und dass M die Frauengruppe nicht nur lehrte, sondern auch die Idee selbst in die Frauengruppe eingebracht hat.

¹²⁴ Eine weitere Bedingung hierfür bestand darin, dass die Gruppe regelmäßig über einen längeren Zeitraum gespart hatte. Vgl. Kapitel 2.3.3 "Die Geschichte der Frauengruppe in Palliagaram".

A: *"M taught me. She spoke about small scale loan, basket weaving, blue, soap." (P111/Z59)*

A erzählt, dass sie M das Erlernete verdankt. A sagt auch, dass M ihr nicht nur die Herstellung dieser Produkte beibrachte, sondern zunächst von einem Kleinkredit sprach und in Anschluß daran von den Produkten. Es lässt sich daraus schließen, dass der Kleinkredit durch das Zuverdienstprojekt ermöglicht wird. Es zeigt sich, dass A die selbstgefertigten Produkten in Zusammenhang mit dem Kleinkredit sieht, denn "She [M] spoke about...". A sagt nicht, dass M es vorgeschlagen hat, aber da A zunächst den Kleinkredit anspricht und dann von der Herstellung einzelner Produkte, festigt sich diese Verstehensweise. In ihrer Rolle als Gebietskoordinatorin und Mitglied der Frauengruppe wäre es ein Teil von M's Begleitungsaufgabe, nämlich die Frauengruppe über die staatlichen Programme zu informieren.

P: *"We made soap powder and blue in the woman group and sold it in the village. Once the head of the group told us the proposal to sell soap, washing-powder and liquid detergent blue to respective companies. This is to be self-employed. We could earn money by selling these products. The women group authorities came by with this proposal, as it came from these companies themselves..." (P43/Z24)*

Dieser Aussage geht ein Satz voraus, in dem P schon von der Produktion berichtet. Bevor das Projekt startete, wurde dieser Vorschlag eingebracht, die Produkte an eine Firma zu verkaufen. Erstaunlich genau weiß P über den Hintergrund für die Herstellung von Produkten Bescheid. Sie, die von sich behauptet, nichts zu wissen! P stellt die Situation so dar, dass es einen Vorschlag gab, den M in die Gruppe eingebracht hatte. Vermutlich bestärkt der Vorschlag von außen die Frauen in ihrem Tun. Alle Mitglieder nahmen daran teil, besonders deswegen, weil man es ihnen gesagt hatte: "as they were told to do so". Hier kommt zum Ausdruck, was oben mit Kollektivverhalten benannt wurde. P berichtet nicht, ob über dieses Projekt abgestimmt wurde. Aber die Frauen folgten dem, was ihnen gesagt wurde. Deutlich benennt P die Person, von der diese Idee stammte: "the head of the women group". Damit meint sie M.¹²⁵ Die Aussage von P stellt die Situation so dar, dass M die Idee in die Gruppe einbrachte. Zugleich benennt sie aber einen zweiten Urheber. Das Leitungsteam der Frauengruppe, das mit einer Firma in Kontakt getreten ist. Andere Frauengruppen produzieren u.a. Seifen, die eine Firma weiter vertreibt. Sie werden

¹²⁵ M gehört der Gruppe an und ist zugleich die Gebietskoordinatorin. Die Gruppe hat einen Vorstand aus Präsidentin, Sekretärin und Kassenwart gewählt. M war zu dieser Zeit noch die Präsidentin der Gruppe.

außerdem z.B. bei überregionalen Frauentreffen verkauft. Solch ein Kontext scheint sich hinter der Aussage von P zu verbergen.

Die Aussagen der drei Frauen deuten darauf hin, dass M selbst die Idee in die Gruppe eingebracht und durchgeführt hatte. Wahrscheinlich im Rahmen des Dokra-Programmes¹²⁶, über das sie die Frauengruppe als Gebietskordinatorin informierte. Die Gründe dafür liegen darin, dass die Frauen nicht den Weitblick und die Information über staatliche Programme hat. Keine der Frauen spricht davon, dass dieser Vorschlag in der Gruppe oder bei einem Treffen besprochen wurde oder man sich dafür entschieden hat. Alternativen dazu gab es demnach keine. Es ist festzuhalten, dass die Idee, Produkte herzustellen, von außen an die Frauengruppe herangetragen wurde, wie auch schon die Idee der Gruppengründung selbst. Hier wird eine Unselbständigkeit der Frauengruppe, die "tut was man ihr sagt" erkennbar.

4.2.1.2 Wie wurde die Idee realisiert?

L: "We sold the products at An's and T's shop. The remaining the members themselves took, paying the cost for those products." (P54/ Z29)

L berichtet, dass sie die Produkte zum Verkauf im Dorf anboten.¹²⁷ Die "Reste" konnten die Mitglieder zum Selbstkostenpreis erstehen. In dieser Aussage wird ersichtlich, dass die Frauen die Idee aufgegriffen haben und das vordergründige Ziel in der Herstellung dieser Produkte lag. Die Produkte sollten verkauft und für den Eigenbedarf verwendet werden. Die Frauen können dadurch zum einen Ausgaben sparen und so ihre Haushaltskasse schonen, zum anderen können sie durch den Verkauf der Produkte zusätzlich Geld verdienen.

P: "We made soap powder and blue in the woman group and sold it in the village.... The women group authorities came by with this proposal, as it came from these companies themselves, so all the members participated in it, as we were told to do so." (P43/ Z25)

P stellt nüchtern fest, dass die Frauen die Idee aufgegriffen haben und die Produkte im Dorf verkauft wurden. Erneut wird deutlich, dass die Frauen nach Vorgabe handelten. Die emotionslose Reihenfolge, in der P von dem Umgang mit der Idee spricht, unterstützt ihre letzte Aussage. Für P ist es eine Selbstverständlichkeit, dass alle Frauen an der in die Gruppe eingebrachte Idee partizipieren. Die Darstellung eines kollektiven Verhaltens spiegelt sich in ihrem Verhalten. Sie, die sich zurückhält und Anweisungen von

¹²⁶ Es ist das staatliche Vorläuferprogramm des Mahalir Tittam-Programms.

¹²⁷ Die Besitzerinnen der beiden genannten Dorfläden sind ebenfalls Mitglieder der Frauengruppe. Es sind aber nicht die einzigen Läden im Dorf.

Autoritäten befolgt!¹²⁸ P gibt eine recht einfache und vereinheitlichende Darstellung davon, wie mit der Produktion umgegangen werden soll. In ihrer Aussage ist ein bei der Betrachtung der Gründungsgeschichte herausgestelltes Kollektivverhalten - auf Anforderungen von außen - sichtbar, das sich nicht in einer Gruppendynamik, sondern in einem gemeinsamen Handeln äußert.

P berichtet auch, dass dieses Zuverdienstprojekt in Zusammenarbeit mit einer Firma sich gestalten sollte. Sie stellt es so dar, dass die Frauen dadurch eine Anstellung erhalten und Geld verdienen könnten. Für P beinhaltet dieses Zuverdienstprojekt eine Arbeitsmöglichkeit und damit ein zusätzliches Einkommen. Zusätzlich Geld zu verdienen, ist sicherlich ein hoher Anreiz für die Frauen. Es ist aber wohl offensichtlich, dass nicht die ganze Gruppe, also vierzig Frauen, eine feste Anstellung erhalten können, sondern dass es für alle ein kleiner Zuverdienst sein wird, bei dem eventuell für die eine oder andere sich die Möglichkeit einer Festanstellung ergeben kann.

4.2.1.3 Was bedeutet das Zuverdienstprojekt für die Frauen?

Über die Bedeutung des Zuverdienstprojektes berichten nur zwei Informantinnen. Beide haben in der Gruppe eine schwache Stellung. A genöß eine Schulausbildung und leitet eine Vorschule im Nachbardorf.

A: "... through these ways also we can come up." (P111/Z5)

A sieht im Zuverdienstprojekt die Möglichkeit, ihre Situation zu verbessern. Dieser Aussage geht voraus, dass M sie die Produktherstellung lehrte. Die Vermutung liegt nahe, dass M die Frauen mit dem Zuverdienst für das Projekt warb. A ist dies in Erinnerung geblieben. Ein zusätzlicher Verdienst ist ihr sehr wichtig. Sie nimmt am Zuverdienstprojekt mit dem Interesse teil, aufgrund des verdienten Geldes mehr erreichen zu können.

P: "This is to be self-employed. We could earn money by selling these products." (P43/Z26)

P sieht in diesem Vorhaben eine Möglichkeit, Geld zu verdienen und sich selbst Arbeit zu verschaffen. Diese klaren Aussagen stehen konträr zu dem sonstigen Verhalten von P. Die Aussage klingt, als ob sie selbst diese schon häufig gehört hat. Es ist nicht deutlich, inwieweit P diese Aussage vertritt. Geld zu verdienen ist in ihrer Ehe die Aufgabe des Mannes. Sie hat zwei kleine Kinder und arbeitet (noch) nicht als Tagelöhnerin. Insofern

¹²⁸ Ihre Schwiegermutter sagte ihr, dass sie Mitglied in der Gruppe werden soll. Auf Anraten der Schwiegermutter unternimmt sie eine Wallfahrt. Sonst sitzt sie still bei den Treffen dabei.

hat auch sie die Hoffnung, dass mithilfe des Zuverdienstprojektes für sie mehr Geld zur Verfügung stehen wird. Dafür spricht, dass sie sich diese Worte merken konnte.

Für die vier anderen Informantinnen steht das Zuverdienstprojekt in Zusammenhang mit dem Kredit. Dieser wird zuerst oder im Anschluß an die Schilderung der Produkte erwähnt. Eine klare Absicht des Zuverdienstprojektes nennen sie nicht. Es fällt auf, dass gerade P und A, zwei Frauen, die eine Randposition in der Gruppe einnehmen, sich an die anfängliche Intention des Zuverdienstprojektes erinnern. Es zeigt, dass sie sich eine Verbesserung erhofft hatten. Sie sind aber nicht einflußreich genug, um die Gruppe zu einer effektiven Ausführung des Zuverdienstprojektes lenken zu können.

4.2.2 Wie nachhaltig ist das Zuverdienstprojekt?

Die Idee, Produkte in der Frauengruppe herzustellen, hatte zur Folge, dass die Frauen ihre Arbeiten ausstellen sollten, wodurch sie bei der Bank kreditwürdig wurden. Mit dem staatlichen Kredit investierten die Frauen erneut, indem sie Ziegen kauften.

4.2.2.1 Das Zuverdienstprojekt: ein Erfolg?

Die Zeit der Durchführung des Zuverdienstprojektes war nur von kurzer Dauer. Als die Ausstellung von Handarbeiten in Kancheepuram stattfand, hatten die Frauen ihre Produktion schon eingestellt. Sie waren nun aber im Dilemma, dass sie das Zuverdienstprojekt aufgeben hatten und keine selbst hergestellten Produkte vorzeigen konnten. N schildert, wie sie dieses Problem lösten.

N: "...we had an exhibition at Kancheepuram with all the hand made materials... . There they had many shops and many things. So we went to a shop and bought some things and kept them there for the exhibition." (P87/ Z29)

N berichtet von der Ausstellung über verschiedene Handarbeitsprodukte. Da die Frauen selbst nichts mehr herstellten, kauften sie einige Produkte in Läden und täuschten sie als 'selbst hergestellt' vor. Sie scheinen aber auch davon beeindruckt, was an den anderen Ständen gezeigt wurde. Die Ausstellung fand zwei Jahre nach Bestehen der Gruppe statt. N erzählt ihr Täuschungsmanöver nicht verschämt, sondern vielmehr mit Stolz, wie clever die Frauen dieses Problem gelöst hatte.

L: "The work was going on for some time due to the pressure from the bank for they were asking the result of the loan. They had to show them that the work was going on. When the harvest started we had to go for work. When the harvest increased these works were not continued." (P54/ Z35)

L erzählt, dass die Frauen auch nach der Ausstellung gezwungen waren, weiterhin die Produkte herzustellen, weil die Bank sie unter Druck setzte. Zur Erntezeit hörten sie aber damit auf, weil ihnen die Zeit fehlte. L zeigt auf, dass die Frauengruppe schon vor der Ausstellung keine Produkte mehr herstellte. Erst zum Zeitpunkt der Ausstellung griffen sie die Produktion wieder auf. Da sie aber aufgrund der Ausstellung ihrer Produkte einen Kredit gewährt bekommen hatten¹²⁹, mussten sie nun ihre Aktivität unter Beweis stellen.

L stellt die Herstellung der Produkte nicht positiv dar. Der Nutzen wird nicht erwähnt. Allein der Druck von der Bank lässt sie die Produktion wieder aufnehmen. Um die Bedingungen für den Kredit zu erfüllen, gehen die Frauen dieser Nebenbeschäftigung einige Monate noch nach. Aber nur so lange bis die alltägliche, traditionelle Arbeit sich vordrängt und dem Zuverdienstprojekt ein Ende setzt. So wie L die Situation darstellt, paßt sich das Zuverdienstprojekt nicht in den Alltagsrhythmus ein. Nun lässt sich fragen, ob das Zuverdienstprojekt nicht selbst eine Überfremdung für die Frauen war. Eingebracht von der Gebietskoordinatorin, von ihr organisiert und vermittelt, weil es die Politik ihrer NRO und des Staates ist und weil die Frauen dadurch einen Kredit erhalten können. Die Frauen griffen die Idee zumindest auf, probierten sie aus und nahmen den in Aussicht gestellten Kredit mit. Insofern ist die kurze Dauer nach einer nicht überzeugenden Probephase für die Frauen einsichtig.

Das Zuverdienstprojekt war sicherlich als langfristiges Projekt gedacht. Dies belegt die Aussage von P, dass man sogar mit einer Firma zusammenarbeiten wollte (vgl. vorhergehender Abschnitt P42/ Z25). Diese Zusammenarbeit scheint für die Frauen jedoch von geringer Relevanz zu sein. Der Anlass für die Aufnahme des Projektes kann finanzielle, organisatorische oder soziale Ursachen haben. Die Frauen erinnern sich daran, dass jemand sie lehrte sowie was sie gelernt haben. Doch immer wieder gewinnt man den Eindruck, dass das Projekt mehr wegen des speziellen staatlichen Kredites aufgenommen wurde und nicht um selbständig zu sein oder um neben der Landwirtschaft noch ein zweites Standbein zu haben. Dieser Beobachtung wird im Folgenden nachgegangen.

4.2.2.2 Die Möglichkeit eines Kredites für die Frauen

L: "Showing this after two years having saved 20 000 Rs we got 25 000 Rs from the government as loan." (P54/ Z32)

¹²⁹ Ein Kredit in Höhe von 25 000 Rs (ca. 1000 Euro) wurde ihnen gegeben. Davon musste die Gruppe 15 000 wieder zurückzahlen. Der Staat vergibt den Kredit in Zusammenarbeit mit der Bank, bei der die Gruppe ihr Sparbuch liegen hat.

L berichtet, dass sie bei der Ausstellung den Kredit deshalb erhalten haben, weil sie neben ihren Produkten auch zwei Jahre regelmäßiges Sparen aufweisen konnten (20 000 Rs). L sieht den Zusammenhang von zeitlichem Bestehen der Frauengruppe und Herstellen von Produkten, die zu dem Kredit führten. Dies ist ihre Antwort auf die Frage, weshalb das Zuverdienstprojekt eingestellt wurde. Die Antwort klingt, als wäre allein der Kredit das Ziel gewesen. Im weiteren Gespräch (P54/ Z35; s.o.) begründet L das Ende weiterhin mit der anfallenden Arbeit auf dem Feld, die keine zusätzliche Tätigkeit erlaubt.

R: "Wir gingen selbst zum Amt. Wir waren 32 Tn und erhielten 25 000 Rs von der Bank, ... M taught us how to weave baskets, surf and blue." (P65/ Z14)

R erzählt zuerst, dass sie den Kredit erhalten haben. Dafür gingen die Frauen selbst zum Amt. Erst dann erwähnt sie, dass M sie gelehrt hat, Produkte herzustellen. Für R besteht zwischen der Produktion und dem Kredit ein weiterer Zusammenhang, aber der Kredit ist wesentlicher. Die Herstellung von Alltagsprodukten erwähnt sie in einem Nachsatz.

A: "She [M] spoke about small scale loan, basket weaving, blue and soap." (P111/ Z59)

A sieht den Zusammenhang, wenn nicht sogar den Vorrang von Kleinkredit, denn für sie sprach M zunächst über den möglichen Kleinkredit und erst dann über die Produkte. Laut A brachte M selbst den Grund für die Herstellung von Produkten, nämlich der Kleinkredit, in die Frauengruppe ein.

N: "Earlier we had received loan from the BDO 25 000. Before this we had an exhibition at Kancheepuram with all the hand made materials. For this exhibition CRDS did not inform us but we came to know about it through the government office and attended the exhibition,..." (P87/ Z29)

N erzählt wie zuvor R von dem Kredit an erster Stelle. Für sie ist der Grund die Ausstellung. Damit ist für N nicht einmal mehr die Produktion von Bedeutung. Allerdings hat N die der Ausstellung vorausgehende Produktion kaum miterlebt, da sie erst später anstelle ihrer Schwester der Frauengruppe beigetreten ist. Sie ist es aber auch, die von ihrem Betrug bei der Ausstellung berichtet. Insofern erhielt die Frauengruppe einen Kredit, weil sie - durch eine Täuschung der Beamten - die Vorgaben erfüllen konnte. Ziel der Ausstellung ist der Kredit. Die Frauen sind durch die staatliche Stelle auf die Idee gekommen, an der Ausstellung teilzunehmen, so stellt es N dar.¹³⁰ Es liegt am Engagement

¹³⁰ Die Gebietskoordinatorin berichtet, dass sie die Liste der Gruppenmitglieder weitergegeben hat. Die Hauptorganisation wollte aber nicht, dass die Gruppe an der Ausstellung teilnahm. Insofern war die Gruppe nicht informiert. Registrierte Gruppen erhalten regelmäßig von den Ämtern Post, um so neben der NRO auch direktem Kontakt zu haben.

der Frauen, dass sie an der Ausstellung teilnehmen kann. Denn sie reagieren auf das Anschreiben der staatlichen Stelle und organisieren sich ihre "Ausstellungsprodukte".

4.2.2.3 Fortsetzung des Zuverdienstprojektes?

Der Erfolg, nämlich die Gewährung eines staatlichen Kredites, setzten die Frauen in den Kauf und die Aufzucht von Ziegen ein. Reguliert sich dadurch das aufgesetzte Zuverdienstprojekt, die von außen hereingetragene Idee, zu einem aus der Gruppe kommenden Handeln? Die Frauen hatten sich nicht aus freien Stücken für die Wiedereinsetzung des Kredites entschieden. Dies ist eine Vorgabe der Bank. Am Programm der Kreditvergabe teilgenommen zu haben, ist das Verdienst der Gebietskoordinatorin. Oben schilderte N, wie entschieden sie sich engagiert haben, an der Ausstellung teilnehmen zu können.

L: "Showing this after two years 20 000 Rs saved. We got 25 000 Rs from the government as loan. With that money we bought forty goats and all the members of the sangam got one. This loan we got after two years." (P54/ Z32)

L erzählt, dass die Mitglieder der Frauengruppe nach zwei Jahren insgesamt 20 000 Rs durch ihr monatliches Sparen auf ihrem Konto hatten. Hinzu kamen noch 25 000 Rs als Kredit vom Staat. Nun wollte und sollte die Frauen das Geld einsetzen. Sie bestimmten das Geld für den Kauf von Ziegen.¹³¹ L betont, dass der Kredit erst nach zwei Jahren vergeben wurde. Die gesparte Summe von 20 000 Rs klingt sehr abgerundet. Gleiches gilt für die Mitgliederzahl, da die geführten Gruppenbücher andere Zahlen aufweisen. R spricht im Vergleich zu L nur noch von 32 Mitgliedern (P87/ Z15; s.u.). Die monatliche Sparsumme der Frauengruppe variierte zudem aber in den zwei Jahren bis zur Kreditvergabe. Es ist nicht erklärlich, warum L diese Zahl so einprägsam war. Für diesen Kontext ist aber wichtig zu sehen, dass jedes Mitglied ihre eigene Ziege erhält. Damit trägt jede auch ihre eigene Verantwortung.

Die Gruppenmitglieder tendieren bei der Frage, wie die Verantwortung für dieses Zuverdienstprojekt verteilt werden soll, nicht zu einer kollektivistischen, sondern zu einer individualistischen Lösung. Die Ziegen werden im Dorf normalerweise in der Herde zur Weide geführt.¹³² R z.B. übernimmt solche Aufgaben. Auf dem Weidegang mit R stellten wir fest, dass sie die kranken Ziegen nicht erkannte und dementsprechend nicht zu handeln wußte. Hier wäre ein gemeinsames Handeln für die Gruppenmitglieder von Nutzen. Den

¹³¹ Tatsächlich erhielt jede Frau 1000 Rs und die meisten kauften sich mit dem Geld selbst eine Ziege.

¹³² Es stellt sich die Frage, wer für die Zucht eine weibliche und wer eine männliche Ziege kaufen wird. Dieses Problem scheint sich jedoch von selbst zu lösen durch die im Dorf schon vorhandenen Ziegen.

Frauen erscheint es jedoch besser, wenn jede für sich mit der Ziege Erfolg oder Misserfolg hat. So kann man niemanden für Unglück oder Krankheiten verantwortlich machen. Allerdings fehlt den einzelnen Frauen zumeist das Wissen im Umgang mit den Ziegen.

R: "Wir waren 32 Mitglieder und erhielten 25 000 von der Bank, den Rest nahmen wir aus dem Gesparten. Jeder bekam 1000 Rs. Ich kaufte eine Ziege, das gebar ein Junges und noch mal eines. ... We got 25 000 Rs as loan and all in the sangam women got 1000 Rs to get a goat." (P87/Z15 und 54)

R berichtet von dem Kredit der Bank, der nicht ausreichte, damit jede Frau 1000 Rs erhalten konnte. Deshalb ergänzten sie die Summe aus ihrem Gesparten. Im Nachsatz sagte sie, dass dieses Geld für den Ziegenkauf bestimmt war, wofür sie es auch einsetzte.

R stellt klar heraus, dass sich jede Frau selbst eine Ziege kaufen sollte. Es lag in ihrer eigenen Verantwortung. Während meiner Feldforschungszeit stellte sich heraus, dass eine handvoll Frauen das Geld auch für andere Zwecke verwendet haben, sei es für eine andere Form des Zuverdienstprojektes oder für notwendige Ausgaben. Dies unterstreicht die obige Interpretation, dass die Gruppenmitglieder zu individualistischem Handeln, im Sinne des Eigennutzes, tendieren. Der Kauf einer Ziege war von den Gruppenmitgliedern beschlossen worden, wie es die Kreditbedingungen verlangten. Aber die Umsetzung dieses Beschlusses lag bei jeder einzelnen Frau. Das nachfolgende Handeln ist den einzelnen Frauen überlassen. R berichtet auch von ihrem Erfolg in der Ziegenaufzucht. Ihre Mutterziege hatte schon zweimal geboren. Für R ist die Investition in die Ziege ein lohnendes Zuverdienstprojekt, denn die Neugeborenen kann sie z.B. verkaufen. Für die Gruppenmitglieder hatte dies keinerlei Bedeutung.

Es hat den Anschein, dass die Gruppenmitglieder zusammenhalten, um einen Kredit zu erhalten. Als Frauengruppe müssen sie auftreten, um den Bedingungen der Kreditvergabe zu entsprechen. Sobald sie ihr Ziel, den Kredit, erreicht haben, setzt sich die individualistische Orientierung durch. Gemeinsame Ziele bestehen nicht im gemeinsamen Zuverdienstprojekt, auch nicht in einer dauerhaften Kreditwürdigkeit, sondern in dem nahe liegendem Kredit. Dies erklärt, warum das Zuverdienstprojekt nicht von Dauer war. Offensichtlich bestimmt eine pragmatische Orientierung das Handeln der Gruppenmitglieder. Auch das Folgeprojekt, der Ziegenkauf, wird individuell von den Frauen durchgeführt. Gegenseitige Unterstützungen, um die finanzielle Situation zu verbessern, finden nicht statt.

P: "I took a goat loan of 1000 Rs from the government and bought a goat, but the goat got entangled in the rope, around it's neck and it died. Yet somehow I repaid the money;... I

paid 100 Rs to the women group within 10 months. That money is given to somebody else, it's a revolving fund.” (P43/Z35)

P äußert, dass sie einen Kredit für den Ziegenkauf aufnahm. Es war ein staatlicher Kredit. Die von ihr gekaufte Ziege erwürgte sich jedoch an ihrem eigenen Strick. P hatte aber den Kredit in monatlichen Raten von 100 Rs in die Gruppenkasse zurückgezahlt. Schließlich handelt es sich um einen rotierenden Kredit, auf den andere warteten.

In der Aussage von P wird deutlich, dass sie ihren Kredit als staatlichen Kredit versteht und auch, dass es kein Geschenk war.¹³³ Sie, als zurückhaltendes und stilles Gruppenmitglied, hatte die gleiche Summe wie die anderen erhalten. P hatte, wie es die Gruppenmitglieder beschlossen hatten, sich für dieses Geld eine Ziege gekauft. In ihrer Aussage wird deutlich, dass es ihr nicht leicht gefallen ist, den Kredit zurückzuzahlen, zumal ihre Ziege starb. Für sie ist der Kauf unrentabel gewesen, denn nun steht sie vor Schulden. Ihr scheint es jedoch wichtig zu sein, das Geld zurückzuzahlen, damit andere eine gleiche Chance haben. Diese Rücksichtnahme ist atypisch für die Frauen. In den Gruppentreffen wurde deutlich, dass mehrere Frauen im Rückstand mit ihren Zahlungen waren. Korrekte und regelmäßige Rückzahlungen wurden vor allen Gruppenmitgliedern gelobt.

4.2.3 Zusammenfassung

Die Aussagen der drei Informantinnen machen deutlich, dass die Frauen in der Herstellung von Waschprodukten und Taschen versuchten, Geld zu verdienen. Dies war für sie in jedem Fall ein Zuverdienstprojekt. Die Gebietskoordinatorin M, die der Frauengruppe vorstand, lehrte die Frauen, wie sie die Produkte herstellen können.

Durch die Produktion von Alltagsgegenständen und das regelmäßige Sparen hatten die Gruppenmitglieder die Bedingungen für einen staatlichen Kredit erfüllt. Ihr erstes Projekt, ein Zuverdienstprojekt durch Herstellung von Seifen und Taschen, hatten sie aufgegeben. Für die Frauen resultierte daraus der staatliche Kredit. Sie sehen den Zusammenhang zu ihrer vorherigen Tätigkeit. Einige Frauen sehen, dass dies eine Möglichkeit ist, ihr Einkommen zu verbessern. Doch die bessere Möglichkeit besteht im Erwerb eines staatlichen Kredites. Der daraus erfolgte Ziegenkauf, ist eine von der Gruppenaktivität getrennte Form des Zuverdienstprojektes. Getrennt insofern, als jede Frau für sich agiert. Die Frauen haben durch das Geld die Chance erhalten, sich selbständig zu machen. Der staatliche Kredit musste nämlich in ein Zuverdienstprojekt investiert werden. Deswegen

¹³³ Ein Teil diese Kredites musste nur an die Bank zurückgezahlt werden. 10 000 verblieben in der Gruppenkasse. In den Bankbüchern der einzelnen Frauen sind die Rückzahlungen festgehalten.

wagten sie, in die Ziegenzucht einzusteigen. Damit wurde aber kein neuer Grundstein gelegt. Das alte Projekt läuft nicht weiter und mit dem Kauf von Ziegen ist für jede Frau die Gruppenaktivität "Ziegenzucht" beendet bzw. jeder einzelnen selbst überlassen.

Auffallend ist, dass starke Persönlichkeiten wie R und N die Herstellung der Alltagsgegenstände nachgeordnet zu dem staatlichen Kredit nennen. Dies führt zu der Annahme, dass mit dem staatlichen Kredit sich die Ausrichtung der Frauengruppe veränderte. Statt der Frauengruppe und den gemeinsamen Treffen etc. steht nun das 'große Geld' im Vordergrund.

Die Frauen kamen aufgrund des Zuverdienstprojektes in Kontakt mit den zuständigen Ämtern, lernten, dass man auch diese täuschen kann, wenn man vorgibt, die Bedingungen zu erfüllen. Damit erhielten sie Geld. Sie sehen eine weitere Chance, nochmals einen Kredit zu erhalten, darin, dass sie das Geld zurückzahlen. Vielleicht ist dies der einzige Grund, warum die Frauen weiterhin als Gruppe agieren: Geld einsammeln und Kleinkredite vergeben.

4.3 Alkoholgenuß im Dorf

Zunächst sind einige einleitende Dinge zum Thema Alkohol in Indien und im Dorf Palliagaram anzumerken. Alkohol wie Bier, Wein und härtere Getränke werden in Indien in lizenzierten Spirituosenläden verkauft. Der für Palliagaram nächstgelegene Laden befindet sich auf dem National Highway N45, ca. 12 km entfernt. Je nach Bundesstaat wird Alkohol unterschiedlich besteuert. In Tamil Nadu kostet ein Bier (0,6 L) ca. 1,5-2 Euro, harte Getränke (1/4 L) kosten in etwa genauso viel. Neben diesen Läden gewinnen die Dorfbewohner Alkohol auch saisonal von der Palmyrapalme¹³⁴. In den Monaten von Januar bis März treibt die Palme Blüten. Vom abgeschnittenen Blütenzweig fangen die Dorfbewohner den Saft in Tontöpfen auf, die sie hoch oben an den Blütenzweig der Palme festgebunden haben. Während des Tages vergärt der Saft schnell und hat schon nachmittags einen hohen Alkoholanteil. Der am Morgen geerntete Saft ist noch wenig vergoren und wird als Heilmittel eingesetzt. Er schmeckt süßlich und erinnert an frisch gepreßten Apfelsaft. Der Saft wird Palmwein, Toddi oder Taddu genannt.¹³⁵ Die zum Gemeindegebiet gehörenden Bäume versteigert der Sarpanch jedes Jahr neu. Das von allen Auktionen eingenommene Geld wird zumeist für religiöse Feiern wie u.a. Tempelfeste verwendet. Eine dritte Art von Alkoholzubereitung besteht im illegal verkauften Alkohol. Dieser Alkohol wird auf die unterschiedlichste Weise hergestellt und ist z.T. gesundheitsschädlich. Von Unterhändlern, so auch aus Palliagaram, wird er fast überall verkauft. Man sagt, dass auch die Polizei aufgrund der Bestechungsgelder daran recht gut verdient.

In ganz Tamil Nadu ist der Alkoholkonsum ein großes Problem, besonders bei den niederen Kasten. Im Dorf traf ich täglich betrunkene Männer an. Bei manchen hatte ich sogar den Eindruck, dass sie 24 Stunden hindurch alkoholisiert sind. Einige Männer sind dann besonders aggressiv und beginnen, ihre Frauen und Kinder zu schlagen. Bei einem Hausbesuch kam die Tochter heulend aus dem Haus. Als wir mit dem Vater sprachen, sagte er, sie habe ihm nichts zu essen gekocht. Wie sich herausstellt, konnte sie nichts kochen, weil sie kein Geld für Gemüse und Reis hatte. Er erwiderte, dass er schließlich das Recht habe, das von ihm hart erarbeitete Geld auszugeben.

¹³⁴ Diese Palmengattung ist auch unter dem Namen Delebpalme bekannt.

¹³⁵ Unter Toddi ist er im Lexikon aufgeführt. Vgl. Herder-Verlag 1949.

4.3.1 Frauenberichte über den Alkoholkonsum der Männer

Das Alkoholproblem - so bestätigen Frauen und Männer aus Palliagaram - zerstört Familien. Ich habe nie Frauen in Palliagaram trinken sehen und auch nicht gehört, dass die Frauen im Dorf Alkohol konsumieren. In der Öffentlichkeit zu trinken, ist für Frauen ein Tabu, sowohl bei den höheren als auch bei den niederen Kasten. Insofern geht dieser Abschnitt allein von einem Alkoholkonsum der Männer aus. Ein etwaiger Konsum durch Frauen wird nicht in Betracht gezogen.

4.3.1.1 Die Frauen sind in Mitleidenschaft gezogen

L: "Whatever my father earns, he will spent in drinks. I had to educate my brother. ...After I got married her father stopped drinking, I struggled a lot to feed my parents before my marriage. ... Even though my father is a drunkard, he has never beaten her, however he will give us good meals. That time I did not realize that my father was a drunkard. But if he would not have drunken he could have educated his children. But he was only able to drink and eat and sleep. Today I think that my parents are ignorant." (P105/ Z11, 28 und 62)

Ihren Vater sah L als Kind und bis heute sehr positiv, denn er gab ihnen gutes Essen. Es zeigt sich, dass die materiellen Grundbedürfnisse, die Hauptsorge nach Essen, abgedeckt war. Dies überdeckte die Schattenseiten des Alkoholmissbrauchs. Außerdem hatte sie nie von ihm Gewalt erfahren, was sehr üblich für trinkende Väter ist. Dies führt wiederum dazu, dass L von ihrem Vater äußerst positiv sprechen kann. Im Gegensatz zum Vaterbild spricht sie von der Mutter an einer anderen Stelle eher negativ. Denn ihr musste sie ständig helfen, selbst erhielt sie von ihrer Mutter aber keine Unterstützung. Das zeigt, dass sie für die Situation der Mutter kein Verständnis aufbringt. Mehr erzählt L nicht über ihre Mutter. Dennoch lässt sich vermuten, dass die Mutter für den Unterhalt der Familie hart arbeiten musste, um Geld für die Lebensmittel zu haben.¹³⁶ Denn was der Vater verdiente, setzte er in Alkohol um. Durch den Alkoholkonsum des Vaters hatte die Familie zu wenig Geld, um die materiellen Bedürfnisse abdecken zu können. Deswegen musste auch L schon früh mithelfen und später dazu verdienen. Vor ihrer Ehe war L sogar hauptverantwortlich, dass ihre Eltern genug zu Essen hatten. Darin liegt ein Grund, warum für die Töchter der Familie kein Geld für die weitere Schulbildung übrig war.

S berichtet über den Alkoholkonsum ihres Mannes: "Even so much that we had no wheat to have a meal. That time I did stayed with him and did not go to my mother's house." (P97/ Z36)

¹³⁶ Die Erziehung der Kinder ist die Angelegenheit der Frau, bis hin zur höheren Schulbildung. Erst mit der Verheiratung übernimmt der Vater seinen Teil der Verantwortung für die Kinder.

Das Eheleben kann sich durch Alkohol sehr problematisch gestalten. Das Geld wird knapp, wodurch für die Familie ein materieller Notstand ausbricht. Für S bedeutete der Alkoholkonsum ihres Mannes, dass sie selbst kaum zu Essen hatte. In der Mangelernährung könnte der Grund liegen, dass ihre drei Kinder vor bzw. während der Geburt verstarben. Diese Zeit war für sie sehr hart, dennoch verließ sie ihren Mann nicht. Sie deutet an, dass sie diese Zeit mit ihm durchstand. Andere Frauen sind so sehr belastet, weil zudem die Gewalt in der Ehe zunimmt, so dass sie zu ihren Eltern zurückkehren.

Mb, N's Mann, sagt: "Die Familien werden zerstört. Sie können sich nicht richtig entwickeln, und die Einheit geht verloren worauf N ergänzt: "Es sind viele unter der Armutsgrenze und sie haben nur 20 Rs am Tag, sie denken, es hilft, wenn sie trinken." (P29a/Z20)

Mb glaubt, dass sich das Trinken für die Familien allgemein negativ auswirkt. Das Paar betont, dass zum einen Familien zerstört werden. Zum anderen merkt N an, dass sich die finanzielle Situation der Familie ohnehin durch den Alkoholgenuss verschlechtert. N stellt heraus, dass das Trinken der Männer sich vor allem auf die finanzielle Situation von Familien auswirkt. Bei den von Anfang an schlecht gestellten Familien verschärft sich das Problem. Hinzu tritt, dass die betrunkenen Männer zu Gewalt neigen, was Ma in seiner Aussage andeutet. Meine Beobachtung bestätigt dies, denn bei Anlässen, wie z.B. kein gekochtes Essen mangels Geld, beginnen betrunkene Männer, ihre Frauen und Kinder zu schlagen. Dies sind Gründe, warum eine Ehe zerbricht, eine Frau zu ihren Eltern zurückkehrt.¹³⁷ Obwohl Mb selbst den ganzen Tag über trinkt, wenn er im Dorf ist, kennt und benennt er die negativen Begleiterscheinungen des Alkoholkonsums. Dem Paar geht es finanziell gut, denn Mb hat - noch - eine feste Stelle als Busfahrer.¹³⁸

L und R sagen, dass ihre Männer nicht trinken. Sie betonen dies, weil Trinken für sie äußerst negativ ist. Betrunkene Männer bereiten zudem meist Schwierigkeiten. Größere Streitigkeiten im Dorf beruhen zumeist auf der Trunkenheit eines Mannes.¹³⁹ Dies hat ein schlechtes Ansehen im Dorf zur Folge. Besonders das Bild, das man von sich gibt, ist in der indischen Gesellschaft sehr entscheidend.

¹³⁷ Die Rückkehr einer verheirateten Frau zu ihren Eltern hat für sie eine noch schlechtere gesellschaftliche Stellung zur Folge. Eine Neuverheiratung ist so gut wie ausgeschlossen.

¹³⁸ Viele Männer haben durch die frühere NRO SAM einen Führerschein erworben und als Fahrer gearbeitet. Einige haben jedoch wegen des Trinkens ihre Arbeit verloren.

¹³⁹ Einmal fing ein Mann im Dorf Streit an, weil seine zuvor abgegebene Verantwortung für das Füllen des Wassertanks an jemand anderes weitergegeben wurde. R's Mann versuchte den Betrunkenen zu beruhigen und einen Dorfstreit zu vermeiden. Jeder missbilligte aber das Auftreten des Mannes, weil er betrunken war.

4.3.1.2 Alkohol verhindert eine gute Schulbildung

L: "But if he would not have drunken he could have educated his children. But he was only able to drink and eat and sleep. Today I think that her parents are ignorant." (P105/ Z 64)

L bezieht ihre geringe Schulbildung auf das fehlende Geld. Sie hatte jedoch große Pläne und wollte im Leben weiterkommen. In ihrer Aussage wird deutlich, dass sie dem Alkoholkonsum des Vaters die Schuld dafür gibt, nicht auf eine höhere Schule gegangen zu sein. Statt selbst die Schule besuchen zu dürfen, musste sie für die Ausbildung ihres Bruders Geld verdienen. Für L ist das besonders schmerzlich, weil sie gerne weiter zur Schule gegangen wäre. Die Ausbildung von Söhnen stand noch immer an erster Stelle. Die Schulbildung von Mädchen war aber im Dorf nicht mehr ganz ungewöhnlich, denn einige ihre Klassenkameradinnen konnten eine weiterführende Schule besuchen.¹⁴⁰ Wenn das Geld, von dem die Familie lebt, in Alkohol umgesetzt wird, so muss man sich zunächst um das tägliche Essen kümmern. Geld für die Schule bleibt kaum zurück. L achtet sehr darauf, dass ihr Mann nicht trinkt. Nur so kann sie gewährleisten, dass ihre Kinder, auch die Tochter, weiterhin eine höhere Schule besuchen können.

4.3.1.3 Bewusstwerdung des Alkoholproblems

L: " Heute denke ich, dass die Eltern ignorant sind.... Als ich für die Konventschwwestern arbeitete ... nahm ich nicht wahr, dass der Vater trank." (P105/ Z65)

L nahm lange nicht wahr, dass ihr Vater trank. Wann genau realisierte L diesen Zusammenhang? Damals, als sie für die Schulbildung ihres Bruders arbeiten musste, ist ihr der Zusammenhang noch nicht bewusst. Erst als sie selbst Geld mit verdienen und noch vor ihrer Ehe für den Unterhalt ihrer Eltern aufkommen musste, sieht sie zunächst den Grund für die schlechten Lebensbedingungen ihrer Familie im Alkoholkonsum ihres Vaters. Ihr Urteil über die Eltern spricht sie während des Gesprächs aus. "Heute" kann sie rückblickend die Eltern als ungebildet bezeichnen. Diesem "heute" geht wahrscheinlich ein längerer Prozess, der mit ihrer eigenen Verheiratung begann, voraus. Denn zuvor "nahm ich nicht wahr, dass...". Um den Alkoholkonsum ihres Mannes ist L schon vor der Aktion der Frauengruppe besorgt gewesen. Denn als Mutter erfährt sie selbst, dass ihr dann Geld für die Haushaltskasse fehlt. Vielleicht stellt sie die Verbindung von Schulbesuch und Alkohol speziell im letzten Jahr her, als ihre eigene Tochter Geld für die weiterführende Schule benötigt. Ihr wird der Zusammenhang allmählich deutlich. Gerade deswegen will

¹⁴⁰ Diese Klassenkameraden haben die Schule bis zur siebten, einige bis zur zehnten Klasse besucht und haben aufgrund dieser Ausbildung eine Anstellung als Vorschullehrerin im Dorf.

sie unbedingt verhindern, dass ihr Mann Geld für Alkohol ausgibt. Sie benötigt das Geld, um ihre Kinder zu erziehen.

An anderer Stelle sagt sie: "He has to spent money and may also get drinks for them. Better not to go. He also don't like to mingle. But drinking problem may arise." (P33/Z42)

L drückt hier deutlich ihre Sorge aus, dass ihr Mann unnötig Geld für Alkohol ausgeben muss, wenn er sich mit anderen Männern trifft. Zudem wird er eventuell selbst trinken und dies kann zu weiteren Problemen führen. L sind die Folgen des Alkoholkonsums ihres Mannes sehr bewusst. Sie verbindet das Trinken mit möglichen Problemen. Zunächst ist es das Geld, das an anderer Stelle fehlt. Dann tauchen aber noch weitere Schwierigkeiten auf, mit denen ein alkoholabhängiger Mann die Familie belasten könnte.

R: "In the CRDS they were taught how to destroy the arrac" (P65/Z31)

Einige Frauen haben ein Problembewusstsein entwickelt. Alkohol trinken ist im Dorf verpönt. Dieser Druck ist aber zu gering, als dass die Männer aufhören zu trinken. Ein Verbot konnte die Dorfgemeinschaft nicht aufstellen. CRDS informierte die Frauen über ihre Möglichkeiten, ein Verbot von Alkoholverkauf durchzusetzen. Damit schärfte die NRO das Bewusstsein der Frauen, das Trinken nicht weiterhin zu tolerieren. Wieder ist es CRDS, die eine entscheidende Aktion gegen den Alkohol einleitet.

Auch Mb bewertet das Trinken im obigen Zitat abschlägig. Ihm ist bewusst, dass Alkohol Familien zerstören kann, weil die Probleme zu groß werden. An dieser Stelle will ich betonen, dass die Gewalt gegen Frauen aufgrund des Alkoholmissbrauchs zunimmt. Im Dorf ist allgemein bekannt, dass sich der Alkoholkonsum nachteilig auf das Familienleben auswirkt. Denn auch R und L betonen, dass ihre Männer nicht trinken. Generell lässt sich sagen, dass übermäßiges Trinken von den Dorfbewohnerinnen abgelehnt wird.

4.3.1.4 Gründe für den Alkoholmissbrauch der Männer

S: "When he goes with others they used to drink but even her husband is not drinking they will charge for the drinks also. Then he started drinking, he drank so heavily that sometimes he laid down where he drunk. He was drinking severely for three years." (P97/Z33)

S begründet in dieser Aussage, wie ihr Mann zum Trinken gekommen ist. Zunächst wurde er durch andere dazu aufgefordert, bis er selbst anfang zu trinken und das in einem nicht unerheblichen Ausmaß. Sie erzählt, dass sie drei Kinder verloren hatte, weil er beim Einsetzen der Wehen nicht zu Hause war und ihr nicht helfen konnte. Das Paar hat nur einen Sohn. Erst nachdem sie drei Kinder verloren hat, stoppte er seinen Alkoholkonsum.

L: "Even I cannot leave her husband alone. Then friends may come and take him to drink. He has to spent money and may also get drinks for them. Better not to go. He also don't like to mingle. But drinking problem may arise." (P33/ Z35)

L befürchtet, dass ihr Mann mit dem Trinken anfangen könnte, wenn andere ihn dazu verleiten. Deswegen bleibt sie beständig in der Nähe ihres Mannes. Sie arbeitet mit ihm auf der Kokosnußplantage und lässt ihn nicht alleine. Sie sieht den Grund nicht bei ihrem Mann oder in seiner Schwäche, sondern bei fremden Personen. Sie ergreift ihre individuelle Vorkehrung, um die Gefahr Alkohol zu bannen. Indem sie die Versuchung ausschaltet, will sie die Probleme vermeiden. L betont mit Nachdruck die Folgen des Alkohols.

Beide Frauen (S und L) sehen den Grund für das Trinken in der Versuchung durch andere. Von sich aus würden ihre Männer nicht zu trinken anfangen. Damit sagen sie nichts Schlechtes über ihre Männer aus.

Es ist auffällig, dass sowohl L's Vater (s.o.) als auch S's Mann vor allem in den ersten Ehejahren bis die Kinder selbständig waren¹⁴¹, tranken. Die Frauen stellen dies fest, deuten es aber nicht explizit dahingehend, dass der Druck einer Ehe die Männer in jungen Jahren überfordert. Für sie besteht das Hauptproblem in der Versuchung durch andere.

Nur N gibt einen weiteren Grund an in P29a/ Z22 ("...es sind viele, die unter der Armutsgrenze leben und sie haben nur 20 Rs am Tag zur Verfügung. Sie denken es hilft, wenn sie trinken.")

Sie deutet den Alkoholkonsum der Männer als eine Verdrängung von Problemen.

Es hat sich ein Bewusstsein aufgrund der eigenen Erfahrung über die negativen Auswirkungen des Trinkens im Dorf entwickelt. Die Frauen befürchten, dass die Männer von anderen zum Trinken verleitet werden.

4.3.2 Die Auflehnung der Frauen und ihre Bedeutung

Den Aussagen der Frauen ist ein genauer Hergang, wie sie gegen den Alkoholverkauf im Dorf vorgingen, nicht detailliert zu entnehmen. Aber CRDS spielte dabei eine entscheidende Rolle. Dort wurden die Frauen über die Illegalität des Alkoholverkaufs informiert. Man machte ihnen Vorschläge, wie sie den Verkauf verhindern könnten und verwies sie auf die zuständigen Stellen, die ihnen Hilfe und Unterstützung geben mussten, nämlich die Polizei. CRDS war an der späteren Aktion nicht weiter beteiligt.

¹⁴¹ Der Sohn von S arbeitet bei einer Firma und trägt zum Familieneinkommen bei. L sagte, dass ihr Vater bis zu ihrer Hochzeit trank. Sie wurde als letzte ihrer Geschwister verheiratet.

Das Vorgehen der Frauen war eine Nacht- und Nebelaktion und von daher überraschend für die Verkäufer. D.h., sie haben den Sarpanch oder das Panchayat nicht zuvor um Hilfe gebeten. Zunächst zerschlugen sie die Töpfe an den Palmyrapalmen und in den Verkaufsständen der Händler. In der gleichen Nacht gingen sie zur Polizei und holten sich dort Unterstützung. Der Sarpanch und viele Männer im Dorf waren sehr aufgebracht über den Alleingang der Frauen. Doch die Frauen hielten dem von da an herrschenden Druck stand. Es wurde schriftlich mitgeteilt, dass von nun an im Dorf kein Alkohol mehr verkauft wird, auch kein Toddi. Den Aussagen der Frauen ist nicht zu entnehmen, wer an dem Zerschlagen der Alkoholtöpfe beteiligt war und wer mit zur Polizeistation gegangen ist. Nicht alle Frauen haben nach Aussage der Informantinnen die Polizeistation aufgesucht. In den folgenden Jahren wurde die Frauengruppe immer wieder um ihre Erlaubnis gefragt. Im dritten Jahr (2001) stimmten sie dem Verkauf von Toddi zu, denn dieser wird nur in der Saison (Jan. – März) verkauft.

4.3.2.1 Gemeinsames Vorgehen gegen den Alkoholverkauf im Dorf

R sagt: "but when we tried to stop the arrac the men told why should this ladies do all these things and create problems. But the police helped us in this matter." und in einem anderen Gespräch (P65/ Z31) "About the arrac, the village men said you women how dare are you to stop the arrac, my husband will not say anything about this. He is not drinking. He encouraged me saying that it is good for the village and asked to give application to the police." (P73/ Z23)

Der Sarpanch hält das Vorgehen der Frauen für anmaßend, so berichtet R. Denn die Frauen übertreten ihre Zuständigkeiten. Es gehört nicht zur Rolle und dem Recht der Frauen, im Dorf Alkohol zu verbieten. Obwohl im Panchayat auch Frauen als Rätinnen vertreten waren, obliegt es den Männern, über Angelegenheiten im Dorf zu entscheiden.¹⁴² Dass sich die Frauen gegen den Verkauf von Alkohol einsetzten, ärgert den Sarpanch. Aber die Frauen erhielten Unterstützung von der Polizei. Dieser Autorität muss sich auch ein Sarpanch beugen. R erzählt über ihre Errungenschaft mithilfe der Polizei. Die Frauengruppe erhielt ihr Recht und das lässt sie die Schwierigkeiten im Dorf durchstehen, die ihnen die Männer bereiten. Obwohl R nicht vom Alkoholmissbrauch durch ihren Mann betroffen waren, ging sie gemeinsam mit der Frauengruppe gegen den Verkauf vor. Im Gegenteil, sie erfährt sogar Ermutigung und Rat. Diese Haltung ihres Mannes kann sie in ihrem Vorgehen gegen den Alkoholverkauf nur bestärken.

¹⁴² Nach der traditionellen Aufgabenteilung sind Männer für die Politik und die Wirtschaft, die Frauen für die Familie zuständig.

Dies bestätigt, dass durch CRDS eine Vorarbeit geleistet wurde, die die Frauen überzeugte und zusammen schweißte. Denn es ist nicht leicht, sich gegen den eigenen Mann zu widersetzen.

A: "I joined for ... the arrac problem but I did not go to the police station. I only went to break the earthen pots." (P111/Z45)

A berichtet, wie sie an der Aktion teilgenommen hat. Sie ging mit, die Tontöpfe zu zerschlagen. Allerdings scheute sie sich, die Polizeistation aufzusuchen. Hat die Polizeistation noch den angsteinflößenden Charakter für A? Ein Weg zur Polizeistation heißt auch, das Dorf zu verlassen. Aber dies ist für A, die eine Arbeit in einem anderen Dorf hat, nichts Ungewöhnliches. Nicht alle Frauen der Gruppe gingen zur Polizei mit, wohl aber agieren sie gemeinsam bei ihrer nächtlichen Aktion gegen den Alkoholverkauf. A ist nicht vom Alkoholproblem betroffen, denn ihr Mann hatte sie verlassen. Dennoch engagiert sie sich bei dem Gruppenvorhaben und schließt sich nicht aus, obwohl sie keinen persönlichen Vorteil davon hat.

N: "Men say that we loose our dignity. Actually it is not true." (P29/Z21)

Auch N thematisiert die Gegenreaktion der Männer. Die Frauen hätten ihre Würde durch das unangemessene Verhalten verloren. Aber sie hält dies nicht für korrekt. N weiß auf die Reaktion der Männer zu reagieren. Sie widerspricht deren Aussagen. Die von den Männern geäußerten Vorwürfe treffen sie nicht.

Die Frauengruppe hat von dieser Aktion keine finanziellen Vorteile, sondern eher Nachteile. Denn nun muss jedes Haus auf andere Weise Geld für das Tempelfest zusammentragen.¹⁴³

Zuvor litten einzelne Frauen unter dem Alkoholproblem. Sie erfuhren Gewalt von ihren Männern oder hatten mit einer sehr schlechten finanziellen Lage zu kämpfen. Der Umgang mit dem Alkoholmissbrauch ihrer Ehemänner war bis zu dieser Aktion jeder einzelnen Frau selbst überlassen. Zum ersten Mal traten die Frauen als Gruppe gegen die sonst von Männern bestimmte Dorfgemeinschaft auf. Die Frauen kämpften gemeinsam gegen den Alkoholverkauf im Dorf unabhängig davon, ob ihr Mann trank oder nicht. Dies unterstreicht die in Kapitel 4.1.1 "Die Gründung von Frauengruppen im Dorf" gezogene These, dass die einzelne Frau durch die Gruppe gestärkt wurde.

¹⁴³ Tatsächlich wurde in den letzten Jahren kaum mehr ein größeres Tempelfest gefeiert. Das Geld verschwand meist. Auch für das christliche Patronatsfest wurde kein Anteil ausgezahlt.

4.3.2.2 Entschlossenheit und Zerreißprobe für die Frauen

L: "Since the mother sangam stopped the arrac shop, the people did not auction the tamarind tree also the mother sangam people went and asked them why they did not auction the tree, they told since the arrac money is stopped the tamarind auction money is less, so we did not auction that, but the mother sangam told with that amount we can collect some money from all the houses, does that god ask money only through the arrac." (P105/ Z139) Und "In the beginning when we went to the station to complain about the arrac, the village was at fight with the women group." (P69/ Z26)

L berichtet, dass die Zeit während ihres "Aufstandes" nicht leicht war, denn man machte sie verantwortlich für die fehlenden Einnahmen aus der Versteigerung der zum Dorfbesitz gehörenden Palmyrapalmen, als auch des weiteren Dorfbesitzes. Die Reaktion der Männer bzw. vom Sarpanch ausgehend ist als sehr heftig zu bezeichnen. L spricht sogar vom Kampf gegen die Frauengruppe. In dieser Aussage klingt an, dass die Frauen nicht nur dem Druck aus dem Dorf standgehalten haben, sondern ihm sogar begegnet sind. Denn auf die Vorwürfe widerlegten sie und reagierten zudem mit Gegenvorschlägen, wie das fehlende Geld aufzubringen sei. Die gewachsene Stärke der Frauengruppe und ihrer Mitglieder kommt eklatant zum Ausdruck. Es zeigt sich an der Aktion und Reaktion der Frauen, mit welcher Entschiedenheit sich für L die Frauengruppe gegen den Alkohol einsetzt. Der Kampf gegen den Alkohol ist keine von außen aufgestülpte Aktion, wie dies eventuell bei anderen Vorhaben der Frauengruppe erscheinen mag.¹⁴⁴

N: "Many people talk ill of us. But my husband encourages me to do this, telling me to talk this way teaching me the way to go. ... They think that we are the one to spoil the income and they could not drink because of the women." Und "wir gingen und haben alle Destillieren zerstört. Dann gingen wir zur Polizei. Die Frauen haben sogar den Besen in die Hand genommen und gekämpft." (P29/ Z20)

N berichtet, dass über die Frauen im Dorf sehr schlecht gesprochen wurde. Der Grund lag für sie im Alkoholverbot und im fehlenden Einkommen. Sie machten sehr deutlich, dass es ihnen Ernst in dieser Angelegenheit war. Sie schlangen die Besen, was ein extremer Ausdruck ihrer Erregung ist. N's Aussage legt offen, dass die Frauen im Dorf einen mächtigen Aufruhr angezettelt hatten. Sie haben konsequent alle Destillieren zerstört, gingen danach zur Polizei und als dies immer noch nicht deutlich genug war, griffen sie zu symbolischen Handlungen wie dem Besen zurück, um ihrer Entschlossenheit auszudrücken.

¹⁴⁴ Wie z.B. der Herstellung von Alltagsgegenständen, vgl. Kapitel 4.2.1 "Die Herstellung von Alltagsgegenständen".

Dieser Druck schlug auf die eigene Familie zurück. N und R berichten, dass sie von ihren Männern Unterstützung erhielten, obwohl N's Mann sehr viel trinkt und L Angst hat, ihr Mann könnte damit anfangen. Ihre Ehemänner standen der Aktion jedoch sehr positiv gegenüber. So konnten ihre Frauen dem Druck seitens des Dorfes besser standhalten. Mancher Ehemann aber verbot aufgrund des Druckes die weitere Teilnahme seiner Frau an der Frauengruppe. Die Größe der Frauengruppe schmolz von 42 auf heute 35 Teilnehmerinnen.

A: "During the arrac problem men said bad words." Und "I joined ...the arrac problem but I did not go to the police station. I only went to break earthen pots. ...There is no to control over these women with the alcohol problem. Though I am staying alone there was no problem." (P111/Z47)

A berichtet, dass den Frauen im Dorf Schimpfwörter nachgerufen wurde. Für A, die Alleinerziehende ist, stellte der Druck aus dem Dorf kein Problem dar. Da sie kaum verwandtschaftliche Beziehungen im Dorf hat, wirkt sich die Gegenreaktion für sie kaum auf ihr Leben aus. A hatte mehr Bedenken gegen die Polizeistation. Dorthin geht sie nicht mit. Sie nahm deshalb nur an der Aktion innerhalb des Dorfes teil, dem Zerschlagen der Gertöpfe. Sie beschreibt die Handlung der Frauen als unaufhaltsam ("no control"). A zeigt deutlich, dass die Frauen sich nichts mehr sagen ließen, sondern für das Verbot von Alkohol in ihrem Dorf kämpften. Diese Entschlossenheit trug sicherlich dazu bei, dass sie sich im Dorf auch durchsetzen konnten.

4.3.2.3 Die große Errungenschaft der Frauen

L: "The change of arrac shop was a big achievement of the mother sangam. If they have shops here they [men] will be tempted to drink always but if it is outside the village they will feel reluctant to drink...the village people requested only for toddy shop which is only for three months. So they gave it in written that if you allow the toddy, we assure you not to have any arrac shop otherwise you can break the vessels. The mother sangam got it written. Since three month they allowed it. Last year they didn't." (P105/Z136)

Für L war der Erfolg ihrer Aktion eine große Errungenschaft. Gerade, weil die Versuchung für die Männer, Alkohol zu trinken, viel geringer wurde. Sie berichtet auch, dass sie die Herstellung von Palmwein für die Saison von drei Monaten freigegeben haben.

R erzählt über die Aktion und sagt dann "Since that they don't have arrac here any more." (P73/Z27)

N spricht von einer Veränderung für das Dorf: "Change in the village. Everyone is worried about the prohibition of palm alcohol. They want the ladies to agree for the sale of it. But I

told if we allow them so well palm then they will ask for the alcohol. They need not want to gain money out of this." (P29/ Z17)

Das offizielle Verbot von Palmwein und Arrak, schriftlich bestätigt von der Polizei, zu erhalten, war für die Frauen eine große Errungenschaft. Auch wenn in den umliegenden Dörfern weiterhin Alkohol verkauft wurde, so sahen sie die Versuchung nicht mehr so bedrohlich nahe wie zuvor. Wenn die Männer trotzdem tranken, so minderte sich ihr Rausch auf dem Nachhauseweg und die Gewalt gegen die Frauen reduziert sich. Insgesamt bestehen für die Frauen verbesserte Lebensbedingungen.

Drei Jahre lang profitierten die Frauen von ihrer Aktion. Die Männer fragten an, ob sie nicht doch ihre Erlaubnis zum Zapfen geben könnten. Doch sie bestanden auf dem Verbot. Die Anfragen durch die Männer des eigenen Dorfes hatten sicherlich eine enorme Wirkung auf die Frauengruppe. Sie als Frauengruppe hatten nun das Sagen! Mit Stolz und gesteigertem Bewusstsein für ihre Position sagen sie, dass sie von den Männern zu wichtigen Angelegenheiten gerufen werden. Erst nach drei Jahren gaben die Frauen der Bitte nach, dass nur zur Saison der Palmwein gezapft werden darf. In der Frauengruppe entbrannte darüber ein Streit, weil man eben doch eine Aufweichung des konsequenten Verbotes sah. N berichtete noch von einer Ablehnung der Bitte, während L schon von der Zulassung für Palmwein in der Saison weiß.

4.3.2.4 Die Frauen erfahren ihre Macht als Gruppe

L: "The men will call the women for every important case from now onward." (P105/ Z138)

N: "Everyone is worried about the prohibition of palm alcohol. They want the ladies to agree for the sale of it." (P29/ Z17)

R: "But police helped us in this matter." (P65/ Z32)

Die Frauen hatten gezeigt, dass sie im Dorf mitreden können. Ihr Vorgehen hatte einen tief greifenden Eindruck bei den Männern hinterlassen. Die Frauen hatten erreicht, dass nicht nur der illegal gebrauchte Alkohol im Dorf nicht mehr verkauft, sondern auch der traditionelle Palmwein zur Saison (Jan. - März) nicht mehr gezapft werden durfte. Letzteres wird von den männlichen Dorfbewohnern nicht recht akzeptiert und so fragen sie die Frauengruppe immer wieder erneut um deren Zustimmung. Die Entscheidung über das Zapfen von Palmwein obliegt nun der Frauengruppe. Vielleicht ist es das erste Mal, dass die Frauen im Dorf solch eine bestimmende Rolle einnehmen.

N berichtet, dass das Zapfen von Palmwein noch immer ein umstrittenes Thema im Dorf war, denn die Palmyra wurden zum Zapfen versteigert und war ein Einkommen für das

Dorf. Man musste nun aber die Frauengruppe anfragen, ob diese zustimmt. Die Frauengruppe hatte sich diese Position erkämpft, weil sie ihre Ziele mithilfe der Polizei erreicht haben. Ihr Erfolg fußte darauf, dass sie sich Recht durch eine höhere Autorität verschafft hatten, die auch von den Männern und dem Panchayat akzeptiert werden muss. Das Resultat war, dass sie ein offizielles Schriftstück der Polizei über das Verbot von Alkohol in ihrem Dorf besaßen.

4.3.3 Zusammenfassung

Das Verbot des Alkoholverkaufs für Palliagaram wirkte sich einerseits auf das Dorfeinkommen aus. Die Ernte der Palmyrapalme konnte nicht mehr versteigert werden. Andererseits haben viele Frauen vom Geld kaum etwas für ihre Dorffeste gesehen. Es wurde unter der Hand einbehalten. Der Druck ging weniger vom Verlust aus, als vielmehr davon, dass sich die Frauen über die Männer hinweggesetzt haben. Herauszustellen ist, dass einige Frauen von ihren Männern Unterstützung erhielten, weil sie gleichermaßen den Alkoholkonsum als Gefährdung für Familien innerhalb des Dorfes sahen. Es waren aber die Frauen, die sich gegen die vorherrschende Situation auflehnten und sich für eine Veränderung einsetzten, was eigentlich die Aufgabe des Dorfrates gewesen wäre. Man kann in diesem Zusammenhang von Gender-Agency (Anwartschaft durch Frauen) sprechen.¹⁴⁵

Die Frauen und Kinder leiden am stärksten, wenn der Familienvater anfängt zu trinken. Neben Gewalttätigkeiten gestaltet sich die Lebenssituation der Familien durch das fehlende, vertrunkene Geld sehr schwierig. Obwohl das gesellschaftliche Ansehen der Männer durch das Trinken fällt, erliegen sehr viele dem Alkoholmissbrauch und verlieren dabei nicht selten ihre Arbeitsstelle. Die negativen Erscheinungen des Trinkens, wenn auch weniger die Ursachen, sind den Dorfbewohnern bewusst. Jedoch wurde bisher nichts dagegen unternommen. Der ökonomische Reingewinn verhinderte jegliche Gegenmaßnahme. Die Frauen der Gruppe wurden erst aktiv, als sie von der NRO über ihre Rechte informiert wurden und eine Anleitung für Aktionen gegen den Alkohol erhielten. CRDS hatte das Bewusstsein der Frauen geschärft. Der ausschlaggebende Impuls kam wieder von CRDS. Wie zuvor die Gründung der Frauengruppe von der NRO ausging, gab CRDS auch hier die Initialzündung.

¹⁴⁵ Gender-Agency zeigt sich im Verhalten der Frauen an anderen Beispielen, die nicht mit in die Auswertung einbezogen wurden. Die Frauen setzten sich z.B. für den Bau eines Wassertanks im Dorf ein oder verlangten ihren Pongal-Sari. Beides wären Angelegenheiten des Panchayats gewesen.

Von staatlicher Seite ist der Verkauf, außer in Spirituosengeschäften, verboten. Aber weder die Polizei noch der Dorfrat kümmerten sich darum. Die Polizei profitiert aufgrund von Schmiergeldern und das Panchayat hat durch die Versteigerung der Palmyrapalme ein zusätzliches Einkommen. So übernahm die Frauengruppe eine Anwartschaft (gender-agency) für Recht und Ordnung im Dorf. In diesem Zusammenhang wurde den Frauen der Umgang mit Behörden, in diesem Fall der Polizei, vertraut. Sie wagten, von offizieller Seite sich Hilfe zu holen.¹⁴⁶

Durch den erfolgreichen Ausgang ihres Aufstandes und dem tatsächlichen Verbot von Alkohol für die nächsten Jahre, bestätigt sich für die Frauengruppe ihre Rechtslage. Sie erhalten als Dalitfrauen vom offiziellen Rechtsvertreter, der Polizei, Unterstützung und erleben, dass sie ihre Anliegen im Dorf durchsetzen können. Diese Tatsachen stärken das Selbstbewusstsein der Frauen, die sich besonders engagiert haben. Aber auch die Mitläuferinnen erfahren, dass sie als Frauengruppe sich gegen die Männer durchsetzen können und zu ihrem Recht gelangen.

¹⁴⁶ Von den Frauen angefragt, konnte die Polizei sich nicht mehr drücken und musste für Ordnung sorgen, zumal die nächst höhere Behörde eingeschaltet war.

4.4 Sparen und Kreditaufnahme in der Frauengruppe

Das Thema dieses Kapitels stellt für die Frauengruppe einen Dreh- und Angelpunkt dar. Aus diesem Grund plazierte die vorliegende Arbeit dieses Thema betont mittig. Die Frauen gehören zu der ärmsten Bevölkerungsgruppe Indiens und natürlicherweise ist deren finanzielle Situation ein existentielles Thema. Das Geld bestimmt, inwiefern die Frauen ihre Grundbedürfnisse wie Nahrung, Kleidung, Bildung und Wohnung, decken können. Erstens soll die Sparaktivität der Frauengruppe als Motiv für einen Gruppenbeitritt untersucht werden. Zweitens wird der Sinngehalt des Sparens an sich in den Aussagen der Frauen analysiert. Im dritten Punkt richtet sich der Blick auf die Bedeutung des Kredites und die Schwierigkeiten in der Führung der Finanzen, sprich der Buchführung.

4.4.1 Sparen und Kredite - ein nachgeordnetes Gründungsmotiv?¹⁴⁶

Die Gruppengründung wurde von zwei äußeren Faktoren bestimmt. Zum einen war CRDS dem New Trust-Programm von TASOSS verpflichtet, dessen Ziel es ist, die Frauen in jeglicher Hinsicht zu stärken und die einzelnen Frauengruppen in ein Organisationsnetz auf Landesebene einzugliedern. Zum anderen wollte die Gebietskoordinatorin M die finanzielle und ökonomische Situation im Dorf mit Hilfe der Frauen verbessern. Deshalb führte sie die Frauengruppe an staatliche Programme¹⁴⁷ heran. Sparen und die interne Vergabe von Kleinkrediten waren zuvor die Ziele der Frauengruppe.

Das Sparen und die Kreditvergabe waren für die Gründung der Frauengruppe in Palliagaram sicherlich sehr zugkräftige Beweggründe, der Frauengruppe beizutreten. Aber sie werden von allen Informantinnen nicht als erste Begründung genannt. Deswegen wird Sparen als Beitrittsgrund an dieser Stelle aufgegriffen. Im Folgenden soll die Bedeutung von Sparen zu anderen Motivationen aus der Sicht der Frauen dargestellt werden.

Für die Gründung der Frauengruppe warben die Initiatoren, die Gebietskoordinatorin M und der Priester, u.a. mit finanziellen Anreizen. L berichtet, wie der Ortspriester die Frauengruppe anpries:

L: "... through which we could receive more benefits" (P54/ Z24)

L vernimmt aus den Worten des Priesters ein Versprechen, dass sie durch die Teilnahme an der Gruppe finanzielle Unterstützung erhalten können. Er spricht nicht über das Sparen

¹⁴⁶ Dieser Punkt ergänzt die Ausführungen in Kapitel 4.1 "Gründung".

¹⁴⁷ Das zunächst anvisierte Dokra-Programm wurde nach ca. zwei Jahren in das Mahalir Thittam-Programm umgewandelt. Dies hatte u.a. die zuvor erläuterte Teilung der Hauptgruppe in die Untergruppen Roja und Mullai zur Folge.

und die gegenseitig Kreditvergabe, sondern direkt von einer finanziellen Unterstützung. L erinnert sich aber erst in zweiter Linie an diese Worte des Priesters. Dem Zitat geht voraus, dass der Priester die Möglichkeit des Ausgehens der Frauen betonte. Insofern wird deutlich, dass für L die Möglichkeit einer größeren Rollenfreiheit mindestens gleichwertig zum finanziellen Aspekt, wenn nicht sogar höher, steht.

In einem weiteren Zitat begründet L ihren Beitritt wiederum mit dem sozialen sowie dem finanziellen Argument.

L: "If I did not join the women group I may relate only with my husband and children, but through the women group we have a chance of relating with forty village people. Wenn wir andere treffen, sind wir glücklich. With regard saving however we earn if there is no woman group we cannot save any money" (P69/ Z11)

L begründet in diesem Gespräch, dass ihr der Kontakt zu den Frauen ebenso wichtig ist wie das Sparen. Die Zielsetzung der Frauengruppe besteht darin, dass einzelne Frauen Geld sparen können. Dies ist ihnen außerhalb der Frauengruppe nicht möglich.

Es wird deutlich, dass L bei ihrem Beitritt das Sparen und die finanziellen Vorteile im Blick hat. Dennoch sind ihr die gruppenspezifischen Aspekte gleichbedeutend.

Nicht nur bei L steht das Geld für den Beitritt an zweiter Stelle. Auch A berichtet:

A: "Forty people joined for women group so I also joined with them. If I am alone I can not get any small scale loan. There is no way to get loan." (P111/ Z3)

Auch A nennt das soziale Moment an vorangiger Stelle. Ihre Aussage benennt das zuvor dargelegte Kollektivverhalten sowie ihre Lebenssituation¹⁴⁸ als ersten Grund für ihren Beitritt. Ein entscheidender Grund für sie war also, dass weitere vierzig Frauen der Gruppe beitraten. Ein weiterer Grund besteht für sie darin, dass es ihr nur in der Frauengruppe möglich ist, Kleinkredite zu erhalten. Insofern belegt ihre Aussage, dass sie der Frauengruppe erstens wegen des kollektiven Gesichtspunktes und zweitens wegen des Kleinkredites beiträt. Das kollektive Handeln erhält eine weitere Nuance. Es beinhaltet einen Vertrauensvorschuss. Zum einen hat A das Bedürfnis nach Austausch, zum anderen vermitteln ihr die anderen Frauen, dass die Frauengruppe im Dorf legitim ist und die Frauen für die Kleinkredite bürgen.

Konträr zu den obigen Aussagen stellt S den finanziellen Aspekt als Beitrittsgrund dar:

S: "Wenn ich der Frauengruppe beitrete, dann kann ich davon profitieren. Ich kann Geld sparen und Kredite erhalten." (P97/ Z70)

¹⁴⁸ Vergleiche die Ausführungen zu dieser Aussage unter Kapitel 4.1 "Gründung" und 3.2.3.1 "Auswahl der Informantinnen".

S spricht nicht von der Frauengruppe, die sie als Gemeinschaft anspricht. In ihrer Situation, als Mitglied einer höheren Kaste, fühlt sie sich von Anfang an fremd, sowohl in der Dorfgemeinschaft als auch in der Frauengruppe. Durch ihren Beitritt überspringt sie die sozialen Grenzen, die zwischen der dominierenden und der dominierten Kaste bestehen. Die Frauengruppe kann für sie zunächst kein Ort der Gemeinschaft und des Austausches sein, wie A es darlegt. Von der Frauengruppe erhofft sie sich zunächst einen finanziellen Vorteil. Deswegen schloss sie sich ihr an.

S ist aber nicht die einzige in dieser Situation. P muss zwar keine sozialen Barrieren überspringen, um der Frauengruppe beizutreten, aber ihre persönliche Barriere, nämlich ihre sehr traditionelle Sicht der Frauenrolle. Wenn sie der Frauengruppe beitrifft, dann wird sie ihr Haus für die Treffen verlassen müssen. Dies entspricht nicht ihren bisherigen Gewohnheiten.¹⁴⁹ Sie begründet ihr Eintreten:

P: "The improvement I saw in others motivated me to join in. As it seemed to be possible for me to save money and this criteria enabled me to work on other benefits for my family's good prospects." (P43/Z9)

"Die anderen"¹⁵⁰ dienten ihr als Vorbild und überzeugten sie, der Frauengruppe beizutreten. Sie erkannte für sich, dass es möglich sein kann, Geld zu sparen. Deswegen will sie für das Wohl anderer und ihrer Familie arbeiten, indem sie der Frauengruppe beitrifft. In ihrer Aussage spiegelt sich die finanzielle Verlockung, die sie in der Frauengruppe sieht. Damit kann sie ihre Familiensituation und die anderer im Dorf verbessern. Dass Sparen ihr Motivationsgrund ist, zeigt sich auch in ihrem Verhalten in der Frauengruppe, wo sie unregelmäßig erscheint und sich sehr still verhält. Die Frauengruppe ist für sie nicht von Bedeutung. P benutzt die Frauengruppe vorwiegend als eine Form der Ersatzbank, in die sie einzahlt sowie Kredite aufnimmt und die sich zusätzlich in nächster Nähe befindet.

4.4.1.1 Zusammenfassung

Die Aussagen der Informantinnen zeigen, dass Sparen und Aufnehmen von Krediten für sie ein Nebenziel der Gruppenaktivität darstellt. Das hat Interesse geweckt und Frauen unterschiedlicher Art sind der Gruppe beigetreten. Dabei haben sich zwei Typen unter den Informantinnen herauskristallisiert. Die einen, die - wie L und A - vor den möglichen

¹⁴⁹ Im Kapitel 2.2.4 "Die Situation der Frauen im Dorf" und 4.1 "Gründung" wird auf die traditionelle Frauenrolle eingegangen.

¹⁵⁰ Es ist nicht klar, wer diese anderen sind. Da sie von ihrer Schwiegermutter informiert worden war, die vor zehn Jahren der ersten Frauengruppe angehört hatte, könnte sie diese Frauen damit meinen.

finanziellen Vorteilen die Tatsache stellen, dass vierzig andere Frauen an der Gruppe teilnehmen. Diese beiden Informantinnen legen auf das kommunikative Moment großen Wert. L und A haben den gleichen Bildungsstand. Man könnte vermuten, dass mit zunehmendem Bildungsgrad die Wertschätzung des kommunikativen, sozialen Aspektes ansteigt. Ihre Position im Dorf indessen ist sehr unterschiedlich. L blickt auf eine reich verzweigte Familie in Palliagaram, hingegen fehlt A diese, denn ihr Mann hat sie verlassen und sie ist im Dorf einflusslos zurückgeblieben. Beide haben den Wunsch nach vermehrtem Austausch, wenn auch aus unterschiedlichem Grund. Dies spiegelt sich in ihren Aussagen wieder. Die Kommunikation steht vor dem eigentlichen Gruppenziel, zu sparen und Kleinkredite zu erhalten.

Die anderen, wie S und P, lockt der kommunikative Aspekt wenig. Ihnen gemeinsam sind ihr geringer Bildungsstand sowie ihre marginalisierte Position im Dorf.¹⁵¹ Aus letzterer treten sie heraus, weil sie eine Verbesserung ihrer ökonomischen Lage wünschen. Mithilfe von Sparen und der Vergabe von Kleinkrediten hoffen sie, dies zu erreichen. Die finanzielle Verlockung bewegt die beiden Informantinnen, eine gesellschaftliche Barriere zu überspringen und an der Frauengruppe teilzunehmen. Insofern erreicht die Frauengruppe mit ihrer Zielsetzung ebenfalls am Rande stehende Frauen des Dorfes. Der geringe Bildungsstand von S und P fällt mit ihrer marginalisierten Position im Dorf zusammen. Dies lässt sich jedoch mit ihren Gründungsmotiven nicht eindeutig in Verbindung bringen.

4.4.2 Sparen

Geld zu sparen oder Reis länger aufzubewahren¹⁵², ist den Dorfbewohnern so gut wie fremd. Bei der Hausbefragung zu Beginn der Feldforschung stellte sich heraus, dass nur zwei Familien von sich aus Geld ansparten. Der größte Teil der Bewohner musste regelmäßig Schulden und Zinsen tilgen. Geld hatten die Dorfbewohner überwiegend für gebräuchliche Feste¹⁵³, für notwendige Dachreparaturen¹⁵⁴ etc. aufgenommen. Die Schuldenhöhe der Dorfbewohner liegt zwischen 3.000 und 50.000 Rs (ca. 75 bis 2250

¹⁵¹ S ist Mitglied einer höheren Kaste. Dies ist nicht immer gleichbedeutend mit Reichtum und Bildung.

¹⁵² Die Dorfbewohner von Palliagaram verkaufen zur Erntezeit ihre staatlich subventionierte Reisportion an Händler, die den Reis qualitativ aufbessern und später weiterverkaufen. In der Trockenzeit müssen die Dorfbewohner dann für den Reis einen sehr teuren Preis bezahlen.

¹⁵³ Wie z.B. das Erntefest Pongal oder Hochzeiten.

¹⁵⁴ Die Kosten hängen von der Qualität des Daches ab. Ein billiges Dach kostet ca. 1000 Rs und hält ein bis drei Jahre. Ein gutes Dach kostet bis zu 5000 Rs und kann bis zu zehn Jahre halten.

Euro). Dafür bezahlen sie einen sehr hohen Zinssatz.¹⁵⁵ Das Begleichen der Schulden ist dem Sparen sehr ähnlich, allerdings in negativer Form.

4.4.2.1 Sparen ist etwas völlig Neues

Die Frauen waren gewohnt, dass sie ihren geringen Verdienst für den alltäglichen Bedarf ausgaben. Bisher lebten sie in einer Subsistenzwirtschaft. Eine Haushaltskasse für die Wochen- oder Monatskosten bzw. für Notfälle und unvorhergesehene Ereignisse zu haben, ist den Dorfbewohnern fremd. Zunehmend brauchen Frauen immer wieder kleinere Geldsummen z.B. für die Ausbildung ihrer Kinder. Das Sparbedürfnis - trotz des geringen Einkommens - war vorhanden. Warum sparten die Frauen nicht schon vorher?

L: "With regard saving however we earn if there is no woman group we cannot save any money but now because of the woman group we save some amount." (P69/ Z14)

Das Sparen hängt für L nicht von ihrem Verdienst ab. Sie sagt schlicht, dass sie nicht sparen kann. Schon bei ihren Eltern machte sie die Erfahrung, dass Geld sogleich in Naturalien umgesetzt und nichts zurückgelegt wurde. Die Familie hatte immer genug zu essen. Aber um das später fällige Schulgeld für ihren Bruder aufzubringen, musste L in jungen Jahren Geld verdienen. Für die Ausbildung der Töchter war überhaupt kein Geld vorhanden. Erst die Frauengruppe ermöglicht L, geringe Summen anzusparen. Dies zeigt, dass die Dynamik in der Frauengruppe ein Sparverhalten der einzelnen Frauen ermöglicht. Geld zum Sparen ist demnach vorhanden, aber nicht die Gewohnheit, davon etwas beiseite zu legen. Erst die Frauengruppe bietet den Frauen einen Rahmen und sie sparen regelmäßig kleine Beträge.

L: "If there is no woman group we cannot save anything because we cannot save in the bank" (P69/ Z19)

L belegt, dass ihnen als Dalit und armen Personen¹⁵⁶ das Betreten der Bank verwehrt ist und sie deshalb nicht bei einer Bank sparen können.¹⁵⁷ Dies hat gesellschaftliche Gründe, die im Kastenwesen begründet liegen. Erst die Frauengruppe öffnet ihren Mitgliedern einen Zugang zur Bank und macht es möglich, dass sie als Gruppe ein Sparbuch anlegen können. Es wird deutlich, dass die Instanz der Frauengruppe nicht nur einen Rahmen

¹⁵⁵ Der Zinssatz für einen festgelegten Zeitraum (einige Monate) liegt bei durchschnittlich 50%.

¹⁵⁶ Viele im Dorf leben unter der Armutsgrenze, d.h. sie kommen mit weniger als 1 \$ pro Tag aus. Die Kastenzugehörigkeit ist aber nicht der ausschlaggebende Grund, warum sie eine Bank nicht betreten können. Erst das Regierungsprogramm öffnet den Frauen den Zugang zur Bank.

¹⁵⁷ Neben der gesellschaftlichen Grenze zwischen den Kasten ist es für eine Bank auch nicht lukrativ, ein Konto für Geringverdiener zu eröffnen.

bietet, der die Frauen zu einem regelmäßigen Sparen anhält, sondern auch die Voraussetzung für regelmäßige Bankbesuche schafft. Dies verhilft den Frauen, bei der Bank zu sparen. Ein weiterer Effekt spiegelt sich im Bewusstsein wider. In L's Aussage wird deutlich, dass die Frauengruppe sie stark macht. Zuvor hat sie hingenommen, dass es ihnen nicht erlaubt ist, in der Bank zu sparen. Nun erfährt sie, dass es als Frauengruppe doch Wege gibt, die Bank zu betreten und ein Sparbuch zu eröffnen. Mit dem Betreten der Bank überschreitet sie gesellschaftliche Grenzen. Dies hat einen nicht unerheblichen Einfluss auf das Selbstwertgefühl der Frauen. Diese Veränderung kommt für die Frauen einer Revolution gleich.

A: "It is good to save money. It is good to have savings for all the problems. ...There is no other way to save individually." (P111/ Z18 und 25)

A befürwortet das Sparen generell. Ihr ist es wichtig, für unerwartete Ereignisse Geld zur Verfügung zu haben. A betont, dass es ihr alleine nicht möglich ist, kleine Beträge beiseite zu legen, alleine zu sparen. Es wird zunehmend deutlich, dass es den Frauen erst in der Frauengruppe gelingt zu sparen. Trotz ihrer positiven Haltung gegenüber dem Sparen, beginnt A nicht von sich aus, Geld beiseite zu legen. Es gibt für sie keine Hinderungsgründe z.B. familiärer Art, denn sie hat keinen Mann, der ihr das Geld wegnehmen könnte oder die Haushaltskasse in Alkohol umsetzen würde. Hingegen hat A eine feste Arbeit mit einem monatlichen Einkommen, so dass sie für ihre Tochter und für sich sorgen kann. Alleine zu sparen, ist ihr dennoch nicht möglich.

S: "Wenn ich der Frauengruppe beitrete, dann kann ich davon profitieren. Ich kann Geld sparen und Kredit erhalten." (P97/ Z70)

Dieses oben schon aufgegriffene Zitat zeigt die Ähnlichkeit von A und S. In der Frauengruppe kann sie Geld sparen und Kredit erhalten. Auch hier drängt sich die Frage auf, wieso S das ansonsten nicht möglich ist. Sie erhält den Lohn ihres Mannes, da dieser ihn sonst vertrinken könnte. D.h., sie erhält die Position, um in ihrer Ehe über das Geld und die Ausgaben zu bestimmen. Aber erst durch die Frauengruppe, die sich regelmäßig trifft und der sie ihr Geld anvertraut, beginnt sie zu sparen. Dies belegt, dass nicht allein der verwehrt Bankzutritt den Umgang mit dem Geld bestimmt, obwohl S einer höheren Kaste angehört, sondern die Lebensumstände, die Armut und die Gewohnheit, Geld sogleich wieder auszugeben.¹⁵⁸ Auf der Bank kleinste Beträge einzuzahlen, ist nicht lohnend und das Fahrgeld steht dazu in keiner Relation. Große Summen anzusparen, zu Hause zu

behalten oder sie später einzuzahlen, entspricht nicht dem traditionellen Umgang mit Geld.¹⁵⁹

Den Aussagen der Informantinnen ist zu entnehmen, dass sie nicht auf sich allein gestellt sparen können. Sie benötigen den Druck der Gruppe, das Miteinander, um Geld sparen zu können. Die Informantinnen bestätigen, dass die Gruppendynamik zum Sparen verhilft, dass es für Einzelpersonen ansonsten keinen Anreiz und Kontinuität zum Sparen gibt. Zum einen haben die Dorfbewohner nicht die Gewohnheit des Sparens, zum anderen ist ihnen der Zugang aufgrund der gesellschaftlichen Diskriminierung verwehrt. Das Verbot, als Dalit eine Bank betreten zu dürfen, wirkt sich darauf aus, dass die Armen für sparunfähig (und damit kreditunwürdig) gehalten werden.¹⁶⁰ Die Aussagen der Informantinnen erwecken zudem den Eindruck, dass sie diese Ansicht übernommen haben. Erst die Frauengruppe trägt zu einer veränderten Denkweise in doppelter Weise bei. Einerseits erhalten die Frauen durch den Aufbau einer Frauengruppe in Palliagaram die Chance zu sparen. Andererseits heben sie durch die Teilnahme an den staatlichen Kreditprogrammen das Verbot, eine Bank zu betreten, auf. Dies hat zur Folge, dass sich ihre bisherige Haltung im Umgang mit Geld verändert. Neben der Verhaltensänderung treten die Frauen zugleich aus ihrem Unberührbarenstatus heraus. Bisherige Regelungen werden außer Kraft gesetzt und sie nehmen am üblichen Finanzverkehr teil. Obwohl die Frauen darüber nicht reflektiert sprechen, ist eine enorme Steigerung des Selbstwertgefühls eingeschlossen. Ihr selbstverständlicher Umgang mit Besuchen bei der Bank bezeugt dies.

4.4.2.2 Sparen muss gelernt sein

Warum konnten die Frauen bisher nicht sparen? Ist Sparen ihnen bisher fremd gewesen? Welche anderen Gründe hinderten sie am Sparen? In der indischen Gesellschaft obliegt es zumeist der Frau, für die Kindererziehung Geld bereit zu halten. Nur die großen Ausgaben¹⁶¹ bestreitet der Mann auf seine Weise.

L: "Wir lernten zu sparen." (P69/ Z16)

R: "I learned how to save." (P73/ Z53)

¹⁵⁸ Die zu Anfang erwähnte negative Form des Sparens durch Schulden ist auch unter den höheren Kasten anzutreffen. Allerdings haben diese einen finanzkräftigeren Boden durch ihr Einkommen und die Verwandtschaft.

¹⁵⁹ Vgl. letzter Absatz aus Kapitel 4.4.2.3 "Wie wird gespart?".

¹⁶⁰ Erstaunlicherweise belegen Studien, dass gerade diese Schicht die besseren Rückzahler sind und der Bank mehr Geld bei Großkrediten verloren geht. Der Kreditgeber der Armen, Pfandhäuser etc., profitiert von diesem Vorurteil. Vgl. Exkurs: Kreditwesen.

¹⁶¹ Wie z.B. spezielle Feste oder Heirat etc.

A: *"I understood about the savings." (P111/Z25)*

Die Aussagen der drei Informantinnen über ihr Handeln in der Frauengruppe legen dar, dass sie das Sparen gelernt haben. L fügt hinzu, dass sie sparen grundsätzlich neu gelernt hat. R betont, dass sie eine Methode (sc. nämlich regelmäßig kleine Summen) zu sparen erlernt und A geht noch weiter, wenn sie sagt, dass ihr der Sinn des Sparens erschlossen wurde.

N sagt nichts dazu, denn sie hat "thousands" und benötigt keine Kleinkredite. P ist zu schüchtern, um darüber zu reflektieren, und S sagt sehr nüchtern, dass sie erst durch die Frauengruppe fähig wurde, Geld zu sparen. Die zitierten Informantinnen artikulieren deutlich, dass das "positive Sparen", d.h. nicht über Schulden oder Leihgabe, schlichtweg neu war. In der Frauengruppe hatten sie etwas Neues gelernt. Zuvor sahen sie das Sparen nicht als Lösung ihrer finanziellen Alltagsprobleme bzw. hatten keinen Zugang zu Geldinstituten. Das ihnen zur Verfügung stehende Geld reichte nur knapp für die täglichen Ausgaben. Meist war das Zeitintervall zwischen dem Gelderwerb und der Ausgabe zu kurz, um Geld beiseite zu legen. Ein explizites Lernen, kleinste Beträge zu sparen, erfolgte erst in der Frauengruppe.

4.4.2.3 Wie wird gespart?

Es war zu beobachten, dass die Frauen zu den Gruppentreffen ihren Sparbetrag mitbringen. Während eventuell noch andere Themen zu besprechen sind, wird das Geld eingesammelt. Dieses Geld wird dann von einer Frau auf das gemeinsame Sparbuch bei der Bank eingezahlt. Daran wird deutlich, dass Sparen zuvor als "Nebensache" gehandhabt wurde, es jedoch die Frauengruppe nach innen und außen legitimiert. Denn nur zum kommunikativen Austausch und "Schwatzen" sich zu treffen, verlangt zum einen von der einzelnen keine regelmäßige Teilnahme, zum anderen wäre der Ruf der Frauengruppe ruiniert, denn "schwätzen" wird als eine negative Eigenschaft eingestuft.

Die Frauengruppe trifft sich seit ca. zwei Jahren vierzehntägig.¹⁶² Bei jeder Sitzung werden 20 Rs eingezahlt. P berichtet davon.

P: *"Every fortnight of a month 20 Rs is collected and saved in the bank. Life is difficult for us since my husband is the only earning member of the family. (P43/Z11)*

Sie drückt aus, dass die Summe für sie noch immer sehr hoch ist. Denn sie bleibt - nicht wie die anderen Frauen, die als Tagelöhnerinnen zusätzlich verdienen - den ganzen Tag zu

¹⁶² Dies ist bedingt durch das neu eingeführte staatl. Programm, welches auch eine Gruppengröße von max. 20 Teilnehmerinnen verlangt.

Hause bei ihren kleinen Kindern und geht keiner weiteren Arbeit nach. Ihr Mann ist der alleinige Verdienner, der sie und die zwei Kinder ernähren muss. So gestaltet sich für sie das Leben ohnehin schwierig; um so mehr, wenn sie 20 Rs alle vierzehn Tage einzahlen soll.

L: "At first we saved 20 Rs and then 50. Many told it is somehow high. So now we collect 40 Rs" (P69/Z19)

Wie L bestätigen auch A und R, dass die Frauengruppe anfänglich 20 Rs pro Monat einzahlte. Dann erhöhten die Frauen den Betrag auf 50 Rs. Doch der erhöhte Betrag war einigen zu hoch gesteckt und sie einigten sich auf den Sparbetrag auf 40 Rs, was immerhin noch das Doppelte der anfänglichen Sparsumme war. Die Frauen sagten nicht, warum sie den Betrag erhöht haben. Aber es wird deutlich, dass sie die Sparsummen an ihre Verhältnisse und mit Rücksicht auf die finanzielle Situation der einzelnen Gruppenteilnehmerinnen angeglichen haben.

R: "Now if my husband gives 100 Rs I will spent 20 Rs and save the other 80 Rs to pay the loan." (P104/Z75)

Im obigen Zitat (P73/Z53) sagt R, dass sie die Methode des Sparens gelernt hat. Die Form des Sparens wendet sie auch bei einem Kredit an, den sie von ihrem Onkel (5000 Rs) erhalten hat.

R überträgt die Sparform der Frauengruppe auf ihren privaten Bereich. Vom Haushaltsgeld legt sie eine gewisse Summe beiseite, um das Geld an ihren Onkel zurückzuzahlen. R erklärt, dass das gemeinsame Geld mit in das Sparprogramm der Frauen einfließt. Es ist nicht das von ihr erarbeitete Geld. Der Ehemann unterstützt also das Sparen seiner Frau. Dies war gleichfalls bei anderen Frauen zu beobachten. Es zeigt sich, dass die Frauen durch ihre Ehemänner eine Stellvertreterfunktion in finanziellen Angelegenheiten für die Familie angenommen haben.

Die Informantinnen können 20 Rs vierzehntägig mit unterschiedlichem Aufwand zurücklegen. Für ärmere Familien wie der von P handelt es sich schon fast um eine Belastung. Für R hingegen bietet es eine Möglichkeit, wie sie von dem ihr zur Verfügung stehenden Geld regelmäßig sparen kann. Sie zahlt nach dem Vorbild der Frauengruppe auch die Schulden bei ihrem Onkel zurück. Die Frauen passen die Sparsumme an die Möglichkeiten ihrer Mitglieder an. 40 Rs sind ein Mittelmaß. Der Gebietskoordinator berichtet, dass andere Frauengruppen bis zu 80 Rs pro Monat zurücklegen. Im Dorf Palliagaram lehnt sich die Sparsumme der Frauen an die Verdienstmöglichkeiten an. Diese

hängen vornehmlich von der Beschaffenheit, der Niederschlagsmenge und der Grundwasservorkommen der landwirtschaftlichen Fläche ab.

4.4.2.4 Zusammenfassung

Den Aussagen der Informantinnen ist zu entnehmen, dass es nicht unbedingt an der Familienkonstellation liegt, dass ihnen das selbständige Sparen schwer fällt. Weder der Ehemann noch die Kinder verhindern ein weitsichtiges Wirtschaften. Erst durch die Frauengruppe wird eine Basis für das Sparen gelegt. Zum einen sind es die Regelmäßigkeit und die kleinen Beträge, mit denen die Frauen bei ihren Treffen sparen können, zum anderen steht ihnen die Bank als Garant zur Verfügung, dafür dass das Geld eingezahlt wird.¹⁶³

Das Zustandekommen der Frauengruppe ist durch äußeren Einfluss bedingt. Auch das Ziel der Frauengruppe ist von außen vorgegeben. Damit die Frauen zu sparen beginnen, bedurfte es in Palliagaram eines Inputs durch eine Organisation wie CRDS. Das vorgegebene Ziel ist eine innere und äußere Legitimation für die Gruppentreffen, bei denen sich die Frauen austauschen können.

Das Sparen in der Frauengruppe macht das sonst übliche gegenseitige Verleihen von kleineren Geldbeträgen transparent. Sich gegenseitig Geld zu leihen, ist ein Teil des Verhaltenskodexes im Dorf. Normalerweise geht man zu den Verwandten und Bekannten und bittet sie um Geld. An einem Vorfall soll dies verdeutlicht werden. Eine Frau brauchte Geld für das Gruppentreffen und bat ihren Mann darum. Dieser sagte zu seinem daneben stehenden Freund, er solle ihm 100 Rs geben, die er dann der Frau weiter gab. Z.T. erhält man den Eindruck, dass einige Personen, besonders unter Verwandten, sich bei Bedarf gegenseitig Geld leihen, ohne die Beträge zu notieren. Sie verwenden als Frauengruppe, meist dorffintern, ihren Besitz gemeinsam. Es erscheint wie ein Geldpool, der als reale Kasse nicht existiert, sondern von den Mitgliedern getragen wird. Einen klaren Überblick, wer wem kleinere Geldsummen geliehen hat, gibt es kaum. Wer aber kein Geld weitergibt, verliert sein Ansehen im Dorf. Dieser Druck ist so stark, dass man z.B. sein selbst aufgebautes Geschäft eher ruiniert, um auszuhelfen, solange man scheinbar noch mehr besitzt als der/die Bittende. Über den Umgang mit Geld und das Verständnis wäre eine eigene Forschung sinnvoll. In der vorliegenden Untersuchung blieben die Fragen offen, woher die Familien bei ihrem geringen Verdienst Geld aufbringen können. Einen tieferen

¹⁶³ Im Nachbardorf rotiert das Gruppengeld, ohne dass es auf ein Sparbuch eingezahlt wird. Die Frauen haben sich eine andere Form der Transparenz und des Vertrauens zueinander geschaffen.

Einblick in den Umgang und das Verständnis der Dalits mit Geld könnten für die Umsetzung des Kleinkredit-Programms hilfreiche Ergebnisse liefern.

4.4.3 Kredite

Mit diesem Kapitel soll zunächst das Kleinkreditwesen der Frauengruppe beleuchtet werden. Kleinkredite sind geringe Beträge, die sich die Frauen in der Gruppe gegenseitig geben können. Der Kredit wird aus der Gruppenkasse entnommen, in die die Frauen zuvor regelmäßig eingezahlt haben, und wird inklusive eines effektiven Monatszinses von 2% in Raten zurückgezahlt. Im Anschluss daran wird der Erwerb von staatlichen Krediten und andere Kreditformen beleuchtet. Das staatliche Programm, dem die Frauengruppe angegliedert ist, versprach zunächst keine Kredite. Den ersten staatlichen Kredit erhielten Frauen erst nach zwei Jahren kontinuierlichem Sparen und dem Nachweis eines Zuverdienstprojektes (vgl. Kapitel 4.2). Weiterführend werden die Rückzahlungen untersucht, welche die Frauen regelmäßig thematisieren und als letzter Punkt die problematische Buchführung.

Exkurs: Kreditwesen

Um ein besseres Bild über die Kreditaufnahme der Frauen zu erhalten, sollen andere Kreditformen aufgezeigt werden, die die Dorfbewohner nutzen. Eine Form, Geld zu erhalten, besteht erstens darin, zu einem Geldverleiher zu gehen. Der Zinssatz ist sehr hoch, meist 50% für wenige Monate (i.d.R. zehn). Ein Geldverleiher vergibt ebenfalls an die Dalits Kredite. Er schickt seine Leute, um das Geld einzuholen. Dadurch sichert er sich ab. Die Frauen verpfänden ihren Schmuck bei der Bank oder bei einem Pfandhaus. Dies ist für sie eine der letzten Möglichkeiten, Geld zu erhalten (z.B. A). Nach einer gewissen Zeit müssen sie ihren Schmuck mit Zinsen zurückkaufen. Diese zwei Kreditformen werden bei Bedarf von größeren Beträgen genutzt, z.B. beim Hausbau, Landerwerb oder rituellen Feiern.

Wer einen festen Beruf hat, kann zweitens beim Lohngeber Kredit aufnehmen. Dies tat sowohl N's Ehemann, der Busfahrer ist, als auch A, die in einer Vorschule arbeitet. Der Kredit wird von den folgenden Monatsgehältern ratenweise abgezogen. Die kirchlichen Arbeitgeber halten ihre Angestellten von Anfang an zum Sparen an. Sie legen ihnen nahe, dass sie nur einen Teil ihres Lohnes ausgezahlt bekommen und einen Teil sparen. Dies tat die Informantin L vor ihrer Ehe bei den Karmelittinnen und S's Ehemann derzeit beim Ortspfarrer.

4.4.3.1 Erste Kleinkredite in der Frauengruppe

Die Frauen verfolgten mit ihrem Sparen in der Gruppe die Absicht, einen Kleinkredit aufnehmen zu können. Sie nennen häufig Sparen und Kredite-erhalten in einem Satz. Wie zuvor schon dargelegt wurde, sind sie für die Bank nicht kreditwürdig, womit die Aussicht, einen Kredit aufzunehmen, entfällt. Erstmals besteht nun für die Frauen die Möglichkeit zur Kreditaufnahme und zwar in Form eines Kleinkredites in der Frauengruppe. Die Gebietskoordinatorin gab als Verwendungszweck eben dieses vor. Er ist für unerwartete Ausgaben wie Beerdigung, medizinische Versorgung sowie für abzusehende Ausgaben wie Schule und landwirtschaftliche Mittel vorgesehen. Insofern soll der Kleinkredit eine finanzielle Verbesserung und höhere Bildung fördern sowie verhindern, dass die Frauen durch unerwartete Ereignisse sich übermäßig verschulden müssen. Der Kredit darf zu keinem anderen Zweck verwendet werden. Vor allem nicht für Hochzeiten oder sonstige rituelle Feste¹⁶⁴, so lautet die Anweisung für die Frauen durch den Gebietskoordinator.¹⁶⁵ Die Umsetzung der Vorgabe wird nicht kontrolliert, sondern der Eigenständigkeit der Frauen überlassen.

L: "For education purpose I got 1500 Rs in the month of may. I got a loan of 1500 Rs for school expenditure." (P69/Z19)

L hat Kinder, die die Dorfschule¹⁶⁶ besuchen. Eine ihrer Töchter soll zum nächsten Schuljahr in eine weiterführende Schule außerhalb des Dorfes eingeschult werden. Doch schon für die Dorfschule brauchen die Kinder eine Schuluniform und Bücher für jedes Schuljahr. Im Mai, dem heißesten Monat, fällt der Verdienst als Tagelöhner auf den Feldern so gut wie aus. Nach den Trockenmonaten beginnt das neue Schuljahr, für das Anschaffungen getätigt werden müssen wie Uniform, Bücher u.a.m. Dies ist der Zeitraum, in dem die meisten Frauen einen Kredit aufnehmen. L nennt die Summe, die sie für solche Ausgaben benötigt. Es ist 1,5-mal so viel wie ihr Mann pro Monat verdient. Es zeigt sich, dass die Kleinkredite für Bildung ausgegeben und besonders in verdienstarmen Monaten aufgenommen werden. Solch eine Summe kann sie nicht zu Hause sparen. Ein Kleinkredit hilft ihr über diesen Engpass hinweg.

¹⁶⁴ Dieses Ausgaben werden als überflüssig angesehen, da man auch mit weniger Geld feiern könnte. Es ist bekannt, dass zu solchen Anlässen sich Familien regelmäßig für sehr lange Zeit verschulden.

¹⁶⁵ Am 13.2.01 wiederholte er für die Frauen, wofür sie einen Kredit aufnehmen können. Die folgenden Aussagen erhielt ich vor diesem Gruppentreffen.

¹⁶⁶ Palliagaram hat zwei Grundschulen. Eine der Schulen ist für Dalitkinder vorgesehen. Hier wird das Mittagessen ausgegeben. Wer seinen Kindern eine gute Bildung ermöglichen möchte, schickt sie auf eine private Schule.

R: *"For any urgent we can get some small scale loan. ...Meistens brauche ich es für die Schule, für Bücher und Uniform."* (P73/ Z53 und Z57)

R legt dar, dass sie für jede Dringlichkeit einen Kleinkredit erhalten kann. Sie verwendet diesen größtenteils für Schulbelange. Es wird deutlich, dass R in den Kleinkrediten ein Polster sieht. Dies stärkt sie, denn es bedeutet - zwar in begrenztem Maße - eine Zukunftsabsicherung.

A: *"There is no way to get loan.... I got small scale loan to educate the child. For six month I could not save money. I had no money to look after my health and the child. Last June I took 1000 Rs. 600 Rs I spent for the school, and another 400 Rs for her health."* (P111/ Z4)

A beschreibt ihre Not und dass es keine Kreditmöglichkeit für sie gibt. Als alleinstehende Mutter und ohne Verwandtschaft im Dorf benötigt sie dringend hin und wieder einen Kredit. Sie kann ihn sich nicht wie andere bei Verwandten borgen. A erzählt, dass auch sie einen Kleinkredit für die Schulbildung ihrer Tochter aufgenommen hat. Für den eigenen Lebensunterhalt blieb kein Geld übrig. Dann aber wurde ihre Tochter krank und sie musste einen Teil des Kredites für Arzt und Medikamente ausgeben. A belegt, dass sie den Kleinkredit für die von der Gebietskoordinatorin vorgegebenen Zwecke, nämlich die Bildung ihrer Tochter, verwendet. Sie musste den Kredit dann sogar aufteilen, weil die Tochter erkrankte. Aber noch immer "veruntreut" sie den Kleinkredit nicht.

Die meisten Frauen verwenden den Kredit eben für die Schule. Dies zeigt, dass die drei Informantinnen ihre Kreditmöglichkeit für den vorgesehenen Zweck verwenden

A: *"When we save Others can have some small scale loan. It is better to save in the woman group, so that the needed person can get some loan."* (P111/ Z18)

A versteht die Frauengruppe als Ort, an dem gespart wird, so dass man sich gegenseitig aus dem gemeinsamen Geldpool Geld leihen kann. Es zeigt sich, dass der Sinn des Sparens und der Kleinkredite für A offensichtlich ist. Wer Geld braucht, der kann es in Form eines solchen erhalten. Deswegen ist es besser in der Frauengruppe zu sparen, als es anderweitig auszugeben.

L: *"We have loan for 2% interest. We got loan for interest and have given it to others, Je's sister, ..., without interest. When I asked Je he says you are angry because my sister has got the money so I kept quiet."* (P68/ Z91)

L beklagt sich, dass sie selbst einen Kleinkredit aufgenommen, den sie aber an ihre Schwägerin weitergegeben hat. Sie planen, aus dem Haus ihrer Schwiegereltern auszuziehen und ein eigenes Haus zu bauen. Dafür brauchen sie Geld. Meine Frage, ob sie

für das Haus ein Kleinkredit aufgenommen hat, verneint L. L's Aussage zeigt auf, dass der Kleinkredit nicht nur für die vorgesehenen Zwecke verwendet wird, sondern dass die Frauen ihren Kreditanteil an Dritte weiter verleihen. Verwandten wird Geld gegeben, wenn sie es benötigen oder danach fragen. In ihrem Fall ist es die Schwägerin, der Geld geliehen wurde. Hierfür kann man natürlich keinen Zins verlangen. Sie trägt sozusagen die Zinsen für ihre Schwägerin. L selbst ist gezwungen, für weitere Ausgaben ihren Schmuck zu verpfänden. Gleiches ist auch innerhalb der jüngeren Frauengruppe (gegründet im Sept. 2000) zu beobachten. Wer mehr als einen Kleinkreditteil braucht, fragt andere Teilnehmerinnen, ob sie deren Teil ebenfalls leihen können. Damit setzen sie zwei Regelungen ihrer eigenen Gruppe außer Kraft. Zum einen die begrenzte Höhe des Kleinkredites, zum anderen deren vorgegebenen Verwendungszweck.

L verneint, Kredit für das Haus aufgenommen zu haben. Dies belegt, dass sie für ein Haus größere Geldsummen braucht. Die Frauengruppe kann ihr nur einen Kleinkredit gewähren. Diese Summe wird sie sich anderweitig beschaffen.

L: "I have taken first small scale loan for the house warming 1000 Rs, and 1000 Rs for school expenses and 500 Rs for the fertilizer." (P69/ Z98)

L spricht von drei Kleinkrediten, die sie aufgenommen hat. Im Verhältnis zu anderen Frauen, nahm sie recht häufig einen Kleinkredit auf. Es ist ein Ergebnis der Kontinuität der Frauengruppe, die seit vier Jahren ein gemeinsames Sparbuch führt. Die Frauen haben eine hohe Summe angespart, so dass einzelne Frauen immer öfter einen Kredit aufnehmen können. Neben den Ausgaben für Bildung nennt sie solche für Dünger und für Hauseinweihung. Mit der Verwendung der ersten beiden Gründe hält sie sich noch an die vorgegebenen Verwendungszwecke, mit letzterem setzt sie sich mit der Verwendung des Kleinkredites für die Hauseinweihung über die von außen gegebenen Vorgaben hinweg und nutzt den Kleinkredit für die anfallenden Ausgaben, wozu derzeit nicht genügend Geld zu Hause vorhanden war. Die Gruppe akzeptiert ihre Kreditaufnahmen.

P: "I took 500 Rs from my savings and my mother-in-law gave 1000 Rs from her savings. This is to pray for a child." (P43/ Z16)

P stellt dar, wofür sie Geld geliehen hat. Für die Kindererziehung brauchte sie keinen Kredit, weil sie noch keine Kinder hatte. Deswegen nahm sie zusammen mit ihrer Schwiegermutter den Kredit auf. Zusammen gingen sie zu einem Marienwallfahrtsort im Süden von Tamil Nadu.

Das wichtigste für P's Zukunft war, Kinder zu bekommen. Damit ist ihre Ehe und ihre Zukunft "gerettet". Sie ist eine der wenigen Frauen in der Gruppe, die noch keine Kinder

hatte. Für Bildung benötigt sie vorerst kein Geld. Ihre Schwiegermutter, die ebenfalls in der Frauengruppe ist, verwendete für eben diese Wallfahrt ihren Kredit. Beide Kleinkredite entsprechen nicht den Vorgaben, welche die Gebietskoordinatoren angegeben haben. Sie verbessern nicht die finanzielle Situation der Frauen, noch tragen sie zu einem besseren Bildungsstand bei. Die Aufnahme des Kleinkredites verhilft P zu Ansehen, denn sie bemüht sich um ein Kind. Beide Frauen nehmen sich die Freiheit, einen Kredit nach ihrer Logik und ihren eigenen Bedürfnissen zu verwenden - entgegen der Vorgabe.

N: "During the meeting itself we will decide to whom to give small scale loan." (P87/Z5)

Die Frauen der Gruppe legen fest, wem ein Kleinkredit gewährt wird. Die Kriterien hierfür beschreibt N nicht. Voraussetzung ist zumeist, dass die Frau keine Schulden gegenüber der Gruppe hat. Während der Gruppentreffen erfahren die Frauen, wer einen Kredit beantragt. An der Bewilligung sind nach N alle Mitglieder beteiligt. Dies deutet auf eine gute Transparenz in der Gruppe hin und allgemeine Kenntnisse der Frauen darüber, wer einen Kredit erhält. N betont, dass alle in diese Entscheidung einbezogen worden sind und somit alle ein Stück Verantwortung tragen. N erwähnt nicht, dass für den Kleinkredit ein Verwendungszweck angegeben werden musste. Dies weist darauf hin, dass es innerhalb der Frauengruppe keine Reglementierung bezüglich des Verwendungszweckes gibt. Damit halten sie eine Vorgabe der Gebietskordinatorin nicht ein, wonach sie jeweils den Grund für die Kreditaufnahme im Kassenbuch festhalten sollen. Andere Informantinnen ergänzen, dass bei der Kreditvergabe hin und wieder Ausnahmen gemacht werden, wenn das Geld dringend benötigt wird. Es ist jedoch von der gesellschaftlichen Stellung im Dorf abhängig, ob der Kredit entgegen der Gruppenvereinbarung in solchen Fällen gewährt wird. A allerdings hat Bedenken nach einem weiteren Kredit zu fragen, weil sie einen Kredit ausstehen hat und längere Zeit nicht den monatlichen Beitrag bezahlte.

In allen angegebenen Zitaten sprechen die Informantinnen von Kleinkrediten, bis auf N, die aus ihrer Leitungsrolle heraus und nicht über sich redet. Für kleinere Kredite bestand vor der Gründung der Frauengruppe keine Möglichkeit. Das vordergründige Ziel der Frauengruppe bestand vorrangig im Sparen und der internen Kreditvergabe. Durch die Frauengruppe wird den Familien ermöglicht, Geld für die alltäglichen Sorgen und Nöte zurückzulegen. Durch das Sparen der Mitglieder konnte einzelnen Frauen ein Kleinkredit gewährt werden. A und P erwähnen, dass der Kleinkredit an Bedürftige vergeben wird. Ihre selbstlose Darstellungsweise habe ich in der Auswertung nicht aufgegriffen, weil ihr

Eigennutz dann in Kontrast steht zu ihren übrigen Aussagen steht.¹⁶⁷ Geringe Geldsummen leihen sich die Dorfbewohner untereinander, ohne dies festzuhalten. Diese Leihgabe ist meist an verwandtschaftliche Beziehungen gebunden. Bei Banken erhalten sie kein Geld und für einen Geldverleiher ist die benötigte Summe zu gering. Insofern decken die Frauengruppen, wie die hier untersuchte, mit der Vergabe von Kleinkrediten eine Nische ab. Kleinkredite werden größtenteils für Zwecke verwendet, wie sie der Gebietskoordinator vorgab. Vorwiegend für die Bildung der Kinder. In den Jahren hat sich sogar ein fester Monat für die Kreditvergabe mit dem Verwendungszweck Bildung herauskristallisiert. Die Frauen halten sich in der Kreditvergabe nicht an die durch den Gebietskoordinator vorgegebenen Zwecke. Sie haben ebensowenig eigene Vorgaben entgegenzusetzen. Wer einen Kredit beantragt, muss sich dafür vor der Gruppe nicht rechtfertigen. Nur die Höhe der Kleinkredite ist beschränkt. Und selbst diese Regelung wird unverhüllt umgangen. Insofern treten traditionelle Formen der Geldausgaben hinzu, so z.B. das Geld einer Verwandten bzw. Bekannten zu geben oder für die geplante Wallfahrt oder eine Hauseinweihung zu verwenden. Die Informantinnen zeigen auf, dass diese Ausgaben gleichermaßen über die Kleinkredite bei der Frauengruppe bewältigt werden. Dadurch sind die Frauen flexibler und müssen nicht Verwandte und Bekannte um Geld bitten. Vermutlich wird ein Teil der dörflichen bzw. verwandtschaftlichen Geldströme über die Verteilung der Kleinkredite in der Frauengruppe transparenter.

4.4.3.2 Eine Wende durch staatliche Kredite?

Die Frauengruppe konnte als registrierte Gruppe an den staatlichen Programmen, zunächst dem Dokra-Programm, welches später durch das Mahalir Thittam¹⁶⁸ ersetzt wurde, teilnehmen. Dies ermöglichte der Frauengruppe, höhere Kredite bei der Bank aufzunehmen. Hierfür mussten die Frauen ein korrekt geführtes Kassenbuch mit regelmäßigen Bankeinzahlungen vorweisen.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Die Aussagen beider Frauen sind für ein erstes Gespräch typisch.

¹⁶⁸ Dieses Programm wurde zunächst durch IFAD in Zusammenarbeit mit der Bundesregierung von Tamil Nadu (GOTN) und der Bank of India in vier Distrikten durchgeführt. Das Ziel war zum einen, die Situation der Frauen zu verbessern und die Bank zu animieren, in ärmeren Personen ein lukratives Geschäft zu sehen. Vgl. www.ifad.org

¹⁶⁹ Frauen der niederen Kasten durften normalerweise keine Bank betreten. Durch das staatliche Programm konnten sie ein Sparbuch eröffnen und wurden kreditwürdig.

Die vorangegangenen Kapitel machen deutlich, dass die Frauen nicht wegen des staatlichen Kredites der Frauengruppe beitraten. Ihre erste finanzielle Orientierung richtete sich auf das Sparen und die Kleinkredite. Nach zwei Jahren wurde es für die Untergruppe Roja möglich, sich für einen staatlichen Kredit zu qualifizieren.¹⁷⁰ Kurz vor dem Feldforschungsbeginn (Nov. 2001) war der Untergruppe Mullai ein zweiter¹⁷¹ staatlicher Kredit von 25 000 Rs gewährt worden. Für die Untergruppe Roja steht ein dritter Kredit von 80 000 Rs bereit.¹⁷²

L: "Um den Kredit zu erhalten müssen einige Büros bestochen werden, damit man die Unterschrift erhält. But the loan was divided only among five. Jene, die mit zur Bank gegangen sind. Nur einige haben darüber entschieden, dass diese Teil am Kredit haben sollen. If this loan is repaid soon, once again they will sanction another." (P69/ Z38)

L erläutert, dass man für den staatlichen Kredit Bestechungsgelder zahlen muss. Dieser zweite Kredit wurde nur unter fünf Frauen aufgeteilt mit der Begründung, dass diese schneller den Kredit zurückzahlen können. Dann, so berichtet L, steht ein noch höherer Kredit in Aussicht. Mit dieser Handlungsweise untergraben die Frauen den Sinn der staatlichen Kredite. Die Kredite sollen eine Nebenerwerbstätigkeit der Frauen fördern. Es wird deutlich, dass nur noch einige Frauen vom Programm profitieren: jene fünf, die von der Bank das Geld entgegennahmen.¹⁷³ Dies belegt, dass die Gruppe darauf aus ist, einen weiteren und höheren Kredit zu erhalten. Vergleicht man die Aussage N's, wonach alle Teilnehmerinnen über die Vergabe des Kleinkredites entscheiden, zeigt die sich anbahnende Veränderung in der Handhabung des staatlichen Kredites auf. L's Aussage verdeutlicht, dass sich zwei Untergruppen gebildet haben: die eine der "wissenden", informierten Frauen, die andere der unwissenden und uninformierten Frauen. Zudem ist deutlich erkennbar, dass sich innerhalb der Gruppe alles mehr und mehr um die Kreditvergabe dreht. Die Teilnehmerinnen werden nicht in die Entscheidung über die Aufteilung des gewährten Kredites einbezogen. Es scheint, dass die fünf Frauen bei der Aufteilung des vom Staat gewährten Kredites sich der Gruppe gegenüber weniger verpflichtet fühlen, als bei dem durch die Gruppe Ersparten.

L erzählt weiter, warum sie diesen zweiten Kredit gewährt bekamen.

¹⁷⁰ Vgl. Kapitel 4.2 "Zuverdienstprojekt".

¹⁷¹ Für die Gesamtgruppe ist es der zweite Kredit. Da das staatliche Programm von zwei Gruppen ausgeht, ist es der erste Kredit für die zweite Hälfte der Gruppe.

¹⁷² Die Hauptgruppe war wegen des staatlichen Programms in zwei Untergruppen geteilt worden

¹⁷³ Das staatliche Programm erlaubt es, dass einzelne Teilnehmer der Gruppe die Kredite aufnehmen können, wenn sie einen Nebenerwerb aufbauen wollen.

L: "When the government gives the money the bank is asking for the work, what we did. Dann muss man etwas zeigen. Für die 5000 Rs sagten wir, dass wir Kühe kaufen wollen. I may show my cow which is already existing. That cow was bought by Father. Ich gab von dem Geld 1000 Rs als Kredit an jemand. 4000 Rs sind noch da." (P69/ Z83)

Wie schon für den ersten Kredit die Aktion als Nachweis für den Nebenerwerb galt und nachfolgend der Ziegenkauf nachgewiesen wurde, wird auch für den zweiten Kredit eine nebenerwerbliche Tätigkeit gefordert. Die Frauen geben den Kauf von Kühen vor. L erläutert, dass sie keine Kühe gekauft haben. Aber es wird ihnen leicht fallen, bei einer Kontrolle Kühe vorzuzeigen. Da sie selbst noch keinen Plan hatte, wozu sie das Geld verwenden wollte, gibt sie einen Teil als Kredit weiter.

L's Aussage weist darauf hin, dass eine Verwendung des Kredites für ein Zuverdienstprojekt weder von der Gruppe noch von den fünf Teilhaberinnen bedacht wird. Den fünf Frauen ist bewusst, dass ein Nebenerwerb die Bedingung für den Kredit ist, jedoch können sie leicht die Kontrolleure täuschen. L spricht über das Täuschungsmanöver so offen, dass davon auszugehen ist, dass sie dabei kein schlechtes Gewissen oder Schamgefühl entwickelt. Das Bestechungsgeld gehört ebenso wie die Täuschung zur Normalität des indischen Alltags. Bedenken äußert sie jedoch im weiteren Gesprächsverlauf an der gruppeninternen Kreditverteilung, weil die gesamte Gruppe für den Erhalt des Kredites mit bezahlt hatte. Darin könnte der Grund liegen, dass L das Geld bei sich zurückhält. Deutlich tritt die Veränderung in der Gruppe zu Tage: Das Gruppenziel bleibt auf die interne Kreditvergabe und den Erhalt von staatlichen Krediten reduziert. Mit dem staatlichen Kredit wird kein anderes Ziel verfolgt als schlichtweg der Erhalt des Geldes.

R: "They got 25 000 Rs as loan and all in the sangam got 1000 Rs to get a goat." (P65/ Z54)

R berichtet vom ersten Kredit. Die Untergruppe Roja hatte 25 000 Rs erhalten. Jede Frau erhielt 1000 Rs, um damit Ziegen kaufen zu können. Dies war ein Beschluss der Gruppe gewesen. Denn wie L zuvor schon geschildert hat, muss man für den Kredit ein Zuverdienstprojekt beginnen. Es wird deutlich, dass am ersten Kredit alle in der Gruppe beteiligt waren. In dieser Zeit erfuhr die Frauengruppen noch eine regelmäßige Begleitung, die sicherlich auf die Handhabung des staatlichen Kredites Einfluss nehmen konnte. So stellt sich die Frage, ob die Aufteilung des zweiten staatlichen Kredites unter fünf Frauen und Verwendung durch die mangelnde Betreuung durch einen Gebietskoordinator lanciert wurde.

R: "Wir haben alle schon 200 Rs für den Kredit bezahlt. Roja soll jetzt 80 000 Rs erhalten." (P73/ Z15)

R gehört nicht zu den fünf Frauen. Sie weiß aber, dass ein Kredit in Aussicht gestellt wurde. Für die Bestechung der Beamten zahlte jedes Mitglied 200 Rs extra. Dieses Geld wurde für den zweiten Kredit von 25 000 Rs verwendet und nicht für den anstehenden Kredit von 80 000 Rs.

Obwohl R regelmäßig ihre Ziegenherde auf der Plantage von L weidet, weiß sie nicht genau über die Kreditfolge Bescheid. L klärt sie nicht auf, sondern lässt sie in ihrem Glauben an den kommenden Kredit. R ist nicht am Kredit beteiligt, denn sie ist mit den Gruppenleitern nicht verwandt und hat keine einflussreiche Stellung im Dorf. Die fünf Kreditnehmerinnen sind miteinander verwandt. Damit wird auch deutlich, dass Bildung weniger Einfluss auf finanzielle Beteiligung hat als eine Blutsverwandtschaft und dass mit der zunehmenden Kreditvergabe durch den Staat mehr und mehr Transparenz der Finanzlage in der Gruppe verloren geht.

A: "When we save we can get some loan from the government." (P111/ Z19)

A ist es bewusst, dass ihr Sparen von der Regierung mit einem Kredit unterstützt wird. Dies scheint für sie ein weiterer Ansporn zu sein, regelmäßig zu sparen. Gerade deswegen bedauert sie im weiteren Gesprächsverlauf, dass sie durch ihre Krankheit und die ihrer Tochter kein Geld mehr für die Gruppe übrig hatte. Es ist sehr deutlich, dass A weiterhin auf den staatlichen Kredit hofft, obwohl sie über die in Aussicht gestellten staatlichen Kredite bisher nichts vernommen hat. Sie weiß, dass das Sparen eine Vorleistung dazu ist. Jedoch vertraut sie nicht alleine auf den staatlichen Kredit, denn sie hat auch in der Gruppe einen Kleinkredit aufgenommen. A's Aussage zeigt auf, dass sie über das Geschehen in der Gruppe nicht informiert ist.

S: "Wenn ich der Frauengruppe beitrete, dann kann ich davon profitieren. Ich kann Geld sparen und Kredit erhalten." (P97/ Z67)

S begründet ihren Beitritt mit dem damit verbundenen Vorteil. Im Nachsatz nennt sie "Sparen und Kredit erhalten". Es lässt sich vermuten, dass sie sich mehr erhofft als die selbst gesparte Summe. Der Nachsatz erläutert nicht unbedingt "profitieren", sondern ihr Tun in der Frauengruppe. Sie lässt offen, ob sie damit auf weitere Hilfe hofft. Profitieren kann sie durch Begünstigungen, wie z.B. die Ration Card¹⁷⁴, denn sie stellt ihre Teilnahme

¹⁷⁴ Die Gruppenleiterin besorgte für alle Frauen eine Ration Card. Damit kann man rationierte Nahrungsmittel günstig im Ration Shop einkaufen.

und später ebenfalls ihre Zahlungen ein, nachdem sie über Diskriminierung und Veruntreuung der Gelder in der Gruppe erfahren hat. Aus der Gruppe tritt sie aber nicht aus. D.h, sie will nicht auf eventuelle staatliche Hilfe verzichten.

N: "I also started another group called Malli. They have savings of 4000 Rs. M asked not to continue, but I consulted a lady in Madhuranthagam and they asked me to open the bank book. So that I can claim for a loan after 6 month. They get 25 000 Rs as rotating fund and they have to repay only 15.000 Rs to the government." (P29/ Z10)

N hatte 1999 eine neue Gruppe gegründet.¹⁷⁵ Diese ruhte einige Zeit. Als sie jedoch später über eine andere NRO mit dem staatlichen Mahalir Thittam-Programm Kontakt kam,¹⁷⁶ ließ N die Gruppe neu aufleben und trieb zu regelmäßigem Sparen an. Danach konnte sie die Gruppe registrieren. Es zeigt sich, dass N zu Beginn nicht das Ziel hatte, einen staatlichen Kredit zu erhalten. Später aber möchte sie diesen beantragen. Davon werden der Gruppe 10 000 Rs geschenkt. Von einer Kleinkreditvergabe für diese Gruppe spricht sie nicht mehr.

Für N ist das Ziel der Gruppe, einen staatlichen Kredit zu erhalten. Es reizt sie, dass von diesem rotierenden Kredit 10 000 Rs der Gruppe geschenkt wird. Da sie sich selbst nicht in zwei Gruppen eintragen konnte, steht der Name ihrer Schwiegermutter auf der Teilnehmerliste. N's Bemühen um die Gruppe steht und fällt mit dem in Aussicht gestellten staatlichen Kredit. Die Einstellung N's zur Institution Frauengruppe ist in ihrer Leiterfunktion bei der Gruppe Malli am deutlichsten. Diese Haltung nimmt sie aber auch gegenüber der älteren Gruppe ein und beeinflusst als Vorsitzende massiv die Verteilung des staatlichen Kredits.

N: "We got an amount from the government. The first amount was sanctioned by the government was 25 000 Rs for the Roja group. This amount we need not pay back to the government. The members shared this each got 1000 Rs and bought a goat. But we all repaid to the group in small amounts. Then Mullai got another 25 000 Rs from the government last month and the five members shared this by each 5000 Rs. N and Ba of Roja group and three ladies from Mullai group shared this amount. I spent the amount for the building of the house. We should repay only 10 000 Rs to the government not as a whole loan of 25 000 Rs." (P19/ Z14)

¹⁷⁵ Die Gruppe Malli ist zwei Jahre nach der ersten Gruppengründung entstanden. Sie ist nicht bei CRDS registriert.

¹⁷⁶ Unter den NRO ist eine Gebietszuständigkeit nicht immer eindeutig geklärt und es kann zur Konkurrenz unter den NROs kommen. N ist in der Gruppe, die bei CRDS registriert ist.

N berichtet über die beiden erhaltenen staatlichen Kredite. Der erste wurde unter allen Mitgliedern aufgeteilt.¹⁷⁷ Frei erzählt sie, dass der zweite Kredit unter fünf Mitgliedern aus den beiden Untergruppen (Roja und Mullai) aufgeteilt wurde. Sie zählt zu diesen fünf. Den Kredit verwendet sie für die Renovierung ihres Hauses. Eine Renovierung verschlingt immer hohe Kosten, wofür ein Kleinkredit nicht ausreicht. Der staatliche Kredit ist jedoch für den Aufbau eines Zuverdienstprojektes bestimmt. N entfremdet den Kredit, indem sie ihn für die Erweiterung ihres Hauses ausgibt.¹⁷⁸ Ihre genauen Kenntnisse über die Verteilung des staatlichen Kredites und deren Handhabung deutet auf ein starkes Interesse für das "billige" Geld. N hatte den Streit über die Aufteilung beim Gruppentreffen erlebt. Dennoch sieht sie kein Unrecht darin, dass beim zweiten Kredit nur fünf Teilnehmerinnen profitieren. Kredit bedeutet für sie nicht mehr eine Förderung, um Zuverdienstprojekte aufzubauen, sondern günstiges Geld. Sparen und die Buchführung haben für N nur noch den Zweck, hohe Kredite zu erhalten. Im Mittelpunkt steht für sie allein das staatlich ausgezahlte Geld.

Zur Zeit der Feldforschung standen für die beiden Untergruppen (Roja und Mullai) neue Kredite an. Dies erklärt, warum die Frauen so intensiv über die staatlichen Kredite sprachen. Die Aktualität täuscht jedoch nicht darüber hinweg, dass mit den staatlichen Krediten die Gruppe ihre Zielrichtung verändert. Nicht mehr die ursprüngliche Intention, Sparen und Kleinkredit erhalten, sowie sonstige Gruppenaktivitäten prägten die Gruppe. Vielmehr ist die Gruppe darauf ausgerichtet, möglichst schnell einen staatlichen Kredit zu erhalten. Dabei ist auffällig, dass insbesondere die einflussreichen Frauen, vertreten durch die beiden Informantinnen L und N, das Gruppengeschehen allein auf den staatlichen Kredit lenken. Die fünf einflussreichen Teilnehmerinnen nehmen den Kredit für sich. Geschickt wird der Aufsichtsbehörde Bank ein Projekt vorgetäuscht. Die übrigen Informantinnen sehen wohl die Verlockung des staatlichen Kredites, dennoch ist es für sie eine einmalige Angelegenheit. Die Kleinkredite bleiben für sie bedeutender.

Während der Vergabe des zweiten und dritten Kredits ist die Gruppe von CRDS nicht regelmäßig begleitet worden. Der erste staatliche Kredit floss noch in ein Zuverdienstprojekt, den Kauf von Ziegen. Die Frauengruppe wurde noch regelmäßig begleitet. Die folgenden Kredite sind für die Informantinnen günstiges, fast geschenktes Geld. Die Verwendung wird in der Gruppe kaum diskutiert. Man täuscht die staatlichen

¹⁷⁷ Auch beim ersten Kredit mussten 10 000 Rs zurückgezahlt werden.

¹⁷⁸ Sie baute ein zweites Stockwerk und besitzt nun ein stattliches Haus im Dorf.

Behörden bewusst. Es wird deutlich, dass die Frauengruppe mehr und mehr geldorientiert ausgerichtet ist. Kleinkredite wurden aufgenommen, um einen finanziellen Engpass zu überwinden oder die Situation zu verbessern.

4.4.3.3 Rückzahlungen

In der Frauengruppe rotiert Geld dadurch, dass Kleinkredite vergeben und zurückgezahlt werden. Ebenso sollte der staatliche Kredit an die Frauengruppe funktionieren: zunächst soll der Kredit in die Gruppenkasse und von dort an die Bank zurückgezahlt werden. Durch das Programm demonstrieren die Frauen der Bank ihre Kreditwürdigkeit.

L's Ehemann: "But where through the sangam it would be easier to get loan and the repayment also would be regular." (P69/ Z1)

L's Mann führt aus, dass die Gruppe leichter einen Kredit vergibt und zu einer Rückzahlung anhält. Es ist zu vermuten, dass L's Mann Probleme bei der Rückzahlung an die Bank annimmt. Er drückt sein Vertrauen in die regelmäßige Rückzahlung innerhalb der Gruppe aus.¹⁷⁹ Es zeigt sich, dass die Verbindlichkeit den Mitgliedern gegenüber höher als bei sonstigen Kreditgebern eingeschätzt wird, so dass die einzelne Frau das Geld zurückzahlen wird. Dafür spricht auch, dass die Kleinkredite nicht übermäßig hoch sind, so dass eine vollständige Rückzahlung rasch erfolgen kann.

A erzählt vom aufgenommenen Kredit bei der Frauengruppe.

A: "Since I am sick I can not pay it. If I had paid that money it would have been good. I feel sorry that I can't repay the small scale loan. I cannot get a loan because I have already had one loan. It would be good for me to save money there. It is not good to ask once again." (P111/ Z25)

A erzählt, dass sie aufgrund der unvorhergesehenen Krankheiten nicht mehr regelmäßig in die Frauengruppe einzahlen konnte und ebensowenig in der Lage war, den Kredit zurückzuzahlen. Dies bedauert sie. Umso mehr, weil sie gerne einen weiteren Kredit genommen hätte, sich aber nicht traut, danach zu fragen, solange sie den ersten Kredit nicht zurückgezahlt hat. Unvorhergesehene Ereignisse machen es ihr unmöglich, Geld beiseite zu legen. Wie zuvor bei L wird deutlich, wie ernst A die Rückzahlung ihres Kredites nimmt. Sie geht nicht leichtfertig damit um, einen Kredit nicht zurückzahlen zu können. Vielmehr leidet sie unter den Konsequenzen, ihrem Schuldgefühl und dem daraus folgenden mangelnden Kontakt zur Frauengruppe. Welchen Kredit sie zunächst zurückzahlen will, darüber kann sie nicht frei entscheiden, denn ihr Lohngeber bestimmt

über ihren Verdienst. Daher lässt sich aus der Reihenfolge der Rückzahlung keine Rangfolge ableiten. Ihr Bedauern ist Ausdruck genug, dass sie die Rückzahlung an die Gruppe ernst nimmt.

A: "The first loan was for the child to pay the fees. It is repaid. Once again for the fees only. But I got sick and I spent 600 Rs for the fees and 400 Rs for the hospital. Now there is no jewel. I do not know what to do. I pray to god." (P111/Z31)

A berichtet, dass sie den ersten Kredit für Schulgebühren verwendet hat. Diesen hat sich getilgt. Einen zweiten Kredit nahm sie ebenfalls für die anfällige Schulgebühr auf. In dieser Zeit erkrankte sie und ihre Tochter. Da A mehr Geld benötigte, verpfändete sie ihren Schmuck, die eiserne Reserve. Es wird deutlich, dass das Geld nicht ausreicht. A hat einen regelmäßigen Verdienst. Dieser ist jedoch auch schon beschnitten, denn ein Teil ihres Lohnes wird einbehalten, um den erworbenen Hausgrund zu bezahlen¹⁸⁰. Den Kredit bei der Frauengruppe kann sie mit dem verbleibenden Geld zurückzahlen. Wie A haben viele Teilnehmerinnen bei mehreren Geldgebern Kredite aufgenommen. Dadurch sind Probleme bei der Rückzahlung fast normal. Die Tatsache, dass die Frauen weitere Ausgaben haben, für die sie hohe Kredite aufnehmen müssen, wird im Konzept des Kleinkreditwesens nicht berücksichtigt.

P: "I took a goat loan of 1000 Rs from the government and bought a goat ... I paid 100 Rs to the women group within 10 months." (P43/Z35)

P berichtet vom Kredit, den die Gruppe von der Regierung erhielt. Er wurde für den Ziegenkauf eingesetzt. In regelmäßigen Raten zahlte sie den Kredit an die Frauengruppe zurück. Über die Rückzahlung ihres ersten Kleinkredites, den sie für ihre Wallfahrt aufnahm, äußert sie sich nicht. Es zeigt sich, dass P sich sehr genau an die Vorgaben der Rückzahlung hält. Nicht alle Frauen zahlten so regelmäßig wie sie. Auch wenn P eine zurückgezogene, untergeordnete Position in der Gruppe einnimmt, so hält sie sich doch strikt an die Regeln.

Die folgenden Aussagen beziehen sich auf die staatlichen Kredite. Bei staatlichen Krediten sollen die Frauen unter Beweis stellen, dass sie geliehenes Geld zurückzahlen. Damit

¹⁷⁹ Seine Kenntnisse nimmt er daher, dass eine Frau schon drei Mal einen Kredit aufgenommen und ihn zurückgezahlt hat. Zudem wurde L in der Kolpinggruppe für ihre regelmäßige Rückzahlung gelobt.

¹⁸⁰ Viele Dorfbewohner besitzen nicht den Boden, auf dem ihr Haus steht. Sie bemühen sich, damit dieser in das Grundbuchamt eingetragen wird. A erhielt ein Haus geschenkt, allerdings musste sie als Eigenleistung für den Bauplatz bezahlen. Dieses Haus sichert ihr eine ständige Bleibe.

machen sie sich bei der Bank kreditwürdig und können höhere Kredite aufnehmen, wie die 80 000 Rs.

L: "If this loan is repaid soon, once again they will sanction another." (P69/ Z38)

L spricht über den zweiten Lohn, den die Untergruppe Mullai erhalten hatte. Er wurde unter fünf Frauen mit der Begründung aufgeteilt, dass es sich um diese fünf regelmäßigeren Rückzahlerinnen handelt. L begründet die Aufteilung, dass auf eine schnelle Rückzahlung ein weiterer, höherer Kredit gewährt wird.¹⁸¹ Es wird deutlich, dass die Präsidentin der Gruppe eine Rückzahlung nur erwägt, um dann einen noch höheren Kredit zu bekommen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage: Würde der staatliche Kredit zurückgezahlt werden, wenn kein weiterer Kredit in Aussicht stünde? Und daraus ableitend, wie bedeutend den Frauen ihre erlangte Kreditwürdigkeit und damit ihr Ansehen in der Öffentlichkeit ist. Die Ausrichtung auf den Kredit kommt im folgenden Zitat deutlich zum Tragen.

N über die Gruppe Malli: "So that I can claim for a loan after 6 month. They get 25 000 Rs as rotating fund and they have to repay only 15 000 Rs to the government." (P29/ Z12)

Für die neu gegründete Gruppe Malli möchte N einen Kredit anfordern. Die Voraussetzung dafür ist das regelmäßige Sparen der Gruppe für mindestens sechs Monate und eine Registrierung bei einer NRO. N hat das Ziel vor Augen, einen Kredit teilweise geschenkt zu bekommen. Rückzahlung spielt für sie insofern eine Rolle, als ein Teilbetrag des Kredites nicht in der Gruppe bleibt. Dies verdeutlicht nochmals die zuvor geänderte Zielrichtung der alten Gruppe. N hat für die neue Gruppe allein den staatlichen Kredit vor Augen.

N: "Wenn sie loan von CRDS nehmen und es nicht zurückzahlen, dann haben sie als Gruppe Angst, dass CRDS ihr Gruppengeld nehmen wird." (P29a/ Z6)

N spricht von der Frauengruppe, in der sie selbst Mitglied ist. Sie zieht in Erwägung, von CRDS einen Kredit zu erhalten. Sie befürchtet, dass CRDS ihre Gruppenkasse schröpfen könnte, wenn sie nicht zurückzahlen. Es stellt sich aber die Frage, warum sie einen Kredit nicht zurückzahlen sollten. Es hat den Anschein, dass sie von CRDS eine finanzielle Unterstützung in Form von geschenktem Geld sehen möchte und nicht in Form von Kredit, den sie wieder zurückzahlen hat. Es lässt sich aufgrund ihrer Aussagen vermuten, dass N der Grund für die Kreditvergabe nicht verständlich ist. Ansonsten hätte sie in anderen Gesprächen darauf verwiesen, was sie von CRDS gehört hatte. Andererseits nimmt sie an

¹⁸¹ Die 80 000 Rs werden aufgrund der Rückzahlung des ersten Kredites der Gruppe in Aussicht gestellt.

Fortbildungen sowohl von CRDS als auch denen der von ihr selbst gegründeten Gruppe teil. Es verwundert, dass sie dennoch eine rein geldorientierte Ansicht vertritt und nicht eine langfristige Verbesserung der ökonomischen Situation durch z.B. Zuverdienstprojekte, die durch Kredite unterstützt wird, anstrebt.

Über die Rückzahlung an die Bank sprechen nur die einflussreichen Informantinnen. Sie sind es, die von den weiteren Krediten profitieren und sich vor der Gruppe als kreditwürdiger mit der Begründung präsentieren, dass sie die schnelleren Rückzahler seien. Die staatlichen Kredite werden von den beiden Informantinnen L und N nicht als Unterstützung eingeordnet, mit der die Frauen kleine Zuverdienstprojekte beginnen können. Vielmehr sehen sie lediglich die begehrenswerten hohen Summen. An Rückzahlung denkt insbesondere N nur insofern, als die Gruppe dadurch einen weiteren Kredit gewährt bekommt. Der Eindruck wird verstärkt, es handle sich nicht um einen Kredit, sondern um günstiges Geld. In dieser Weise gehen die Gruppenverantwortlichen zunehmend mit dem staatlichen Kredit um. Von den zwei ersten Krediten wird den Frauen auch tatsächlich 10 000 Rs geschenkt und sie müssen nur 15 000 der 25 000 Rs zurückzahlen.

Die Rückzahlung eines Kredites wird von den Informantinnen allgemein sehr ernst genommen. Es tritt jedoch die im vorangegangenen Kapitel aufgewiesene Spaltung auch beim Rückzahlungsverhalten zu Tage. A und P stehen für diejenigen Frauen, die ernsthaft versuchen, ihr Konto einwandfrei zu führen, nämlich regelmäßig ein- und zurückzahlen. Das trifft sowohl für den vom Staat gewährten Kredit als auch für die Kleinkredite innerhalb der Gruppe zu. Daraus folgt, dass die schwächeren Gruppenmitglieder die eifrigeren Rückzahlerinnen sind. Sie halten sich strikter an die Modalitäten als die einflussreichen Informantinnen. Dabei ist es unwichtig, ob es sich um einen staatlichen oder einen Kleinkredit handelt. A zeigt eine nicht untypische Konstellation auf. Sie konnte nicht mehr zurückzahlen, da sie an verschiedenen Stellen Kredite aufgenommen hat und zudem Geld für die medizinische Versorgung aufwenden musste. A ist an ihre finanzielle Grenze gekommen und zeigt damit die Grenze der Frauengruppe auf. Nur Frauen, die aktiv teilnehmen können, die regelmäßig Geld haben bzw. nicht von mehreren oder andauernden Notfällen betroffen sind, können Mitglieder der Gruppe bleiben. Die Gruppe selbst kann nicht durch längere Notzeiten einzelne Frauen durchtragen.

Als Vertreterin der einflussreichen Frauen erwähnt N nicht die Aufnahme eines Kleinkredites, sondern hat großes Interesse an den staatlichen Krediten. Rückzahlung

bedeutet für sie zugleich der Erhalt eines höheren Kredites, von dem ein Teil jeweils erlassen wird. Sie sieht das Geld im Vordergrund und nicht die Bestätigung der Kreditwürdigkeit. Selbst den fünf Frauen, die den Kredit unter sich aufteilen, ist ihre in zwei Jahren errungene Kreditwürdigkeit wohl kaum bewusst, denn sonst würden sie mit dem Geld und den Rückzahlungspflichten anders umgehen. Die übrigen Informantinnen schienen aber die Kreditwürdigkeit nicht zu reflektieren. Sie erhalten den Kredit aufgrund eines staatlichen Programms. Ihre Leistung gegenüber dem Staat besteht in der korrekten Kassenbuchführung.

Den Aussagen aller Informantinnen ist zu entnehmen, dass sie in den staatlichen Krediten keine langfristige Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage sehen, sondern mehr ein großes Almosen.

4.4.3.4 Finanzunklarheiten?

Das Kassenbuch einer Frauengruppe zu führen, ist eine der schwierigsten Aufgaben. Es verlangt ein Minimum an Kenntnissen im Rechnen. Die wenigsten Frauen haben Rechnen gelernt. Deshalb wurde Aj mit dieser Aufgabe betraut. Sie ging 10 Jahre zur Schule und trägt nun die Verantwortung für das Kassenbuch.

L: "Two to three times the meeting was skipped... We went to the people and asked them why there was no meeting. The money was collected and yet it is not deposit in the bank. This year only we skipped and postponed the meeting. The Sancta Maria people went twice and called for the meeting, but the people paid only. But if we ask them, they told us that they have work. It is difficult to have no meeting." (P69/ Z29)

L beklagt sich, dass die Gruppe schon einige Male ihre Treffen hat ausfallen lassen. Der Beitrag wurde zwar eingesammelt, aber nicht auf das Sparbuch eingezahlt. Es zeigt sich, dass L Gründe sucht, warum das Kassenbuch nicht sauber geführt worden ist. Einen Grund für die Schwierigkeiten sieht sie in den verschobenen Treffen.¹⁸² Es ist Erntezeit! Für die Tagelöhnerinnen steht jeden Tag Arbeit an. Es wird deutlich, dass - wie schon bei der Herstellung der Produkte - auch in diesem Jahr die anstehende Feldarbeit eine Fortführung der Treffen verhindert. Sie macht die Teilnehmer mitverantwortlich, denn ohne die regelmäßigen Treffen werden nur Teilnehmerbeiträge eingesammelt und die Eintragungen in das Kassenbuch vernachlässigt. Ohne regelmäßige Treffen fehlen zudem einzelne Teilnehmerbeiträge. Dadurch sind die monatlichen Einzahlungen, die ein korrektes Kassenbuch aufweisen muss, unvollständig.

¹⁸² Das Bemühen von L, die Gruppe zusammenzurufen, wird im Kapitel 4.6 "Die sozialisierende Wirkung der Gruppe" aufgegriffen.

L: "From the bank they had asked for the group accounts. If we had given that we would have got 40 000 Rs loan. First they said 80 000 Rs. This has to be received within 20 days. I am confused whether it is 40 000 or 80 000 Rs." (P69/ Z34)

Da der erste Kredit zurückgezahlt wurde, steht für die Untergruppe Roja ein neuer Kredit bereit. L bedauert, dass das Kassenbuch nicht vorgezeigt werden konnte, weil es inkorrekt geführt wurde. Dadurch entgeht der Gruppe dieser weitaus höhere staatliche Kredit. Zwanzig Tage ließ man ihnen Zeit, um das Kassenbuch nachzureichen.

Es verwundert, dass sich L nicht über den versäumten staatlichen Kredit stärker aufregt. 80 000 Rs ist eine sehr hohe Summe, auch wenn man sie unter 35 Frauen aufteilen muss. Wie sie an späterer Stelle andeutet, ist der Druck durch die Kassenwärtin Aj (vgl. P69/ Z98) größer, als dass die Frauen sich gegen die Kassenwärtin durchsetzen könnten.

L: "Viele Leute gehen zur Arbeit, wenige treffen sich in Aj's Haus. Bis heute ist die Abrechnung unklar. Sancta Maria people say every one has to come for the meeting. If they really want to have the account clear." (P69/ Z51)

Trotz der wiederholten Aufforderung durch die Frauen von Sancta Maria kommt es zu keinem Gruppentreffen. Der Grund liegt in der anfallenden Feldarbeit. L's Aussage deutet auf ihren Unmut hin. Sie selbst arbeitet lange auf dem Feld ihres Mannes und hat dennoch Zeit für die Treffen. Sie akzeptiert die Erklärung der anderen Frauen einerseits und andererseits ruft sie sie wiederholt zu den Treffen. Dadurch wird deutlich, dass L weitere Finanzunklarheiten verhindern will und sich um eine Regelung bemüht. Dass keine regelmäßigen Treffen stattfinden, liegt z.T. an der mangelnden Begleitung der Gruppe seitens CRDS, denn als sich der Gebietskoordinator anmeldet, fand ein Treffen in der Erntezeit statt. Es zeigt aber auch das momentane Desinteresse der Frauen an der Gruppe, obwohl ein neuer Kredit ansteht. Die traditionelle Arbeit, die ihr Leben bestimmt, hat Vorrang.

L: "We had collected 200 Rs from every body for the present loan-expenses. ... Now one more problem is that: what happened to the amount we collected earlier. It comes to the total nearly around 7000 Rs. So what happened to that money. How much was spent, still what is the balance. We collected this money to for the bus fare and then some officer who help may have to be bribed. So that was the reason why they collected 200 Rs". (P69/ Z38)

L sieht ein drittes Problem in dem vorsorglich eingesammelten Geld, mit dem hauptsächlich die Beamten bestochen wurden, damit der Kredit schnell ausgezahlt werden konnte. Jede Frau gab zusätzlich 200 Rs. Bei 35 Frauen kommt eine Summe von 7000 Rs zusammen. Anders als R weiß sie, dass das Geld nicht für den anstehenden Kredit von 80 000 Rs verwendet wird, sondern bereits bei dem derzeitigen Kredit von 25 000 Rs

aufgebraucht wurde. L legt dar, dass nicht nur das Kassenbuch Mängel aufweist, sondern ebenso das Geld der Teilnehmerinnen nicht korrekt abgerechnet wurde bzw. verschwunden ist. Es zeigt sich, dass L gegenüber der Gruppe Schuldgefühle entwickelt. Nicht dass sie den Kredit unter fünf Personen aufgeteilt haben, sondern dass sie für den Kredit die ganze Gruppe zahlen ließen, hält sie nicht für korrekt. Weil sie das Geld behält und die Situation nicht anspricht, toleriert sie bewusst die unklare Finanzlage der Gruppe. Die Umgangsweise mit Geld bezieht sich nicht allein auf die staatlichen Gelder, sondern ebenfalls auf die Gruppengelder. Die Mitglieder zahlen für den Kredit, den sich fünf Frauen aufteilen.

L: "Many took small scale loan. They should collect all the small scale loan and bring it to the bank and divide again. Since the amount is big many do not know how much is there in the bank. Many also do not know about the interest-amount savings. They can calculate from the saving books but the interest has to be calculated. If any one is late to pay the monthly due then in the next meeting they have to pay penalty for that and some times they also give small scale loan for which interest is collected. What happens to all these loans. If they ask Aj to have the correct account she will throw the books to them. Naturally they will have bad feelings. It is very difficult to maintain. So many people do not know how much amount is there. There is no clearance since 6 month, that is the time they got the second loan. Before it was very correct. People are not able to manage the big amount. So they are going to divide and start a new one. On the 13th every thing will be calculated there will be a big fight and they will know whether there is still a group. Kolping is really good, the account is clear and correct. Monthly saving is good. Auch dass sie ein Strafgeld für nicht gezahltes Geld haben. Aber sie können nicht den Zins berechnen. Interest amount and the penalised amount this could have been eaten but saving cannot be done. Wenn andere dies erfahren! L, Ba und Su fragen nach." (P69/ Z98)

L gibt weitere Gründe für die momentanen Schwierigkeiten in der Gruppe an. Viele Kleinkredite sind noch nicht zurückgezahlt und dies erschwert eine korrekte Abrechnung. Außerdem wissen viele Teilnehmerinnen nicht, wie hoch die Gesamtsumme der gemeinsamen Kasse ist. Diese wäre aufgrund der Bücher nachzuvollziehen, aber der Zins muss extra berechnet werden. Ebenso wenig ist für die Teilnehmer der Betrag des eingesammelten Strafgeldes einsehbar. Diese Gelder, darüber ist sich L bewusst, können verschwunden sein. Es wird deutlich, dass das Unwissen der Mitglieder zu einer inkorrekten Kassenbuchführung verleitet und dass nicht nachzuprüfende Gelder von der Leitung aufgebraucht wurden.

Sehr klar gibt L auch den Zeitpunkt der Schwierigkeiten an. Sie begannen mit dem zweiten Kredit. Aber sie hängen ebenso an der Person Aj. Denn diese gibt sich beleidigt, wenn sie

nach dem korrekten Kassenbuch gefragt wird. Sie droht, die Bücher den Fragenden hinzuwerfen, wenn man sie wegen des Kassenbuches weiter belästigt. Da Aj auf die Frage nach dem Kassenbuch auf der persönlichen Ebene reagiert, trauen sich die einzelnen Frauen nicht, sie weiter zu belästigen, um weitere Unstimmigkeiten mit Aj zu vermeiden. Dies beherrscht die Agitation der Frauengruppe.

Anlass, nach einem korrekten Kassenbuch zu fragen, sind nicht die bestehenden Schwierigkeiten, sondern der neu anstehende Kredit, wofür ein korrekt geführtes Kassenbuch vorzuzeigen ist. Dies macht deutlich, dass die Gruppe bisher ihrer Leitung vertraute. Die hohe Summe von 80 000 Rs ist nicht so verlockend, als dass sie weiter den Zorn von Aj provozieren würden.

Es wird in diesem langen Zitat ersichtlich, dass L sehr gut die Hintergründe und die Problematik erfasst. Sie erkennt den Ursprung für das unklare Kassenbuch, der mit dem zweiten Kredit zusammenfällt und der Aufteilung des Kredites unter fünf Frauen. L sieht auch, dass einige Kleinkredite nicht getilgt sind, dass die Treffen nicht regelmäßig stattfinden und dass niemand die Strafgebühren und Zinsen nachprüfen kann. Diese Schwierigkeiten konnten in der Gruppe bisher weder gelöst noch kompensiert werden. Hinzu treten äußere Ereignisse, wie die Gewährung eines dritten Kredites und die mangelnde Begleitung seitens CRDS. Denn kurz vor Gewährung des zweiten Kredites wurde die Gruppe sich selbst überlassen, mit der Begründung, sie sei nun eigenständig. Diese Momente wirken für die Frauen bedrängend, ihre Finanzen zu klären, wozu sie offensichtlich nicht in der Lage sind.

Im obigen Zitat wollte L das Geld noch zurückgeben. Es erweckt den Eindruck, dass L an erster Stelle eine Klarheit der Finanzlage schaffen möchte.

L: "Wenn ich diese Fragen gestellt hätte, dann wäre ich gefragt worden, warum ich plötzlich danach frage. Aber für D ist dies kein Problem. So I feel that D should attend the meeting every month so that the account would be clear and correct. Still I want to talk to D. There are confusion about the account, though we received the loan from the bank but it is with the help of CRDS only." (P93/ Z18)

L ist froh, dass D, der Gebietskoordinator von CRDS, endlich bei einem Treffen anwesend war. Es zeigt sich, dass die Anwesenheit einer dorffremden Autoritätsperson die Frauen zu einem Treffen versammeln kann. Zweifel konnten durch ihn geklärt werden. L sieht in D jemanden, der die derzeitigen Finanzprobleme der Gruppe lösen kann, da ihnen selbst innerhalb der Gruppe die Hände gebunden sind. Sie wünscht sich eine kontinuierliche Begleitung durch Außenstehende, da die Probleme in der Gruppe gravierend sind. Korrekturen ihres Handelns von außen werden von der Gruppe angenommen. Dies

bedeutet nicht, dass sich die Gruppe von außen leiten lassen möchte. L sucht für die vorherrschende Situation Hilfe. Sie deutet an, dass die Gruppe es nicht von sich aus schafft, die Probleme zu lösen. Sie benötigen Hilfe von außen. Damit belegt sie, dass die Finanzprobleme weder mit fehlenden Kenntnissen von Rechnen, noch in den unregelmäßigen Gruppentreffen zu begründen sind, sondern an die Person Aj gebunden sind.

Auch R nimmt die Problematik innerhalb der Gruppe wahr. Allerdings sind ihr die weiterreichenden Gründe nicht bekannt. Sie gehört nicht zu den fünf Frauen, die am Kredit Anteil hatten.

R: "Aj verwaltet die Abrechnungen. Aber sie zeigte nicht die 4-jährigen Abrechnungen. Wenn ich jemandem glauben soll, so muss er es ehrlich tun. I asked N to give the bank slip but N brought 405 Rs and gave to me and asked me to go to the bank. But I took that money and gave it to them when there were many members at the emergency meeting saying I cannot go to the bank." (P73/Z15)

R sieht die Problematik im unklaren Kassenbuch. Dies liegt ihrer Meinung nach an der Kassenswärtin, die sich weigert, ein korrekt geführtes Kassenbuch über die letzten vier Jahre zu zeigen. Sie verlangt von Aj Ehrlichkeit. Sie fragt N danach. Ein korrektes Kassenbuch muss regelmäßige Einzahlungen aufweisen. Sie ist über die Nachlässigkeit der Leitung empört und äußerte dies vor der gesamten Gruppe.

R zeigt sich als ehrliche Person. Sie ist nicht in die Schwierigkeiten der Gruppe verwickelt. Und sie ist forsch genug, um die Verantwortlichen zu fragen und es vor der Gruppe zur Sprache zu bringen. Andererseits will sie in der Gruppe keine Aufgaben übernehmen, wie z.B. zur Bank zu gehen und das Geld einzuzahlen, denn dadurch könnte sie in die Schwierigkeiten der Gruppe verwickelt werden. Zudem scheint dies allein Aufgabe der Leitung zu sein, der sie die Verantwortung dazu zuschreibt.

Es wird deutlich, dass die vorhandenen Schwierigkeiten den Mitgliedern zunehmend bekannt werden. Allerdings nicht in dem Ausmaß, wie sie schon vorherrschen. R entscheidet sich für eine Verweigerungshaltung. Auch in den folgenden Zitaten wird dies deutlich.

R: "I am the person who is very strict regarding the account. Whenever anybody goes for any meeting or any other purpose I will question them for the proper reason and the account. I did not pay for the last month savings for I said, I will only pay in the woman group not anywhere." (P65/Z49)

R liegt sehr viel an einem korrekt geführten Kassenbuch. Sie scheut sich nicht, nachzufragen (s.o.). Aber sie wehrt sich dagegen, Geld außerhalb der regulären Treffen zu

bezahlen. Sie machte die Erfahrung, dass eben jenes Geld nicht auf das Sparbuch eingezahlt wurde.

Es wird deutlich, dass R gegenüber den Leiterinnen der Gruppe misstrauisch geworden ist. Ihre Reaktion besteht darin, nach einer Klärung der Sachlage zu fragen und radikal weitere Zahlungen zu verweigern, solange die Abrechnungen nicht stimmen.

R: "Warum gibt es keine Klarheit über die Abrechnung, fragte FJ. Am 28. waren viele bei der Arbeit. Deswegen fand kein Treffen statt. Last meeting was postponed and I did not pay the monthly savings. Sie trafen sich im Haus von Bu, um das Geld zu sammeln. Aber ich habe nicht gezahlt. Ich will nur bei den Treffen zahlen. Eine Frau bekam auch Kredit. I used to ask for the perfect clearance of the account." (P65/Z61)

R berichtet, dass nicht nur sie, sondern auch der Direktor von CRDS nach einem korrekten Kassenbuch fragt. Sie kann feststellen, dass die Treffen wegen der anstehenden Arbeit nicht stattfinden. Außerdem werden Treffen verschoben und man trifft sich zudem an anderen Orten, fast privat. Dort verweigert sie zu zahlen, obwohl auch bei diesen Treffen Kleinkredite vergeben werden. Sie betont nochmals, dass sie eine wirkliche Klärung bezüglich des Kassenbuches verlangte.

R stellt sich als verantwortungsvolles Gruppenmitglied dar. Sie möchte eine Transparenz über die Einzahlungen und Klarheit des Kassenbuches. Sie spricht sich gegen die Verschiebungen und "halben" Treffen aus. Es wird deutlich, dass sie vehement auf den korrekten Ablauf von Treffen und Kassenbuchführung pocht. Aus der Inkorrektheit zieht sie ihre Konsequenzen, indem sie nicht mehr zahlte. Es ist aber auch deutlich, dass ihre Verweigerungstaktik nicht zur Klärung führt, sondern eher in den Unklarheiten untergeht. Insofern ist die Reaktion von R mehr ein Selbstschutz.

N: "claimed for another loan for 80 000 Rs. It was sanctioned but the bank requires the details of their accounts as written in the paper. They delay to submit the details because the lady who writes the account is carrying the baby. So she is advised to take rest and not to move from the bed. So I as the president and the secretary are going to make the papers ready." (P19/Z37)

Für die Untergruppe Roja, die zuerst einen Kredit erhalten hatte, bestand nach der Rückzahlung in die Gruppenkasse das Anrecht auf einen höheren Kredit. Allerdings muss die Gruppe ein korrekt geführtes Kassenbuch nachweisen. Dies ist unterblieben, weil die Verantwortliche (Aj) schwanger ist und das Bett hüten muss. Deswegen wird N zusammen

mit einer zweiten Verantwortlichen¹⁸³ das Kassenbuch ordentlich abschließen. N zeigt auf, dass das Kassenbuch mangelhaft geführt ist. Sie will jedoch unbedingt diesen Kredit erhalten. N gibt deutlich an, dass das inkorrekte Kassenbuch nur wegen der Schwangerschaft der Kassenwärtin nicht vollständig ist. Aber sie können die Papiere fertigstellen. Das Interesse N kommt in diesem Zitat sehr klar zum Ausdruck. Sie ist sehr kreditorientiert, d.h. auf die staatlichen Kredite fixiert.

S: "Aj, N and Ba took money from the bank and got the gold in auction at the UTR in a bank and divided among themselves. Before that I was paying the saving and was not going for the women group but after this event I did not pay the savings." (P97/ Z79)

S berichtet von Vorfällen, von denen keine andere Teilnehmerin bisher sprach. Ihre Angaben sind nicht nachzuprüfen. S zieht daraus ihre Konsequenzen und zahlt keine Gruppenbeiträge mehr. Sie befürchtet weitere Veruntreuung der Gelder und versucht auf ihre Weise, Einhalt zu gebieten. Es wird deutlich, dass S wie R persönliche Konsequenzen ziehen, weil sie das Vertrauen in die Gruppenleitung verloren haben.

Die Gründe für die Finanzunklarheiten legt L am deutlichsten dar. Obgleich sie darin verwickelt ist, ist sie darum besorgt, dass sich die Probleme klären. Die Situation, Gelder zu veruntreuen, ist günstig. Es stehen größere Geldbeträge für die Gruppe an. Die Kassenwärtin entzieht sich durch die Schwangerschaft einer Rechenschaft vor der Gruppe. Durch eine organisatorische Veränderung bei CRDS wurde die Gruppe längere Zeit unregelmäßig und von unterschiedlichen Personen begleitet. Eine äußere Einflussnahme von seiten CRDS hätte eventuell den Unklarheiten im Kassenbuch vorbeugen können, indem eine Hilfestellung angeboten worden wäre.

Die Informantinnen lassen sich in drei Gruppen teilen. Erstens jene, die von den Unklarheiten profitieren. Sie sind einflussreich innerhalb der Gruppe und ebenso im Dorf aufgrund ihrer verwandtschaftlichen Verflechtung. Hierzu zählen L und N. Zweitens jene, die die Schwierigkeiten in der Gruppe sehen und die Unterschlagung von Geldern erkennen. R und S ahnen den Komplott in der Gruppe und die Veruntreuung von Geldern. Drittens jene, die sich in der Gruppe recht passiv verhalten. A und P sind vom Gruppengeschehen sehr weit entfernt. Sie versuchen, sich an die Regeln zu halten und überlassen die Verantwortung der Gruppenleitung. Gerade bei der ersten Gruppe wird die Ausrichtung der einflussreichen Frauen deutlich. Sie möchten einen möglichst hohen

¹⁸³ Zuvor nannte L, dass An die Bücher mit N bearbeiten wird. An ist jedoch die Kassenwärtin von der Untergruppe Mullai und nicht Sekretärin.

Kredit erhalten. Wer einen Kredit aufnimmt, hatte zumeist ein Projekt vor Augen. Dieses fehlt schon bei der zweiten Kreditvergabe. Sie sagen nicht, wozu sie das Geld ausgeben möchten. Der staatliche Kredit wird von den fünf Frauen nicht konkret eingesetzt. Der Bank wird der Kauf von Kühen angegeben. Für den dritten Kredit in Höhe von 80 000 Rs versucht man nun, ein korrektes Kassenbuch zu fingieren. Die Leitung der Gruppe strebt allein nach Geld. Dazu benutzen sie die übrigen Gruppenmitglieder. Die staatlichen Kredite mit ihren enorm hohen Summen verleiten die Frauen zu solch einem Handeln.

Die Informantinnen R und L machen deutlich, dass sie um eine Lösung bemüht sind. L ruft die Gruppe wiederholt zu Treffen zusammen, versucht über den Gebietskoordinator eine Wende zu schaffen und würde gerne von Aj ein korrektes Kassenbuch sehen.¹⁸⁴ R fragt in der Gruppe nach und legt das nicht einbezahlte Geld vor. In der Gruppe wird dadurch aber keine Handlung provoziert. Es scheint, als möchte man lieber die Ruhe bewahren, als einen Aufstand hervorrufen. Die Lösung der Gesamtgruppe besteht im Abwarten. Die Informantinnen R und S sehen teilweise die sich anbahnenden Finanzunklarheiten und ziehen daraus ihre eigenen Schlüsse, indem sie nicht weiter in die Gruppenkasse einzahlen.

4.4.4 Zusammenfassung

Die diözesane Organisation CRDS initiiert in Palliagaram eine Frauengruppe, der zunächst der kollektive Aspekt wichtiger ist als der finanzielle. Die Vision wird in der gemeinsamen Aktivität der Gruppe, der Kleinkreditvergabe, umgesetzt. Den Impuls hierfür erhielten die Frauen durch CRDS. Von dem finanziellen Aspekt verlockt, treten Frauen aus ihrer marginalisierten Position hervor und treten der Gruppe bei. Insofern erreicht die Frauengruppe mit ihrer Zielsetzung auch am Rande stehende Frauen des Dorfes. Diese Frauen nehmen in der Gruppe weiterhin eine Randposition ein, dennoch ist hervorzuheben, dass die Gruppe diese Frauen an sich ziehen kann. Diese Frauen sind aber bei späteren Finanzunklarheiten die ersten Leidtragenden, da sie die Entwicklung in der Gruppe nicht erahnen können.

Die Frauen geben an, erst in der Gruppe das Sparen erlernt zu haben. Es ist der erste Ort an dem sie überhaupt die Gelegenheit haben, Geld anzusparen. Die Regelmäßigkeit des Sparens verändert die Gewohnheit der Frauen, die bisher von der Hand in den Mund gelebt haben. Das erlernte Modell, kleine Geldsummen zurückzulegen, wird auf andere Bereiche übertragen. Zunächst können sich die Frauen gegenseitig Geld leihen. Diese Kleinkredite füllen eine "Marktnische" aus. Bisher besaßen die Frauen für die kleinen Alltagsnöte keine

¹⁸⁴ L kann vertreten, dass der Kredit unter fünf Frauen aufgeteilt wurde. Aber sie kann nicht vertreten, dass dies zu Lasten der anderen Mitglieder geht.

Reserven. Bei einem Geldverleiher nahm man höhere Summen auf. Dadurch erhöht sich der Lebensstandard der Frauen, denn sie haben Geld für die medizinische Versorgung, für die Ausbildung ihrer Kinder etc. Allein diese Tatsache hat rückwirkend Einfluss auf das Selbstwertgefühl der Frauen. Zum einen in der Familie, schließlich sind sie diejenigen, die das Geld aufbringen können, zum anderen in der Gesellschaft, da ihre Kinder eine höhere Schule besuchen können, oder durch die neuerdings erlaubten Bankbesuche und die geschaffene Kreditwürdigkeit. Eine direkte Reflexion dieser Veränderung ist nicht den Daten, sondern dem Verhalten der Frauen mit dieser neuen Möglichkeit zu entnehmen.

Es zeigt sich, dass die Rückzahlung von den meisten Informantinnen und Mitgliedern gegenüber der Gruppe ernst genommen wird. Die Verbindlichkeit gegenüber der Gruppe ist größer als gegenüber der Bank oder einem Geldverleiher. Es handelt sich um den eigenen Ruf im Dorf.

Die Gebietskoordinatorin von CRDS begleitet die Frauen regelmäßig und führt sie zu einem ersten staatlichen Kredit. Der Kredit wird in das Zuverdienstprojekt "Ziege" eingesetzt. Die Frauen zahlen ihren Anteil in Raten in die Gruppenkasse zurück. Das staatliche Geld erhöht die Gesamtsumme und damit die Kreditmenge der Frauengruppe. Nachdem die Gebietskoordinatorin versetzt wurde und nicht mehr die Gruppe begleiten kann, setzen Finanzschwierigkeiten ein. Sie führen soweit, dass sich einflussreiche Frauen am nächsten staatlichen Kredit bereichern und die Kosten für den Erhalt die gesamte Gruppe tragen lassen. Einfluss haben jene Frauen, die auch im Dorfgefüge durch ihre Familie und weitere verwandtschaftliche Kontakte eine hohe Stellung besitzen. Es ist nicht vom Bildungsgrad abhängig.

Die anfängliche Motivation, das kollektive Moment, verändert sich. Geld steht im Vordergrund. Auch das Ziel der Gruppe geht verloren. Das neue Ziel sind staatliche Kredite. Es ist zu erkennen, dass der Leitung der Gruppe der Zweck des Kleinkredites und der staatlichen Kredite nicht einsichtig ist oder gemacht wurde. Es ist für sie eine fremde Zielsetzung, der sie nicht nachkommen. Mit der Veränderung geht zugleich der von den Frauen positiv gewertete Kleinkredit verloren.

Die einflussreichen Frauen, die vom staatlichen Kredit profitierten, sind alle Christinnen.

4.5 Die Schulbildung im Dorf

4.5.1 Die Schulbildung der Frauen

Alle Informantinnen haben eine Schulbildung genossen. Zu ihrer Zeit gab es in den Dörfern bereits Grundschulen (1.-5. Klasse). Eine weiterführende Schule haben die wenigsten Frauen besucht.

S: "In those days in my village women were not allowed to go out of the house, not to study. Women have to be in the house only. So I was also not allowed to study.... I had an intention of studying at least 10th standard but I was not allowed to study. I was stopped from going to the school after 4th standard." (P97/ Z2 und Z10)

S erzählt, dass sie gerne weiter zur Schule gegangen wäre. Dafür hätte sie aber eine weiterführende Schule außerhalb des Dorfes besuchen müssen. Dies war zu ihrer Zeit noch nicht mit dem dörflichen Frauenbild vereinbar. Vielmehr wird sie ein Jahr früher von der Schule genommen. Ihrem Wunsch nach mehr Bildung geben die Eltern nicht nach.

Es wird deutlich, dass die Ausbildung von Mädchen noch keinen hohen Stellenwert hatte. Die Aufgabe der Frau bestand in der Hausarbeit, wozu eine Schulbildung nicht erforderlich ist. Hinzu kommt, dass die Eltern über die Mädchen keine Kontrolle mehr hatten, wenn sie außerhalb des Dorfes zur Schule gingen. Dieses Risiko wollten sie vor einer Eheschließung nicht eingehen.

S ist mit 45 Jahren eine der Ältesten in der Frauengruppe. Nicht sehr divergierend berichten die 20- bis 30-jährigen Informantinnen von ihrer Schulausbildung.

L: "Aber wenn er kein Trinker gewesen wäre, hätte er ihnen mehr Bildung geben können. ... In those days we did not have money but had good food. ... Our parents did not have any sense of education." (P105/ Z72f, Z79f und Z86)

L berichtet, dass die weiterführende Schulbildung wegen Geldmangel unmöglich war. Der Vater gab viel Geld für den Alkohol aus. Hinzu kam, dass ihre Eltern auf die Schulbildung keinen Wert legten. L bedauert dies. Ihren eigenen Kindern will sie eine gute Schulbildung ermöglichen.

Bei L liegen keine traditionellen Gründe vor wie bei S, sondern es liegt an der Einstellung der Eltern zu Bildung und Nahrung. Ihren Eltern war es wichtiger gutes Essen zu haben, anstatt ihre Töchter zu Schule gehen zu lassen. Ihr Bruder erhielt eine längere Ausbildung und wurde auf die höhere Schule geschickt. Hierfür muss L Geld mit verdienen. Die Ausbildung der Söhne wurde von den Eltern gefördert. Den Töchtern wird diese Ausbildung nicht verwehrt, aber sie ist mangels Geld nicht möglich.

Anders als L berichtet R.

R: "I was asked to study but I was not interested in studying. Since I did not study my brother even beat me, saying why you are not studying, you are the eldest of the girls. But I did not study at all. I wanted to be with my friends and told my brother that I want to graze a buffalo. So we got buffaloes to graze." (P104/ Z6)

R sollte studieren, aber sie wehrte sich dagegen. Sie wollte lieber mit ihren Freunden spielen und später die Tiere grasen lassen. Damit verdient sie auch heute noch Geld. Ihre Familie war auf eine gute Schulbildung bedacht. Heute fördert der Onkel die Ausbildung ihres Sohnes.

R hatte andere Voraussetzungen. In ihrer Familie ist Schulbildung ebenfalls für Mädchen wichtig. R wehrt sich jedoch dagegen und zieht ihre Freunde und die Arbeit vor. Die Schule ist noch kein Muss in ihrer Familie. Im Dorf ist der Schulbesuch nicht üblich, so dass R mit ihrer Weigerung Erfolg hat.

Eine Schulbildung hängt von der Familie und ihrem Frauenbild ab. Zum einen war für Mädchen eine bessere Schulbildung nicht üblich, zum anderen ist es eine Frage des Geldes. Von den Informantinnen hat keine die höhere Schule besucht. Die Chance, eine Grundschule zu besuchen hatten sie, da es in den Dörfern oder in Dorfnähe eine Schule gab. Da der Schulbesuch für die Kinder nicht zum Alltag gehörte, konnte sich z.B. R dem Willen ihrer Eltern und Geschwistern widersetzen.

4.5.2 Die Schulbildung der Kinder

Die Informantinnen sind um die Schulbildung ihrer Kinder sehr besorgt. Im Folgenden kommen jene Informantinnen zur Sprache, die Kinder im Schulalter haben. S gehört nicht dazu, denn ihr Sohn geht einer festen Arbeit nach. N ist die kinderlos und P hat zwei kleine Kinder, die noch nicht zur Schule gehen.

L: "Now we earn but we do not want to have good meals because we have to save for the children." (P105/ Z79)

Die Ausbildung ihrer Kinder steht für L an erster Stelle. Sie spart den Verdienst lieber für die Kinder, als ihn für Nahrungsmittel auszugeben.

L: "Meine Tochter kann keine landwirtschaftliche Arbeit tun. Wir mühen uns in der heißen Sonne ab, warum soll aber meine Tochter sich so mühen. At least we, husband and wife, did not study we should educate our children for they will get a work somewhere and have a good life. Then they will also look after us in old age." (P69/ Z101)

Für L ist die Feldarbeit degradierend, denn man arbeitet unter der heißen Sonne und die Haut wird dunkel. Höhere Kasten sitzen in Räumen und ihre Haut bleibt hell. Mit einer guten Ausbildung kann man eine gut bezahlte Arbeit finden. Eine gut ausgebildete Tochter kann sich später besser um ihre älter werdenden Eltern kümmern.

Mit der Schulbildung ihrer Tochter plant L die Zukunft. Weniger die Verheiratung hat sie im Blick¹⁸⁵ als die Arbeitsmöglichkeiten ihrer Tochter und damit ihre eigene Situation. Es zeigt sich, dass sie die erniedrigende Feldarbeit ihrer Tochter nicht zumuten möchte. L ist die soziale Stellung ihrer Tochter wichtig. Ihre Tochter soll die Möglichkeit haben, in der Gesellschaft besser gestellt zu sein als ihre Eltern. Ihr Schwager, der eine gute Stelle hat, weil er gebildet ist, erwähnt L als Vorbild. Für die Familie ist es auf lange Sicht rentabel und bedeutet ein zusätzliches Einkommen. L denkt an ihre eigene Zukunft: Einer gut ausgebildeten Tochter wird die Altersversorgung ihrer Eltern weniger schwer fallen. Mit einer guten Anstellung der Tochter gelingt den Eltern ein sozialer Aufstieg. Es ist eines der wenigen Beispiele, bei denen in die Zukunft finanziell investiert wird. Wie beim Sparen deutlich wurde, ist eine Von-der-Hand-in-den-Mund-Mentalität in der Dorfgemeinschaft tief verwurzelt. Insofern sind in der Einstellung zur Schulbildung ihrer Kinder tiefgreifende Veränderungen in Ansätzen wahrzunehmen.

A: "My child is in the Tambaram hostel. She gets first rank in the hostel. The sisters pay for the hostel fees. Books are given in the school, but I have to look after her basic needs. Monthly I have to go to see her to look after the basic needs. But this month I did not go, so I sent one lady to see the child. The child cried saying mother is sick." (P111/ Z36)

Obwohl A kein Schulgeld für ihre Tochter bezahlen muss, fallen doch monatliche Kosten an.

Sie scheint stolz auf die Ausbildung ihrer Tochter zu sein, denn sie erwähnt die guten Noten.

Nur einmal im Monat besucht A ihre Tochter. Diese muss nicht zusätzlich für den gemeinsamen Unterhalt verdienen. A ist eine gute Ausbildung wichtiger. Damit ihre Tochter eine gute Schulbildung erhält, will sie die monatlichen Kosten im Internat bezahlen.

R: "The daughter can be admitted. On May 5th I have to give the address. But for the hostel I have to look myself." (P107/ Z21) und "Ich habe St. Mary in Chengalpattu ausgewählt, weil hier in Pukatorai und Nelvoy die Kinder nicht zur Schule gehen. Wenn sie dorthin geht, studiert sie nicht. In St. Mary gibt es auch weniger Kinder aus Palliagaram. Wenn sie dort bleibt, muss sie studieren. Wenn meine Tochter hier bleibt, dann werde ich ihr Arbeit geben, so dass sie nicht lernen kann. Der Tochter gefällt das Lernen. Selbst wenn sie nicht wollte, müsste sie lernen. Ich bin schon nach Chengalpattu gegangen, um für der Aufnahme meiner Tochter zu fragen." (P104/ Z101)

¹⁸⁵ Viele Mädchen in Indien erhalten eine gute Ausbildung, um in eine gut gestellte Familie heiraten zu können. Sie

R's Tochter wird im nächsten Jahr eine weiterführende Schule besuchen. Sie hat sich erkundigt, dass sie sich am 5. Mai anmelden muss. R muss sich nur noch um einen Internatsplatz umschaun. Es zeigt sich, dass ihr die Notwendigkeit eines Internatsplatzes bewusst ist. Ohne vor Ort zu bleiben, fällt es Kindern oft schwer, regelmäßig zu lernen, zumal die Bedingungen dafür zu Hause sehr schlecht sind.

R ist eine der Frauen, bei der die Bevorzugung des Sohnes vor der Tochter deutlich wird.

R: "My son is going to the English medium school in Uthirarmerur. My uncle pays for that. ... there are others from the village with whom he goes by bus. The girls are in Palliagaram school [3. und 5. Klasse]." (P75/ Z4)

Ihr Sohn erhält noch vor der Einschulung eine solide Grundausbildung in der nächstgelegenen Stadt Uthirarmerur. Er besucht eine englisch-sprachige Vorschule. Die traditionell bessere Ausbildung der Jungen, die L in ihren Jugendjahren erfahren hat, ist auch bei R erkennbar. Es zeigt sich jedoch, dass R grundsätzlich eine höhere Schulausbildung für notwendig hält, sowohl für den Sohn als auch für die Tochter. Hingegen besuchen die Töchter die dörfliche Grundschule. Eine ähnliche Bevorzugung fiel im Alltag auf. Während eines Besuches teilen sich die zwei Mädchen eine Frucht und der Sohn erhält eine für sich.¹⁸⁶

Ihre Anstrengung für eine gute Ausbildung wird von ihrem Mann unterstützt.

R's Mann: "He said I never studied. I was working in the field but without education it is like being blind. ...They wanted to promote me in my company [jasmine garden] but I cannot read and write. The daughter of the owner taught me how to write my name. Now I can sign." (P107/ Z36)

Er hat selbst die negative Seite des Analphabetismus erfahren. Deshalb ist Bildung für ihn wichtig geworden. R's Mann sieht die Bildung in Verbindung mit der Arbeit. Weil er nicht schreiben kann, wurde er nicht befördert. Die Bildung sieht er ebenso als persönliche Bereicherung. Ohne sie fühlt er sich blind.

Im Gegensatz zu ihren Eltern gehen die Kinder der Informantinnen zur Schule. Sie werden von ihren Eltern sogar auf weiterführende Schulen geschickt. Diese tiefgreifende Veränderung trifft besonders für die Teilnehmerinnen der Frauengruppe zu. Denn im Dorf sind mehrere SchulaussteigerInnen anzutreffen. Die Kinder, deren Mütter in der Frauengruppe sind, haben bisher noch nicht die Schule vorzeitig verlassen. Es lässt sich feststellen, dass Schulbildung allgemein einen höheren Stellenwert erhalten hat. Ein

arbeiten in den seltensten Fällen in ihrem Beruf.

¹⁸⁶ Früchte sind meist ein Luxus, denn sie gehören nicht zu den Grundnahrungsmitteln.

Schulbesuch ist auch einfacher durch die relativ dichte Verteilung von Grund- und weiterführenden Schulen.

4.5.3 Wieviel lassen sich die Frauen die Schulbildung kosten?

Der Monat Mai hat sich in der Frauengruppe als der Monat der Kreditvergabe herauskristallisiert. Das neue Schuljahr steht bevor und Eltern von Schulkindern benötigen Geld für Uniform, Schulmaterialien und Schulgeld. Die von der Frauengruppe gewährleisteten Kredite werden häufig für die Schulbildung der Kinder verwendet.

L: "For education purpose I got 1500 Rs in the month of may. I got a loan of 1500 Rs for school expenditure." (P69/ Z21)

L nimmt eine sehr hohe Summe für die Schulausgaben auf. Sie hat zwar nur zwei Kinder, die außerhalb des Dorfes in einem Internat wohnen. Aber seit dem Tod ihrer Schwester und ihres Schwagers ist sie für deren Kinder mitverantwortlich.

L hat in der Gruppe häufiger als andere einen Kredit aufgenommen. Der hohe Betrag, den sie für Schulausgaben aufnimmt, zeigt sehr eindrücklich, wie wichtig ihr die Schulbildung ihrer Kinder ist.

R: "We pay 750 Rs only for the books, fee 2000 Rs and monthly 300 Rs plus busfare 10Rs daily." (P107/ Z32)

R zählt das Geld zusammen, das sie für die Ausbildung ihres Sohnes benötigt. Ohne die Unterstützung durch den Onkel könnte die Familie ihren Sohn nicht in den UK schicken.¹⁸⁷ Wiederum deuten die enormen Summen an, wie hoch die Schulbildung geschätzt wird.

A: "I got small scale loan to educate the child. ...for the child to pay the school fees. For the child I spent 600 Rs for the fees." (P111/ Z6 und Z30)

A nimmt einen Kredit bei der Frauengruppe auf, damit sie das Einschulungsgeld für ihre Tochter bezahlen kann. An anderer Stelle dieses Gesprächs sagte sie, dass ihre Tochter in der christlich geführten Schule Tambaram ein Stipendium erhält. Sie hätte nur für die monatlichen Ausgaben aufzukommen. Den Kredit hat sie in Höhe von 1000 Rs aufgenommen. Auf die Frage, wofür sie den Kredit verwendet, sagt sie, dass er für die Schulausgaben bestimmt war. 400 Rs musste sie dann für die Krankheit der Tochter verwenden. Es wird deutlich, dass A eine beträchtliche Summe für die Ausbildung ihrer Tochter ausgibt. Sie ist ihr einziges Kind, der sie eine gute Schulausbildung zukommen lassen will.

¹⁸⁷ UK steht für Upper Kindergarten, das zweite Vorschuljahr.

4.5.4 Zusammenfassung

Es ist sehr auffällig, dass die Informantinnen mit Schulkindern in höheren Klassen sich gewissenhaft um die Auswahl der weiterführenden Schule sorgen. Sie geben viel Geld für eine bessere Bildung ihrer Kinder aus. Dies deutet auf die hohe Wertschätzung einer besseren Ausbildung hin. Die staatliche Grundschule genügt den Informantinnen nicht. Ebenso wenig die staatlichen höheren Schulen (vgl. R). Eine höhere Schulbildung schätzen sie aus verschiedenen oben aufgeführten Gründen. Es lässt sich eine Werteverchiebung von der Elterngeneration zu der Informantinnengeneration feststellen. Die Eltern legen Wert auf gute Nahrungsmittel und materielle Ausgaben. Eine bessere Schulbildung wurde vor allem für Jungen als notwendig erachtet. Mädchen konnten die Grundschule im Dorf besuchen. Nur wenige Frauen der Gruppe haben deshalb eine weiterführende Schule besucht. Keine hat den Abschluss der 10. Klasse erreicht. Sie sind alle Schulaussteigerinnen gewesen. Die Informantinnen aber investieren finanziell und ideell in den Schulbesuch ihrer Kinder. Eine Bevorzugung der Jungen bleibt noch immer erkennbar. Die Möglichkeit eines Kleinkredites in der Gruppe erleichtert ihnen zu Schulbeginn, der außerhalb der saisonalen Feldarbeit liegt, an Geld zu kommen. Ein Verwendungszweck des Kredites ist die Bewältigung der Ausgaben für die Schule, wobei die Entscheidung, die Kinder zur Schule zu schicken, nicht unmittelbar mit der Gruppe in Verbindung gebracht werden kann. Es bleibt jedoch die Entscheidung der einzelnen Frauen selbst, ob sie ihre Kinder zur Schule schicken. Das zuvor eruierte kollektive Verhalten¹⁸⁸ kann in diesem Zusammenhang weder nachgewiesen noch ausgeschlossen werden. Ein Schulbesuch wird durch christliche Vertreter, Priester und Nonnen, gefördert. CRDS kommt hierbei nicht explizit zur Sprache. Ebenso wenig gibt die Frauengruppe einen Schulbesuch vor. Aber der Besuch einer weiterführenden Schule ist für die Informantinnen mehr oder weniger zur Normalität geworden.

Es bleibt festzuhalten, dass die Informantinnen hohe Ausgaben kaum scheuen, um ihre Kinder, sowohl Mädchen wie auch Jungen, in eine weiterführende Schule zu schicken und für das Schulgeld und weitere Ausgaben aufkommen.

4.5.5 Direkte Einflüsse im Bildungssektor durch CRDS

CRDS hat einige Programme ins Leben gerufen, mit denen sie die Bildung und Ausbildung der Kinder und Jugendliche fördern möchte.¹⁸⁹ Insofern lässt sich die Verbesserung der Bildung als ein Ziel von CRDS deklarieren. Im konkreten liegen diese Programme für

¹⁸⁸ Vgl. Kapitel 4.3.2.1 "Gemeinsames Vorgehen gegen den Alkoholverkauf im Dorf".

¹⁸⁹ Vgl. Kapitel 2.1.2.3 "Ziele von CRDS".

Palliagaram vor allem in der Unterstützung der Vorschule und Abendschule. CRDS bezahlt drei Jahre lang die Lehrerin und eine unterstützende Hilfskraft der Schulen in ausgewählten Dörfern. Palliagaram erhielt das Privileg, vom Programm ihre Vor- und Abendschule bezahlen zu können. Die Vorschule entspricht einem Kindergarten. Die Kinder lernen Gedichte, Lieder, Buchstaben und Zahlen. Für Kinder reicherer Eltern ist es üblich geworden, ihre Kinder zwei Jahre vor der Einschulung in den privaten Kindergarten¹⁹⁰ zu schicken. Nur mit dieser Vorbildung können die Kinder dann in der englisch-sprachigen Schule (English Medium School) dem Lernstoff folgen. Die Vorschule ist nur sehr entfernt mit dem Kindergarten zu vergleichen. Die Abendschule wird von einer des Lesens und Schreibens kundigen Frau betreut und soll den Kindern ermöglichen, bei Licht¹⁹¹ ihre Schulaufgaben zu machen bzw. Erlerntes zu wiederholen. In Palliagaram sitzen die Kinder vor dem Haus der Betreuerin, da es hier Licht gibt. Weder die Frauengruppe noch die Eltern der Kinder noch der Dorfrat kümmerte sich bisher um einen entsprechenden Raum im Dorf. CRDS bindet die Vor- und Abendschule in die Aktivität der Frauengruppe ein. Sie sollen darüber bei den monatlichen Treffen bei CRDS berichten. Es ist die Aufgabe der Frauengruppe, die Lehrerin und ihre Hilfskraft sowie die Betreuerin für die Abendschule festzulegen.

Nur wenige Frauen berichten von der durch CRDS unterstützten Einrichtung:

L: "I got help only through CRDS like night-school and pre-school. Earlier many women were at home and did not go anywhere for work because of the children. Now we leave the children at the pre-school and go for work so it is really good." (P93/ Z11)

L betont, dass sie nur durch CRDS Hilfe erhalten haben und führt die Vor- und Abendschule an. Sie schätzt diese Einrichtung, weil die Frauen ihre Kinder in der Vorschule lassen können, während sie zur Arbeit gehen.

Es fällt auf, dass L den Sinn der Vorschule in der Entlastung der Frauen sieht. Dass die Kinder hier schon lernen sollen, regelmäßig für längere Zeit von zu Hause fern zu sein und sich verschiedene Fähigkeiten anzueignen¹⁹², erwähnt L überhaupt nicht. Für sie besteht der Hauptnutzen darin, dass die Frauen entlastet werden und arbeiten können, d.h. Geld verdienen. Neben ihrer sonstigen Hausarbeit können sie nun der Feldarbeit nachgehen.

¹⁹⁰ Die Kinder besuchen ein Jahr in den Lower Kindergarten (LW) und ein Jahr den Upper Kindergarten (UK).

¹⁹¹ Es wird gegen 18.00 Uhr dunkel. Nicht jedes Haus hat Elektrizität und hinzu kommt, dass es meist nur ein bis zwei Räume für die ganze Familie gibt.

¹⁹² Darin liegt der Sinn der Vorschule aus der Sicht von CRDS.

Die Vorschule wird von den Informantinnen kaum genutzt. P hätte einen Sohn in diesem Alter. Aber da sie den ganzen Tag zu Hause ist, bleiben ebenfalls ihre Kinder bei ihr. Bei einem Streit zwischen N und der Leiterin der Vorschule wurde sehr deutlich, wie gering die Erziehungsaufgabe der Vorschule von den Frauen geschätzt wird. Es erweckt den Eindruck, dass die Frauen die Vorschule als Arbeitsplatz für eine der Teilnehmerinnen sehen. Sie sind nicht in der Lage, die Schulen als integraler Bestandteil ihrer Gruppe anzunehmen. Denn um den Ablauf des Vorschulalltags kümmern sie sich nicht. Dies bestätigt auch die Erfahrung der Nonnen im Ort. Sie hatten eine Vorschule aufgebaut und die Frauen um finanzielle Beteiligung gebeten.¹⁹³ Die Frauen wollten dafür aber kein Geld zahlen. Ebenso wurde die Vorschule geschlossen, als die Leiterin, ein Mitglied der Frauengruppe, nicht mehr von CRDS ihr Gehalt erhielt. Die Frauengruppe übernahm die Einrichtung nicht.

Von der Abendschule sprechen die Informantinnen nicht. Obwohl R und L ihre Kinder zur Abendschule schicken könnten, erwähnen sie diese Einrichtung nicht. Für L könnte der Weg abends nach Colony oder Quarters zu weit sein. R wohnt allerdings in nächster Nähe, sogar in der Strasse, in der sich die Schule befindet.

Es lässt sich daraus schließen, dass die Vor- und Abendschule nur bedingt angenommen wurde. Als Einrichtung, die die Bildung der Kinder unterstützt, wird sie nicht angenommen. Die Frauengruppe kümmert sich lediglich um die Leitung und die Berichterstattung.

Eine weitere Massnahme von CRDS ist die Arbeit mit Schulaussteigerinnen. Mädchen können eine halbjährliche Ausbildung bei CRDS machen. Für Schulabgänger und Schulabgängerinnen werden Informationstage angeboten, die zur beruflichen Orientierung dienen. Die Frauen in Palliagaram sprachen nur von der Vor- und Abendschule. Die anderen Programme von CRDS erwähnten sie nicht.

¹⁹³ Der verlangte Betrag war sehr gering (10 Rs pro Monat). Andere Vorschulen haben Tafeln mit Buchstaben und Zahlen an den Wänden oder die Kinder erhalten ein gemeinsames Mittagessen.

4.6 Die sozialisierende Wirkung der Gruppe

In diesem Kapitel soll untersucht werden, wie die Mitglieder sich in der Frauengruppe sozialisiert haben. Welche Verhaltensweisen ihr Miteinander prägen bzw. sich herausgebildet haben. CRDS hat je nach Begleitungsintensität einen entsprechenden Einfluss auf das Gruppengeschehen. Veränderungen und direkte Einflussnahme durch CRDS lassen sich bei einer Mikrostudie nur andeutungsweise erkennen. Diese sollen jedoch aufgegriffen werden.

4.6.1 Wer darf Gruppenmitglied werden?

In Palliagaram leben überwiegend Hindus. Wie das Kapitel 4.1.1 "Die Gründung von Frauengruppe im Dorf" aufzeigte, wurden zunächst Christen für den Beitritt zur Frauengruppe angesprochen. Durch die Weitergabe der Information traten auch Hindufrauen der Gruppe bei. Die Teilnahme von Hindus und Christen in der Gruppe stellte für die Frauen kein Problem dar. Deutlich wird dies bei R:

R: "One day as I was drawing water from the well, I noticed some women, all happened to be Christians, were going together. When I asked them, they said that they have joined in the women-group and they were going for the meeting. I asked can I also join the meeting and Aj said that she would ask the priest and then she let me know that I can join the women-group, and I did so." (P65/ Z4)

R berichtet, wie sie zu der Gruppe stieß. Sie ist Hindu, sah christliche Frauen zu einem Treffen gehen und wollte auch daran teilnehmen. Sie konnte aber nicht dazu stoßen, denn zunächst musste sie den Priester fragen. Tatsächlich hatte nicht der Priester dies zu entscheiden, sondern wenn überhaupt die Koordinatorin M.

Es ist auffällig, dass R die Religionszugehörigkeit der Frauen ins Auge sticht. Dass die Religionsverschiedenheit für die Dorfbewohner keine Separation im Dorf hervorruft, belegt, dass R, obwohl sie die Frauen als Christen identifiziert, sich nicht scheut, sie nach dem Beitritt zu fragen. Aj schien verunsichert über R's Anliegen, denn schließlich ist R eine Hindu. Für Aj selbst war dies kein Problem. Im Dorf ist aber die unterschiedliche Ausrichtung seitens der verschiedenen NROs bekannt und Aj scheint nicht zu wissen, wie die Frauengruppe einzuordnen ist, denn es gibt Programme, die nur für Christen bestimmt sind.¹⁹⁴ Im Miteinander der Frauengruppe entfallen diese religiösen Unterschiede genauso wie sie im Dorfleben nur am Rande eine Rolle spielen.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Dies hängt traditionell mit der Missionsstation zusammen. Heute sind nur spezielle diözesane und von Kolping ausgehende Programme auf Christen reduziert. Religiöse Feste wie Pongal werden auf christliche und hinduistische

Die christlichen Frauen wurden von CRDS angehalten, andere Frauen aus dem Dorf zu werben. Da im Dorf überwiegend Hindus leben, ist der Zugang zur Frauengruppe nicht auf Christinnen beschränkt.¹⁹⁶

Eine der Informantinnen gehört der höheren Kaste der Naidus an. Sie berichtet von ihrer Erfahrung in der Gruppe, dass sie nicht wie die anderen eine Ration-Card¹⁹⁷ erhielt. Als Begründung wurde ihr gesagt, dass es an ihrer Kaste liegen würde. Aber sie erfährt die Ausgrenzung nicht nur auf formal-staatlicher Ebene, sondern ebenso in der Gruppe wie folgendes Zitat darlegt:

S: "I learned to speak but I have no chance to speak. Even if I speak my views are not accepted only their views were accepted because I belong to the high caste." (P97/ Z106)

S überwand sich, in der Gruppe zu reden. Gleichzeitig wird ihr gezeigt, dass ihre Ansichten nicht von Bedeutung sind. Es wird deutlich, dass in der Gruppe die ranghöhere Kaste nicht als solche gesehen wird. S bezieht die Haltung der anderen Frauen auf den Kastenunterschied. Denn, obwohl sie einer höheren Kaste angehört, erhält sie in der Gruppe keine besondere Autorität, sondern eher das Gegenteil. Sie wird von den Angehörigen der niederen Kaste als nicht gleichwertig behandelt, obwohl auch sie unter der Armutsgrenze lebt. Da sie im Dorfteil der Naidus und nicht unter den Dalits wohnt, aber nicht wie jene Land besitzt, respektieren die Frauen sie nicht. Verschiedene Privilegien des Staates werden ihr vorenthalten. Dies kann sie noch akzeptieren. Jedoch die Ausgrenzung durch die Gruppenmitglieder bestimmt ihr weiteres Verhalten in der Gruppe. Sie ist kaum anwesend bei Treffen und hält sich zunehmend zurück.

4.6.2 Gruppenkonstellation

In verschiedenen Kapiteln, besonders aber im Kapitel 4.4.3 "Kredite", wurde die soziale Ordnung der Gruppe angedeutet. Im Folgenden sollen diese Hinweise konkretisiert werden, welche durch die Teilnehmende Beobachtung festgestellt wurde.

Hervorzuheben ist aus 4.4.3, dass sich keine separate Hierarchie in der Gruppe herausbildete, sondern die vorgegebenen Machtstrukturen des Dorfes in der Gruppe

Weise gefeiert. In anderen Dörfern sind hinduistische NRO's tätig und dementsprechend sind die Programme oft auf Hindus beschränkt.

¹⁹⁵ Ein weiterer Beleg ist: L berichtet, dass eine religiöse Mischehe im Dorf nicht selten ist. Bei einer Eheschließung folgt die Frau immer der Religion des Mannes. Insbesondere bei der Eheschließung wird in der indischen Gesellschaft deutlich, wie wenig die Religionsverschiedenheit im Gegensatz zur Kaste unter den Dorfbewohnern eine Rolle spielt.

¹⁹⁶ Vgl. Kapitel 4.1.1.2 "Die Frauengruppen breiten sich aus" und 4.1.1.3 "Der Anstoß von außen führt zu weiteren Gruppengründungen".

¹⁹⁷ Vgl. Anhang 2. Glossar.

wiederzufinden sind. Dies belegt vor allem die Tatsache, dass eine gebildete Frau keine höhere Stellung in der Gruppe einnehmen kann. Hingegen sind die Verwandtschaftsverflechtungen im Dorf maßgebender als andere Faktoren. Die einflussreichen Frauen bestimmen das Handeln der Gesamtgruppe, wie das z.B. in nachfolgenden Abschnitt an den Finanzangelegenheiten aufgezeigt wird.

Die Gruppe lässt sich grob in einflussreiche und weniger einflussreiche Frauen unterteilen. Im Kapitel 4.4.3 "Kredite" kam zum Vorschein, dass jene einflussreichen Frauen sich unterscheiden in diejenigen, die aus der Gruppe persönlichen Profit schlagen möchten. Dazu ist unter den Informantinnen N zu nennen, die vor allem die staatlichen Kredite vor Augen hat. Mit dieser Ambition leitet sie die von ihr gegründete Frauengruppe Malli. Ihr Ziel ist es, so schnell wie möglich einen weiteren staatlichen Kredit zu erhalten. Einen weiteren Typ bilden jene, die in diesem eigennützigen Streben nach Geld aufgrund ihrer Verwandtschaftsbeziehung eingebunden sind, sich dabei aber unwohl fühlen. L ist im Dorf hierfür eine Vertreterin. Sie erhält ein Fünftel des staatlichen Kredites, aber sie empfindet es nicht für rechtmäßig, dass die Gruppe dafür bezahlt hat und nicht daran beteiligt wird. Die einflussreichen Frauen bilden die Leitung der Gruppe. Einige von ihnen haben eine offizielle Leitungsrolle inne. Sie haben Funktionen übernommen und viele Frauen der Gruppe schenken ihnen Vertrauen und akzeptieren deren Autorität.

Die weniger einflussreichen Frauen lassen sich ebenfalls unterteilen in solche, die den Mut haben, Probleme in der Gruppe anzusprechen, wie R, die die Leitenden vor der Gruppe zur Rede stellt.

R: "Whenever anybody goes for any meeting or any other purpose I will question them for the proper reason and the account." (P65/ Z49)

R gehört nicht zu den einflussreichen Frauen, aber sie ist mutig. Dies zeigt die Vehemenz, mit der sie Information einfordert.¹⁹⁸ Sie gibt sich mit der Zerteilung der Gruppe nicht zufrieden. R möchte mitentscheiden. Deswegen verlangt sie von der Leitung ausreichende Informationen. Es wird deutlich, dass R die Leitung nicht aus ihrer Informationspflicht entlässt und dass sie selbst Verantwortung mittragen will.

Zur zweiten Untergruppe gehören Frauen wie A und P. Sie erwähnen weder den unklaren Kassenbericht noch sonstige Ereignisse, die außerhalb des Dorfes stattfanden. Es zeigt sich, dass sie wie in der Dorfgemeinschaft auch in der Gruppe eine marginalisierte Position einnehmen. Die Aufgaben der Gruppe überlassen sie anderen. Diese beiden

¹⁹⁸ Vgl. R's Nachfrage nach der Einzahlung bei N, (P73/ Z15) in Kapitel 4.4.3.4 "Finanzunklarheiten?".

Informantinnen gingen für Gruppenbelange nicht außerhalb des Dorfes. Die Mehrzahl der Gruppenmitglieder sind jedoch Frauen, die sich in der Gruppe zurückziehen. Sie vertrauen der Leitung blind, wie A und P. Sie haben einen Vertrauensvorsprung, dass die Leitung ehrlich und korrekt handeln wird.

S hingegen zieht ihre Konsequenzen, da ihr Vertrauen enttäuscht wurde.¹⁹⁹

4.6.2.1 Auswirkungen der Gruppenkonstellation

Die Autorität der einflussreichen Frauen kommt sehr deutlich bei der Verteilung des staatlichen Kredites zum Ausdruck.

L: "But the loan was divided only among five. Jene, die mit zur Bank gegangen sind. Nur einige haben darüber entschieden, dass diese Teil am Kredit haben sollen. If this loan is repaid soon, once again they will sanction another one." (P69/ Z40)

Ohne die Gruppe zu befragen, entscheidet die Leitung, wie L darlegte, dass der Kredit unter fünf Frauen aufgeteilt wird. Es zeigt sich, dass die einflussreichen Frauen allein über wichtige Angelegenheiten der Gruppe entscheiden. Ihr Verhalten wird offenkundig, als ein neuer Kredit der Gruppe gewährt wird. Der Gruppe wird mitgeteilt, dass die ausgewählten fünf die besseren Rückzahlerinnen seien und dadurch die Gruppe noch mehr Geld vom Staat erhalten kann. Mit dieser Argumentation aber machen sich die fünf unangreifbar für andere, denn sie siedeln ihren Entscheid auf der persönlichen Ebene an. Die übrigen Frauen wagen es nicht, ihnen das Gegenteil vorzuhalten.

R: "Now they have got 25 000 Rs only. If we would have distributed among all then it would not have been paid back. And if we repay it back they can get another loan. Sie denkt, die Verteilung sei korrekt." (Z 62)

Die Autoritätsverhältnisse in der Gruppe werden deutlich, wenn sogar R davon überzeugt ist, diese Aufteilung sei rechens. R, die sich informiert hat, überzeugt die Argumentation der einflussreichen Frauen. Andere Frauen sind größtenteils weniger informiert und können solche Entscheidungen nur hinnehmen.

In der im vorhergehenden Abschnitt zitierten Aussage von R (P65/ Z49) wird deutlich, dass die Leitung vorwiegend Informationen erhält und somit die einflussreichen Frauen. Diese Informationen werden nicht immer vollständig weitergegeben, weswegen R nachhakt. Es zeigt sich, dass der Informationsstand der einzelnen Informantinnen stark an ihrer Stellung in der Gruppe gebunden ist.

¹⁹⁹ Vgl. P97/ Z79, im Kapitel 4.4.3.4 "Finanzunklarheiten?".

Die Hierarchie zeigt sich ebenso in der Weise, wie die Frauen in der Gruppe sich zu Wort melden bzw. sie Gehör finden.

S: "Even if I speak my views are not accepted only their views were accepted because I belong to the High Caste." (P97/ Z106)

S erzählte davon, dass man ihr nicht zuhörte. Auch wenn ihre Zugehörigkeit zu einer anderen Kaste für sie der Grund dafür ist, zeigt sich doch auch, dass sie als wenig einflussreiche Frau in der Gruppe nichts zu sagen hat.

Das Kapitel 4.1.3.1 "Reden in der Frauengruppe" zeigt auf, dass während der Treffen die einflussreichen Frauen das Gespräch führen.²⁰⁰ Dies belegt auch die Beobachtung. Die Teilgruppe der weniger einflussreichen Frauen zeigen verschiedene Verhaltensweisen. Frauen wie R melden sich zwar zu Wort, doch wirken sie wenig auf den Gesprächsverlauf ein. Frauen wie A und P halten sich eher zurück.

CRDS hat den Anspruch, dass ihre Informationen über die Leitung an die Gruppe fließt, jedoch prüfen sie weder bei den monatlichen Treffen im Büro noch bei den Besuchen vor Ort, ob die Gruppe über den aktuellen Stand informiert ist.

4.6.2.2 CRDS unterstützt die Machtkonstellation

CRDS nahm keinen Einfluss auf die Machtverteilung in der Gruppe bzw. unterstützte diese Situation vielmehr, indem sie die vorgegebene Hierarchie übernahm. Dies zeigt sich darin, dass die Gebietskoordinatorin sich an die einflussreichen Frauen N und Aj wandte, um Mithilfe für neue Gruppengründungen in Quarters zu erhalten. Sie ging nicht mehr selbst im Dorf umher, um die Frauen zu informieren, sondern überließ dies N und Aj, die dann auch die Bezugspersonen für die neuen Gruppen wurden.

Ebenso bezeugt die Wahl der Präsidentin, die unter Anwesenheit eines CRDS-Hilfsanimators durchgeführt wurde, dass die vorherrschende dörfliche Hierarchie beibehalten und bestätigt wurde.

N: "Su asked how can I be elected as president because I was the secretary previously. The members said: "She was just chosen as Finance but we did not give any responsibility to her." Aj, the lady who is carrying the baby now said that she is willing to elect me as the president then the co-ordinator Pa asked whether everyone is willing to elect me as the president. Then most of them raised their hands and then they clapped the hands. The co-ordinator then noted my name in his diary. No other complication was found during the election." (P29/ Z12)²⁰¹

²⁰⁰ Vgl. das Zitat P105/ Z145.

²⁰¹ Pa ist ein Hilfskoordinator, der der Gebietkoordinatorin M und später K zuarbeitet.

N schildert, wie sie zur Vorsitzenden der Gruppe gewählt wurde. Eine Teilnehmerin möchte sie nicht zur Vorsitzenden²⁰² wählen. Die Kassenwärtin Aj aber betont, dass N Vorsitzende sein soll.²⁰³ Und so bestätigt der Hilfsanimateur Pa die Wahl. An diesem Beispiel wird sehr deutlich, dass durch die Unbeständigkeit der Animatoren die einzelnen Verantwortlichen nicht erkennen können, dass es mit der Neuwahl zu einem einseitigen Machtverhältnis in der Gruppe kommt. N und Aj gehören zu den einflussreicheren Frauen. Sie verursachen die späteren Schwierigkeiten. Wegen seiner Machtposition kann der Hilfsanimateur Pa die Wahl lenken. Die Neuwahl hätte dazu führen können, weniger einflussreiche Frauen zu nominieren und damit das Machtgefüge aufzubrechen. Durch die Unbeständigkeit und den Wechsel in der Begleitung scheint es nicht möglich, dass die begleitende Person die Gruppendynamik erfasst. Hingegen zeigt sich, dass die Machtkonstellation in der Gruppe durch den Hilfsanimateur bestätigt wird. Einflussreiche Frauen übernahmen die Führungspositionen in der Gruppe, und zwar jene Frauen, die für die derzeitigen Finanzschwierigkeiten ausschlaggebend waren.

Die zuvor aufgezeigte Autorität des Gebietskoordinators trifft nicht für den Hilfskoordinator Pa zu. Dies hängt mit seinem Auftreten zusammen. Die Frauen erfahren ihn nicht als Betreuer, sondern als jemand, der die Zahlen ihres Kassenbuches aufschreibt.²⁰⁴

4.6.3 Funktionsträger in der Gruppe

Die einzelnen Gruppenmitglieder nehmen ihre Rolle unterschiedlich wahr. Die dargestellte Konstellation findet sich in dem Maße wieder, wie sich die Informantinnen innerhalb der Gruppe einbringen.

L ist aus diesem Grund bemüht, dass alle Frauen ihrer Verpflichtung in der Gruppe gleichermaßen nachkommen.

L: "I told everybody to pay the savings correctly. Wenn die Leute nicht zahlen, wie können wir dann die Frauengruppe haben. Last meeting 25 people did not come, if others also go like this just paying the savings how can there be the woman group. But next meeting I will ask them, what happened." (P105/ Z157)

L übernimmt die Aufgabe in der Gruppe, jede an korrekte Zahlung zu erinnern. Es ist für sie ein Bestandteil, damit die Gruppe funktioniert. Für sie ist es eine Grundvoraussetzung

²⁰² Es ist die ehemalige Vorsitzende, die regulär nach drei Jahren ihre ‚Amtszeit‘ beendet hat, aber damit nicht einverstanden ist.

²⁰³ N tritt für ihre verstorbene Schwester der Gruppe bei. Es war von Anfang an geplant, dass sie auch deren leitende Position übernehmen soll. Geplant wird dies nicht von der gesamten Gruppe, sondern von einzelnen Personen.

²⁰⁴ Davon berichtet R (P73/ Z71) und N (P29/ Z54).

für das Zustandekommen der Gruppentreffen. Sie setzt sich zudem für eine vollständige Teilnahme an den Treffen ein. Deswegen will sie nachfragen, was die Gründe für das Fehlen sind. Weil sie eine Erklärung will, zeigt, wie wichtig ihr die regelmäßige Teilnahme an den Gruppentreffen ist. Es wird deutlich, dass L zwei Misereen wahrnimmt, zum einen die fehlenden Einzahlungen und zum anderen die unzuverlässige Teilnahme an der Gruppe. An ihrem Einsatz zeigt sich, dass sie in der Gruppe Verantwortung übernimmt, damit die Gruppentreffen ordnungsgemäß mit allen Teilnehmerinnen stattfinden können und die Einzahlungen erfolgen. L gehört zu den einflussreichen Frauen, aber nicht zum Leitungsteam der Gruppe. Für eine Frau mit weniger Einfluß, wäre es nicht so einfach, eine Funktion in der Gruppe zu übernehmen.

L kann es sich "erlauben", die Frauen zu ermahnen.

L: "The Sancta Maria people went twice and called for the meeting, but the people paid only. But if we ask them, they tell us that they have work. It is difficult to have no meeting." (P69/ Z31)

L beschreibt, wie sich die Frauen ihres Dorfteils Sancta Maria um das Zustandekommen eines Treffens bemühen. Es fällt auf, dass sie nicht von sich alleine, sondern von den Gruppenmitgliedern ihres Dorfteiles spricht, mit denen sie wiederholt versucht hatte, die gesamte Gruppe zu versammeln. Sie stellt sich aber nicht in den Vordergrund, sondern agiert gemeinsam mit ihren Nachbarinnen in Sancta Maria. Die Handlungsweise drückt aus, dass sie als Einzelperson der Gruppe keine Vorwürfe machen kann, dass ein Rückhalt durch mehrere Mitglieder erforderlich ist. Dadurch wird deutlich, dass es nicht alleine ihr Wunsch ist, sondern der, mehrerer Frauen. Es verschärft ihr Anliegen an die Gruppe.

Klagte L bisher noch über das Verhalten der Teilnehmerinnen, so wird im folgenden Zitat ihr Einlenken deutlich.

L: "Since the people were tired after the harvest and also president Ba did not come, also the ladies have to cook after the work, so because of all these reasons the meeting was not held." (P54/ Z10)

Dieses Gespräch wurde zu Beginn der Feldforschung aufgenommen. Es zeigt auf, dass L sich zunächst solidarisch mit den Teilnehmerinnen gegenüber Außenstehenden stellt. Sie kann das Verhalten der anderen Frauen akzeptieren, das zu einem Vertagen oder Entfallen der Treffen führt. Die Akzeptanz von Erklärungen prägt die Haltung der Frauen untereinander, denn innerhalb der Gruppe ist der Umgang miteinander von einem loyalen Verhalten gekennzeichnet. Gerade dies macht es schwierig, Probleme einzelner in der Gruppe anzusprechen.

R: "I am the person who is very strict regarding the account. Whenever anybody goes for any meeting or any other purpose I will question them for the proper reason and the account." (P65/Z49)

Wie L so nimmt auch R in der Gruppe eine verantwortliche Position wahr. Allerdings setzt sie sich nicht für die Gruppe, sondern in erster Linie für sich ein. Ihr ist es wichtig, Informationen zu erhalten und eine korrekte Abrechnung zu sehen. Es wird deutlich, dass R sich um ihre persönlichen Belange und weniger um die der Gruppe kümmert. Es geht ihr also nicht um ein allgemeingültiges Verhalten des Leitungsteams, sondern um ihr eigenes Grundgefühl.

N: "I want to develop the sangam in a proper way." (P29/Z32)

Es zeigt sich, dass es N wichtig ist, ein positives Bild von sich zu geben, sowohl mir gegenüber in unseren ersten Gesprächen als auch im Dorf. N macht deutlich, worin sie ihre Aufgabe als Präsidentin der Gruppe sieht, nämlich in der Entwicklung der Frauengruppe. Diese Rolle in der Gruppe zu übernehmen fällt ihr nicht schwer. Ihre Aussagen, wie sie ihre Funktion als Präsidentin ausfüllen möchte, deckt sich jedoch nicht mit ihrem Verhalten. Denn sie ist - wie dargelegt - eher profitorientiert. Nicht die Entwicklung der Gruppe steht für sie an erster Stelle, sondern ihre eigene finanzielle Situation.

A, so wurde im Kapitel 4.4.2 "Sparen" deutlich, erkennt die Finanzprobleme der Gruppe nicht. Sie nimmt aber insofern Verantwortung wahr, als sie sich um ihr persönlich korrektes Verhalten der Gruppe gegenüber sorgt. Dies betrifft vor allem ihren aufgenommenen Kredit, den sie gerne zurückzahlen möchte.²⁰⁵

P: "I do not attend all the meetings regularly, but go only for important ones, and deposit money regularly and sincerely." (P43/Z4)

P, so wurde oben schon deutlich, entzieht sich weitgehend dem Gruppengeschehen und nutzt die Gruppe als Bank. Insofern bringt sie sich nicht in die Gruppe ein und überlässt die Aufgaben den anderen. Durch ihr Verhalten, so zum Beispiel nicht an allen Sitzungen teilzunehmen oder später zu kommen, untergräbt sie die Anstrengungen der anderen, alle Mitglieder zusammenzurufen.

In den Zitaten der Informantinnen wird deutlich, dass mit ihrem abnehmenden Einfluss auch die Verantwortungsübernahme in der Gruppe sinkt. L tritt noch für die gesamte Gruppe ein, R kümmert sich um ihre persönlichen Belange, die sie in der Gruppe erfüllt

²⁰⁵ Vgl. Kapitel 4.4.3.3 "Rückzahlung".

sehen möchte, A fühlt sich mehr der Gruppe gegenüber verpflichtet, d.h. sie kommt dem Anspruch an sich selbst nicht nach. Und P entzieht sich jedem Geschehen der Gruppe und ist eher ein passiv, zahlendes Mitglied.

Mit sinkendem Einfluss der einzelnen Frauen in der Gruppe nimmt auch die Problemwahrnehmung ab. L erkennt verschiedene Probleme in der Gruppe. Das Hauptproblem, die mangelnde Abrechnung, kann sie nicht öffentlich benennen. Denn ihr sind aufgrund der verwandtschaftlichen Verflechtung die Hände gebunden. Deswegen macht sie auf verschiedene andere Probleme aufmerksam. R gehört nicht zu den einflussreichen Frauen. Sie weist auf die mangelnde Abrechnung und Einzahlung hin, aber sie bringt dem Leitungsteam so viel Vertrauen entgegen, dass sie von deren Erklärungen überzeugt ist. A und P nehmen in der Gruppe die Probleme nicht wahr. N hingegen profitiert von der unklaren Abrechnung und vermeidet jedes Gespräch diesbezüglich.

4.6.3.1 Solidarität - ein kollektives Ziel

Die Frauen kamen mit unterschiedlichen Anliegen in die Gruppe und machten verschiedene Erfahrungen, die hier näher betrachtet werden.

S: "In the beginning I was fearful in talking to the people but after some days I became familiar. After two years I joined the mother sangam." (P97/ Z67)

S legt dar, wie ihr die Frauengruppe half, über die Hürde der Fremdheit hinwegzukommen. Als Neuzugezogene und zu einer höheren Kaste gehörend hat sie damit besondere Schwierigkeiten. Es zeigt sich, dass die Frauengruppe ihr einen neuen Rahmen bietet, in dem sie Kontakt zu anderen Frauen aufbauen kann.

A: "They get some relaxation from the group when they are together." (P111/ Z19)

Für A bildet die Gruppe einen Ort, an dem sie sich ausruhen kann. Dies bedeutet ihr sehr viel, da sie im Dorf auf sich gestellt ist. Sie kann sich von der Anspannung des Alltags lösen, weil sie sich in der Gruppe zu Hause fühlt. Die Gemeinschaft in der Gruppe gibt ihr Halt.

Auf die Frage, was R an der Frauengruppe schätzt, sagt sie:

R: "Die Einheit, wenn wir uns treffen." (P104/ Z96)

R bedeutet das Zusammensein der Frauen viel. Sie unterstreicht damit nochmals, dass die Gruppe neben dem Sparen ihr eine gewisse Vertrautheit vermittelt, die sie an anderen Orten nicht findet.

Jede Frau trat zunächst aus einem anderen Beweggrund der Gruppe bei, aber ihre individuellen Bedürfnisse nach Kontakt mit anderen Frauen, die in Kapitel 4.1.2 "Warum

traten die Frauen der Gruppe bei?" ausführlich diskutiert wurden, ermöglichten eine Gruppenbildung, denn: "Jede[r] betrachtet den anderen als Mittel zur Erfüllung der eigenen Wünsche"²⁰⁶. Dies führte zu einer Gemeinschaft, die sich gegenseitig trägt. Die Frauen machen eine neue Erfahrung, nämlich dass sie sich gegenseitig stärken können und im Miteinander Halt finden. R gibt dem einen Namen, der die individuellen Bedürfnisse umfasst: Einheit, wenn wir uns treffen.

4.6.3.2 Ehrlichkeit - eine Normvorstellung

Einige Frauen erwähnten die Ehrlichkeit, die sie erwarten und auf die sie sich verlassen.

R: "Wenn ich jemandem glauben soll, so muss er es ehrlich tun." (P73/Z16)

Diese Antwort gibt R in Bezug auf den Finanzhaushalt der Gruppe. Sie macht damit deutlich, dass für sie ein ehrliches Handeln die Grundvoraussetzung sei, damit die Frauen einander Vertrauen schenken können. Nur unter dieser Voraussetzung will sie weiter regelmäßig in der Frauengruppe sparen. In Bezug auf die Aufteilung des zweiten Kredites glaubt sie der Begründung, dass die fünf Frauen die besseren Rückzahlerinnen seien und dass dann ein größerer Kredit anstehe. Hier vermutet sie keine falsche Aussage. Der Grund für ihren Zweifel beginnt, als die Bankeinzahlungen durch die Leitung und die Rückzahlungen der anderen Teilnehmer nicht mehr gelingen.

N: "I don't like the people who lies. I always argue for everything and I will raise questions. That is why they elected me as the president." (P29/Z12)

N macht deutlich, dass sie wegen ihres ehrlichen Verhaltens zur Gruppenleiterin gewählt worden war. Damit zeigt sich, dass Ehrlichkeit in der Gruppe als eine wesentliche Eigenschaft geschätzt wird. N gehört zu den einflussreichen Frauen und gemeinsam mit der Kassenwärtin teilt sie den zweiten Kredit auf die Fünf auf. Auch R wirft ihr später vor, dass sie das Gruppengeld nicht eingezahlt hatte. Obwohl N sich als eine ehrliche Person darstellt, bewährt sich ihre Ehrlichkeit in der Gruppe nicht. R fragt sie an, wo das eingesammelte Geld geblieben sei. N selbst will jedoch ein anderes Bild von sich aufrechterhalten:

N: "The members should not talk ill of me. I like to be honest, straight forward." (P29/Z32)

Ehrlichkeit und Offenheit sind für sie wichtige Eigenschaften und wird von den anderen Teilnehmerinnen vorausgesetzt. Darauf basiert das Vertrauen, das die Teilnehmerinnen der Leitung entgegenbringen. Es ist ein allgemeiner Wert, der nicht zu hinterfragen ist.

²⁰⁶ Mills 1974, 154.

Deswegen wird es zu einem Tabu, jemanden aus der Gruppe Unehrlichkeit vorzuwerfen. Denn das eigene Bild wird erschüttert, die Säulen der Frauengruppe geraten ins Wanken und man zieht den Zorn der Beschuldigten auf sich. Deswegen vermeiden die Frauen dieses Thema.

4.6.3.3 Ratschläge erteilen

R hatte während ihrer Schwangerschaft erfahren, dass sie im Dorf auf sich selbst gestellt war. Zu jener Zeit gab es im Dorf noch keine Frauengruppe.

R: "During the pregnancy I suffered a lot. Nobody helped me, all doubted whether the child would live or die, so I brought it to the hospital here and gave often injection to the child. Then the child was suffering from severe cold. Even then my relatives did not teach me how to treat the child, because I came out of a fight with them." (P104/ Z28)

R macht deutlich, dass sie es vermisst hatte, Ratschläge zu erhalten, besonders von seiten ihrer eigenen Verwandtschaft. Das Verhalten der Dorfnachbarn ist nicht negativ auszulegen, denn eine Frau wendet sich grundsätzlich zunächst an die eigenen Verwandten. Aus dem Haus gehen, um andere aufzusuchen war ein Tabu. R verhält sich anders, als sie es selbst erfahren hat. Ihr Verhalten änderte sich durch die Teilnahme in der Frauengruppe. Sie tritt mit Selbstsicherheit auf, um ihr Wissen zu weiter zu geben.

R: "Then later I used to teach others how the children should be treated during the sick time. My husbandbrother's wife herself used to come to me when she had any problems. When relatives want to talk to some senior they used to call me how to behave with seniors, because they are uneducated. ... I used to tell husbandbrother's wife: Just answer what they ask you. Whenever she is going out to any other place by bus she does not know to take bus fare so she used to take me that time." (P104/ Z37)

Es wird deutlich, dass R sich nicht nur in Bezug auf Kindererziehung gegenüber ihrer eigenen Familie anders verhält, sondern sie gibt auch weiter, was sie in der Frauengruppe gelernt hat. Allerdings beschränkt sich R's Verhalten zunächst auf den Familienkreis ihres Mannes. Mit diesen Menschen kann sie frei sprechen, diese fragen sie um Rat.

L: "But if anybody ruins himself because of drinking they could advise that person not to do like that. If he says who are you to say that then nobody can do anything." (P105/ Z101)

L beschreibt, was sie als Gruppe tun können. Ratschläge erteilen ist wichtig. Das Thema Trinken wird erörtert. Alkohol wird allgemein als ein Übel betrachtet, denn es ruiniert die betreffende Person. (Da es meist Männer sind, ist die ganze Familie in Mitleidenschaft gezogen.) Einen wirklichen Einfluss können die Frauen jedoch nicht ausüben.

Es zeigt sich, dass die Frauen, wie R und L, sich langsam anders, neu verhalten. Sie treten mit ihren Ansichten an ihre Nachbarn heran, geben Ratschläge und äußern eigene Ansichten.

Anderen Ratschläge zu erteilen, war zuvor nicht üblich. Nun gehen die Informantinnen schon so weit, dass sie ihnen bewusste Werte wie Familienzusammenhalt benennen und – z.B. beim Trinken – ein Tabuthema ansprechen.

4.6.3.4 Tabuisierung

Im Zitat P105/ Z157²⁰⁷ spricht L zwei Probleme innerhalb der Gruppe an.

Mit dieser Handlungsweise umgeht sie das heikle Problem der Finanzschwierigkeiten in der Gruppe. Sie macht die Gruppe auf einem Seitenweg darauf aufmerksam, dass sie nur gemeinsam die Frauengruppe fortführen können. Es bedarf einer gewissen Überwindung, das Finanzproblem anzusprechen, weil die einflussreichen Frauen es als Vorwurf werten und sich nicht befragen lassen wollen. Deswegen wählt L den Weg, zunächst auf andere Probleme zu verweisen. Damit verschleiert sie die tatsächlichen Probleme und schützt die Leitungsgruppe vor Anschuldigungen. Es ist auffällig, dass L als eine der wenigen die Missstände in der Gruppe anspricht.

L: "Viele Leute gehen zur Arbeit, wenige treffen sich in Aj's Haus. Bis heute ist die Abrechnung unklar. Sancta Maria people say every one has to come for the meeting if they really want to have the account clear." (P69/ Z51)

L beklagt sich über die mangelnde Teilnahme der Mitglieder, die eine korrekte Abrechnung verhindert. Es wird nochmals deutlich, dass sie die Verantwortung dafür nicht der Kassenwärtin gibt, sondern alle Gruppenmitglieder verantwortlich macht. Damit legt sie sich nicht auf die mangelhafte Abrechnung durch die Leitung fest, sondern sucht weitere Erklärungen: Nur wenn sich alle einsetzen, kann das Kassenbuch korrekt geführt werden. Die Leitung dafür zur Verantwortung zu ziehen, ist ihr nicht möglich, denn sonst müsste sie die Aufteilung der staatlichen Kredites in Frage stellen. Damit würde sie zusätzlich den Zorn der einflussreichen Frauen und der Dorfhierarchie auf sich ziehen. Die Finanzschwierigkeiten bleiben ein untergründig schwehelndes Problem, dem L durch den Verweis auf die anderen Problematiken Luft zu machen sucht.

L: "This year only we skipped and postponed the meeting." (P69/ Z31)

Das Zitat zeigt auf, dass die Gruppe mehrmals ihre Treffen verschoben hat bzw. ganz ausfallen ließ. Es wird deutlich, dass L mit den vertagten und ausgelassenen Treffen nicht

²⁰⁷ Vgl. 4.6.3 "Funktionsträger in der Gruppe".

zufrieden ist. Die Entschuldigung, dass viel Arbeit anliegt (s.o.), ist zunächst ausreichend für L. Mit dieser Taktik weichen die Frauen der eigentlichen Problematik, nämlich der unklaren Abrechnung bzw. dem von der Leitung missbrauchten Vertrauen aus. Es wird deutlich, dass sowohl für das Verschieben eine Erklärung gefunden wird als auch die unklare Abrechnung seit dem zweiten staatlichen Kredit unangesprochen bleibt. Damit werden die Mitglieder, die nicht regelmäßig einzahlten bzw. zu den Treffen erschienen, vor Anschuldigungen geschützt. Ebenso wird schützend die Hand über die Leitung gehalten.²⁰⁸

Das vorherrschende Problem wirft die Frage nach der Kontinuität der Gruppe auf. Wie in Kapitel 4.2.2.1 "Das Zuverdienstprojekt: ein Erfolg?" war die anstehende Ernte schon einmal Grund dafür, dass die Frauen die Herstellung ihrer Produkte einstellten und nach der Erntezeit nicht wieder aufgegriffen hatten. Wird dies auch die Folge der vertagten Treffen sein? Die Treffen zu verschieben, wird zur Gewohnheit, da gegen die vorgebrachten Erklärungen nichts einzuwenden ist. Die Gruppe steht deswegen vor einem massiven Finanzproblem. Für die Verursacherinnen wäre es am einfachsten, wenn sich die Gruppe auflösen würde. Dann bräuchten sie keine Rechenschaft zu geben. Dahingehend werden sogar einige Stimmen laut: N hat sich als Ziel gesetzt, die Gruppe zu beenden, wenn jede eine hohe Summe erhalten kann. L sieht in der Teilung des Gruppengeldes und des Neubeginns eine Lösung für die finanziellen Probleme.

4.6.4 Zusammenfassung

Das persönliche Bedürfnis der Frauen mündet in dem Wunsch, den aufgenommenen Kontakt weiter zu halten. Hauptgrund für die Gruppenbildung war Gemeinschaft zu erleben, was von den Frauen mit dem übergordneten Ziel Einheit benannt wurde. Nicht weniger bedeutsam war, Kredit zu erhalten. Dies gilt besonders für Frauen am Rande der Gruppe, wie P oder S. Hinzu tritt das von der Gebietskoordinatorin initiierte Sparen. Mit dem Sparen verfolgte CRDS eine finanzielle Verbesserung für die in ärmlichen Verhältnissen lebenden Frauen.

Die Informantinnen sprechen von einer Einheit und Entspannung, die sie in der Gruppe erfahren. Dieser Wert geht aufgrund der Finanzschwierigkeiten und der damit verbundenen Unehrllichkeit verloren. Ebenso tragen die mangelnde Teilnahme an den Treffen dazu bei, dass Vertrautheit und Einheit verloren gehen.

²⁰⁸ Dieses Verhalten ist in der Gruppensoziologie bekannt. Vgl. Mills 1974, 147.

Es wird deutlich, dass ein ehrlicher Umgang voneinander erwartet wird. Es ist die Grundvoraussetzung für ein finanzielles Vertrauen. In den Finanzfragen kommt es immer wieder zu Belastungsproben, denn dann wird deutlich, ob die Informantinnen sich nicht nur ehrlich darstellen, sondern auch ehrlich handeln. Es stellt sich heraus, dass sobald Geld ins Spiel kommt, die Ehrlichkeit von persönlichen Wünschen abgelöst wird. Entschuldigungen werden zunächst schnell akzeptiert, da die Frauen sich kaum offen sagen können, wieso sie einander misstrauen. Dafür ist der soziale Druck zu groß. Aber in Bezug auf die Finanzen werden die Anfragen dennoch immer lauter.

4.7 Die Entwicklungsorganisation CRDS aus der Sicht der Frauen

Die Geschichte der Frauengruppe wurde im Kapitel 2.3.3 kurz dargestellt. Im Folgenden wird die Begleitung der Frauengruppe durch CRDS skizziert.

4.7.1 Betreuung der Frauengruppe vor Ort

Für die Frauen stellte die Gebietskoordinatorin M den ersten Kontakt zur NRO CRDS her. M selbst war Mitglied der Gruppe. Sie sagt, dass sie jedoch keine Leitungsposition in der Gruppe wahrnahm, sondern die Gruppe betreute. Als CRDS sich neu organisierte, wurde in diesem Zuge M in ein anderes Gebiet versetzt. CRDS hatte sich zu dieser Neuordnung entschlossen, da sie in einigen Regionen ihres Arbeitsgebietes von der Regierung mit dem staatlichen Programm Mahalir Thittam beauftragt worden war. Die Frauen erlebten über ein Jahr lang einen ständigen Wechsel von Bezugspersonen, die sie vor Ort begleiteten. K war seit November 1999 die neue Gebietskoordinatorin für den Bezirk Uthiramerur, zu dem Palliagaram bisher zählte. Im Dezember 2000 wurde den Vertreterinnen der Gruppe während eines Treffens bei CRDS mitgeteilt, dass ihr Dorf zu einem anderen Bezirk, nämlich Maduranthakam, gehörte und sie deswegen bei den monatlichen Treffen²⁰⁹ bei CRDS bei der Gruppe mit dem Gebietskoordinator D sitzen sollten. Hinzu kam, dass die Gebietskoordinatoren von CRDS und ihre Helfer die Treffen verpassten, ihnen die Uhrzeit nicht bekannt war bzw. die Treffen von den Frauen verschoben worden waren. So kam es zu einem ersten Kontakt mit dem Gebietskoordinator D am 28.2.2001, nachdem die Gruppe mehrere Monate überhaupt keine Begleitung vor Ort erfahren hatte.

4.7.1.1 Erwartung an den Gebietskoordinator

Von der Gebietskoordinatorin M wurde im Kapitel 4.1 "Gründung" ausführlich berichtet. Sie war diejenige, die die Gruppe aufgebaut hatte. In den Aussagen der Frauen ist zu berücksichtigen, dass sie überwiegend die aktuelle Situation sahen und sich nur schwer an Vergangenes erinnern. Deshalb wird im Folgenden insbesondere der aktuelle Bezug aufgegriffen. Etwaige Veränderungen durch die Begleitung der Gruppe, die auf die Einstellung der Frauen Einfluss nahmen, sind insofern nur schwer nachzuvollziehen.

*L: "It was good that D attended the meeting because he was strict in asking the rules."
(P93/Z1)*

L äußert sich sehr positiv über den Besuch des Gebietskoordinators D. Er forderte von der Frauengruppe, dass sie die Regeln einhalten. L nimmt, wie die vorangegangenen Kapitel

²⁰⁹ Hier berichteten die Gruppen von der Vorschule und der Abendschule und nannten ihre aktuelle Sparsumme.

aufzeigten, die Schwierigkeiten, in denen die Gruppe sich befindet, wahr. Es wird deutlich, dass sie sich von D eine Klärung der vorherrschenden Situation erhofft hatte. Ein Teil ihres Wunsches wurde erfüllt, denn D verwies die Gruppe auf die Regeln. Dies legt dar, dass die Regeln für die Frauen eine wichtige äußere Ordnung darstellen. Wenn sich die Gruppe daran hält, so könnten sich - aus L's Sicht - die Schwierigkeiten lösen. Deshalb sollen sich die Frauen an den von den Gebietskoordinatoren vorgegebenen Regeln orientieren. Ein weiterer Punkt wird in der Aussage L's deutlich. Da der Gebietskoordinator D die Frauen an die Regeln erinnert und sie mahnt, diese einzuhalten, betont dies, dass D für die Frauen eine Autoritätsperson darstellt. Denn L erhofft sich, dass durch die Einwirkung von D, die Gruppe sich wieder an die Regeln hält. in der Gruppe selbst besitzt niemand die Autorität, um die bekannten Regeln wieder einzufordern.

Die Frauen haben neben diesen äußeren Regeln ebenso interne Regeln, die im Kapitel 4.4.2 "Sparen" herausgearbeitet wurden. Es scheint, als könne die Gruppe nicht von sich aus diese beiden Regeln kombinieren. Die internen Regeln überlagern sich mit denen von von CRDS für die Gruppe gegebenen Regeln. Es zeigt sich, dass die äußeren Regeln für alle nochmals klar dargestellt werden mussten, d.h. der Gruppe ihr Rahmen verdeutlicht wurde. Denn die inneren Regeln bergen eine Inkonsequenz, die die Selbststeuerung für die Gruppe erschwert. Die Aussage von L deutet darauf hin, dass ihr die Regeln bekannt sind, denn sie wiederholt sie nochmals. Dies spricht für den Einfluss des Gebietskoordinators. Wie schon bei den späteren Gruppengründungen deutlich wurde, suchen die Frauen eine äußere Leitung, da sie innerhalb der Gruppe damit überfordert sind, wenn zu viele Komplikationen aufeinander treffen.

L: "I was happy because D attended the meeting and all the doubts were clear. So I feel that D should attend the meeting every month so that the account would be clear and correct. Still I want to talk to D. There are confusions about the account..." (P93/ Z18)

L drückt nochmals aus, dass der Gebietskoordinator D für sie "alle" Zweifel geklärt hat. Dennoch bleibt die Abrechnung für sie verworren. Es zeigt sich, dass L zwei Probleme sieht. Zum eine der Zweifel innerhalb der Gruppe. Diese räumt D aus. Zum anderen das unklare Kassenbuch. Darüber möchte sie mit D nochmals sprechen. Realistisch sieht L, dass die verfahrenere Abrechnung nicht mit einem Mal korrigiert werden kann. Es wird deutlich, dass L sich von dem Gebietskoordinator D eine Unterstützung erhofft, die zu einer Korrektur führt, welche die Frauen der Gruppe selbst nicht leisten können. Damit deklariert L die Aufgaben des Gebietskoordinators: Zweifel zu klären, d.h. auf die Regeln in der Gruppe zu achten und das Kassenbuch zu führen.

Dies setzt Vertrauen voraus und es zeigt sich, dass L ein großes Vertrauen D entgegenbringt. In wichtigen Fällen, wie der vorherrschenden Finanzschwierigkeit, wünscht sie sich eine regelmäßige Begleitung durch den Gebietskoordinator. Nur aufgrund des Kontaktes mit diesem können sich für sie die Probleme in der Gruppe lösen. Es zeigt sich, dass sie sich einer regelmäßigen Begleitung nicht sicher ist. Sie drückt dieses Bedürfnis als Wunsch aus. Eine monatliche Begleitung ist sie von der Gebietskoordinatorin M gewohnt gewesen. Deswegen erhofft sie sich dies auch von D. Es wird deutlich, dass L die unregelmäßige Betreuung der Gruppe mit den Finanzschwierigkeiten verbindet. L sieht eine Begleitung gerade deswegen für notwendig, weil die Gruppe dadurch die Chance erhält, ihre internen Schwierigkeiten ansprechen zu können, wie dies ansatzweise in Anwesenheit von D möglich wurde. Damit die Regeln, die L für notwendig hält, eingehalten werden können, verlangt sie die weitere Unterstützung durch D. Alleine - so betont L - schafft es die Gruppe nicht. Die vorherrschende Situation stellt heraus, dass die Gruppe sich nicht eigenständig leiten kann und dass sich einige Teilnehmerinnen wie L dieser Situation bewusst sind. Ihren Wunsch nach Unterstützung wird CRDS nicht gerecht. Dies liegt an organisatorischen und personellen Gründen innerhalb der Institution CRDS.²¹⁰ Die Folge daraus ist, dass die Frauengruppe von Palliagaram ihre finanziellen Schwierigkeiten nicht lösen kann.

Es war auffällig, wie schnell L informiert war, dass nun D für ihre Gruppe zuständig ist. Es wird deutlich, dass die verschiedenen Gebietskoordinatoren den Gruppenmitgliedern bekannt sind, sofern sie hin und wieder in das Administrationsgebäude der NRO gehen, an Veranstaltungen teilnehmen oder die Gebietskoordinatoren sich im Dorf vorgestellt haben. Nur in letzterem Fall sind sie allen Teilnehmerinnen bekannt, sofern sie bei diesem Treffen anwesend waren. L wurde informiert, weil sie zu der Gruppe der einflussreichen Frauen gehört und dadurch leichter Informationen erhält bzw. sich informieren kann. Der Wechsel zum Bezirk Maduranthakam mit D als zuständigem Gebietskoordinator wurde bei den vorherigen Treffen in der Frauengruppe nicht angesprochen.

L: "CRDS asked to form the new group. But they told, you should have connection only with one institution [NRO] either that or this. If you have connection with the both you confuse the both." (P93/Z8)

Eine der Regeln, die D vorgibt, ist, dass man nur bei einer NRO registriert sein kann. Mit dem Kontakt zu einer anderen NRO verstärkten sich für die Frauen die Verwirrungen,

²¹⁰ CRDS muss dem staatlichen Programm gerecht werden, dass eine intensive Betreuung der Frauengruppe in bestimmten Gebieten verlangt. Deshalb werden andere Gruppen weniger intensiv betreut.

denn bei der neuen NRO mussten Vertreterinnen der Gruppe bei zusätzlichen Treffen erscheinen und Informationen an die Gruppe weitergeben. Dafür wurden sie bezahlt. Zudem winkte der Gruppe ein schneller staatlicher Kredit.²¹¹ D.h., die NRO begleitet sie zwar nicht, aber sie ermöglicht finanzielle Vorteile.²¹²

Der Gebietskoordinator vermutete, dass die Gruppe sich bei einer anderen NRO registrieren wollte. Es zeigt sich, dass für L diese Annahme bedeutend ist.²¹³ Sie gibt ihr die Gewissheit, dass auch der Gebietskoordinator über das Vorgehen der Gruppe informiert ist. D stellt die Frauen vor die freie Entscheidung. Sie müssen nicht bei CRDS registriert sein, sondern können selbst wählen. Es wird deutlich, dass D die Frauen nicht an CRDS bindet, sondern ihnen die freie Wahl lässt. Damit wird ein zuvor verstecktes Handeln der Gruppe aufgedeckt und ein eigenständiges offenes Agieren der Frauen ermöglicht. Bisher waren nicht alle Frauen über die neuen Kontakte informiert worden. Die Frauen müssen sich entscheiden, was ihnen wichtiger ist, d.h. wo sie registriert sein möchten. Es wird deutlich, dass D die Frauen zu Selbständigkeit und Verantwortungsübernahme sowie zu einer Entscheidung führen möchte.

R: "Animators don't come now when they are needed to see the account and also to encourage more." (P73/Z74)

R bedauert, dass die Animatoren bzw. Koordinatoren, die Gruppe nur sporadisch begleiten. Es zeigt sich, dass R in der Begleitung durch einen Animator eine Hilfestellung sieht. Aus dem Zitat wird ebenso deutlich, dass die Gruppe zunehmend sich selbst überlassen wurde. R betont, dass sie gerade in solchen Zeiten, wo sie für das Kassenbuch gebraucht werden, allein gelassen werden. R spricht von den Gebietskoordinatoren allgemein. Sie benennt weder M noch D. Dies weist darauf hin, dass sie noch nicht wie L über die neue Vertrauensperson D informiert ist.

Es wird deutlich, dass R sowie L eine Begleitung durch eine außenstehende Person für notwendig halten. Dies will R in Anspruch nehmen, um das Kassenbuch in Ordnung zu bringen. Im Zuge der Neuausrichtung ging der Frauengruppe die Übersicht über die Kleinkredite verloren.

Ebenso sieht sie in der Begleitung eine Ermutigung. Es wird deutlich, dass das Verhältnis zu den GebietskoordinatorInnen von Vertrauen in deren Autorität geprägt ist. Deswegen

²¹¹ CRDS kann in der Region, in der Palliagaram liegt, das staatliche Programm nicht durchführen. Die NRO, der sich die neue Frauengruppe anschließen will, ist dort zuständig.

²¹² Diese NRO hat die Zusage für das staatliche Mahilir Tittam-Programm für das Gebiet, in dem Palliagaram liegt.

²¹³ Die Gruppe ist der Konkurrenz der unterschiedlichen NRO's ausgesetzt.

können diese durchgreifen, Regeln einfordern, die Gruppe aufbauen und das Kassenbuch korrigieren.

In den angeführten Zitaten wird deutlich, dass die Frauen die CRDS-Mitarbeiter als Autoritätsperson anerkennen. Von dieser erhoffen sie sich Hilfe, insbesondere für die Klärung der Abrechnung ihres Kassenbuches. Man kann von einem Vertrauensvorschuss der Frauen in die begleitenden Personen sprechen. L und R drücken zudem eine grundsätzliche Wertschätzung für die Art der Gruppenführung durch die Gebietskoordinatoren aus, denn sie loben die Hilfe und die Ermutigung, die sie durch die GebietskoordinatorInnen erhalten. Aber sie bedauern zugleich die geringe Zuwendung, die sie als Gruppe erfahren.

Es wird auch deutlich, dass sich die Gruppe eine Begleitung vor Ort in Ergänzung zu den monatlichen Treffen bei CRDS wünscht, und zwar regelmäßig. Die monatlichen Treffen im Hauptgebäude von CRDS haben auf die Gruppendynamik wenig Einfluss. Dadurch gelingt weder eine Korrektur des Kassenbuches noch erfahren die Frauen eine Ermutigung. Die Situation macht deutlich, dass die Probleme in der Selbststeuerungsfähigkeit der Gruppe begründet liegen. L und R erfassen diese Problematik und einige Frauen wie L sehen die Lösung in einer regelmäßigen Begleitung. Diesen Wunsch haben fast alle Frauen, außer bei jenen einflussreichen, die die Unklarheit für sich nutzen wollen. Die Frauen bringen Lösungsvorschläge ein, jedoch wird ihrem Wunsch nicht entsprochen.

Der ständige Wechsel und die langen Betreuungspausen unterstützten die Gruppe nur bedingt auf ihrem Weg zur Selbstständigkeit. Besonders deutlich tritt dies zu Tage bei der Wahl der Präsidentin. Weil dem Hilfskoordinator Pa die Gruppe weniger vertraut ist, lässt er die Wahl ihren Lauf nehmen, so dass die einflussreichen Frauen sich durchsetzen können und das Leitungsteam bilden. CRDS hält die Verbindung zur Gruppe insofern, als sie die Frauen über anstehende Kredite bei der Bank informiert. Aber die Gruppe ist mit allem Übrigen sich selbst überlassen, obwohl sie Hilfe für die Regelung ihres Kassenbuches einfordert. Damit kommt es zu den befürchteten Schwierigkeiten: große Geldsummen sind 'entschwunden'.

Auf der anderen Seite wird dem Tun der Frauen, sich einer anderen NRO anzuschließen, nichts entgegengesetzt. Der nötige Freiraum wird gegeben. Der Gebietskoordinator überlässt der Gruppe bewusst die Entscheidung, bei welcher NRO sie registriert sein möchten. Er hebt die Eigenständigkeit und Selbstverwaltung der Frauen heraus. Es besteht eine Diskrepanz zwischen der Förderung der Eigenständigkeit und der

Selbstverantwortungsübernahme, die durch das Profitstreben der Leitung und durch die mangelnde Integration behindert wird, und der kontinuierlichen Begleitung in Zeiten, die hohe Anforderungen an die Gruppe stellen.

4.7.1.2 Erwartungen an CRDS

Wie schon oben angesprochen, erhoffte sich die Gruppe eine regelmäßige Begleitung durch einen Gebietskoordinator. Dieser Wunsch ist so grundlegend, dass die Antwort von CRDS den Informantinnen noch sehr präsent ist. L und N sagen ebenso wie R:

R: "When we asked for an animator in the CRDS they told us that we are good and grown up but they have to sent animators to some other village." (P73/ Z73)

Auf den Wunsch nach einer Begleitung wurde den Frauen geantwortet, dass ihre Gruppe sich gut entwickelt hat. Außerdem erfahren sie, dass die Animatoren weitere Dörfer betreuen müssen.²¹⁴ Die Antwort von CRDS verweist auf den Personalmangel und lobt die Frauen von Palliagaram dafür, dass sie schon so weit fortgeschritten sind. Es scheint, als wäre die Nicht-Begleitung der Palliagaramgruppe für CRDS das kleinere Übel.

Dies zeigt, dass die Frauen ihre Schwierigkeiten schon frühzeitig wahrnahmen und um regelmäßige Betreuung baten. Sie erhielten keine Begleitung mehr, obwohl sie Bedarf danach hatten. Es stellt sich die Frage, wofür die Gruppe die Begleitung wünschte. Die Vergabe der Kleinkredite hat sich weitgehendst eingespielt, aber die internen Regeln führten zu einer mangelnden Rückzahlung. Zeitgleich mit der fehlenden Begleitung erhielt die Gruppe eine staatliche Kreditvergabe. Ein unklares Kassenbuch war von den Leitungspersonen zunächst nicht beabsichtigt, sondern ergab sich aufgrund der verwirrenden Situation, die die staatlichen Kredite mit sich brachten. Die Situation spitzt sich zu, als die einflussreichen Frauen die Situation für sich ausnutzen.

Es wird deutlich, dass die Informantinnen die Aussage über ihre gute Gruppenführung nicht als Lob oder Ermutigung auffassen, denn es ist eine Absage an ihre Forderung nach regelmäßiger Begleitung.

L: "FJ told the woman group is only for the help of the people not for his own benefit." (P69/ Z17)

Der Direktor verweist die Gruppe darauf, dass die Frauengruppe den Frauen nutzen soll und er sich nicht profilieren möchte. Es liegt an den Frauen, ob sie von der Gruppe

²¹⁴ In der NRO herrschte ein personaler Mangel, der durch das staatliche Programm kombiniert mit dem New Trust Programm von TASOSS sich verschärfte.

profitieren können. L wiederholt die Worte des Direktors authentisch.²¹⁵ Dies zeigt zum einen, wie einprägsam diese Worte waren. Es ist zu vermuten, dass FJ diesen Satz mehrmals zu verschiedenen Gelegenheiten wiederholt hat. Auf der anderen Seite begegnet R dem Verweis auf den Selbstzweck der Frauengruppe mit Unverständnis. Sie nennt diesen Satz kommentarlos, singular. Denn für sie sind die Schwierigkeiten in der Gruppe nicht durch die Mitglieder zu lösen. Die Machtverhältnisse sind zu ausgeprägt, als dass Anstrengungen von einzelnen Mitgliedern etwas bewegen können.²¹⁶

S: "Till this mother sangam had connection with CRDS the accounts were clear, nobody was cheated. But once when we separated the cheating of the account started." (P97/ Z97)

S berichtet von der Zeit als die Gruppe noch kontinuierlich von der Gebietskoordinatorin M begleitet wurde. Für sie begannen die Schwierigkeiten mit der Teilung der Gruppe.²¹⁷ Die Teilung war aufgrund des staatlichen Programms notwendig. Fast zeitgleich wird M versetzt und der Kontakt zu CRDS bricht mehr oder weniger ab. Es wird deutlich, dass die Gruppe für die getrennten Kassenbücher eine kontinuierliche Begleitung brauchte, denn getrennte Bücher führen sie nur für das staatliche Programm, bei CRDS sind sie noch immer ein einheitliche Gruppe. Da sie sich aber als Gruppe treffen, die staatlichen Kredite nicht getrennt aufteilen, verwirrt sie die neue Situation. S bestätigt, dass die Frauen diese Trennung nicht überblicken konnten. Deswegen begann für S mit diesem Zeitpunkt die Korruption in der Gruppe. Es wird deutlich, dass die Gruppe mit der Führung von zwei Kassenbüchern überfordert ist. Für S ist die weitere Begleitung durch CRDS gerade in der Zeit nach der Gruppenteilung entscheidend.

S: "M collected the people; after that I do not know. When she was here monthly and she used to start the meeting regularly." (P97/ Z99)

S zeigt auf, dass die Gebietskoordinatorin M die Gruppe zu regelmäßigen Treffen zusammen bringen konnte. Dabei ist bei der Aussage von S zu berücksichtigen, dass die Treffen in der letzten Zeit immer wieder verlegt worden waren und zwar wegen der Erntezeit. Möglich wäre es, dass die unklare Abrechnung dazu beigetragen hat, Treffen zu verschieben oder zu vermeiden. Es zeigt sich, dass die Gruppe durch die

²¹⁵ Diesen Satz wiederholt FJ häufig, wenn er über die Frauengruppen und seine Arbeit spricht. Ein Grund liegt in der Erfahrung der Dalits, dass sie z.T. von Instituten ausgenutzt wurden und sie sehen, dass sich einige Direktoren in ihrem Namen bereichert haben.

²¹⁶ Die Frauen versuchten die Kassenwärtin zu einer klaren Abrechnung zu bewegen, was diese als persönlichen Vorwurf aufnahm. Vgl. 4.4.3.4 "Finanzunklarheiten?", P69/ Z98 und P73/ Z15.

²¹⁷ Schon vorher hatte M für den ersten Kredit die Gruppe auf dem Papier geteilt. An dem Kredit hatten dann alle Teil. Diese Teilung wurde aber nicht in Kassenbüchern getrennt aufgeführt.

Gebietskoordinatorin M einen äußeren Rahmen erhalten hatte, der sowohl das organisatorische wie auch das inhaltliche umfasste.

Die Informantinnen bitten um eine regelmäßige Begleitung durch CRDS, nachdem die Gebietskoordinatorin und Gruppengründerin M versetzt worden war. Sie sehen, dass sie die Situation nicht alleine meistern können. Sie sollen getrennte Kassenbücher führen, staatliche Kredite entgegennehmen und Kleinkredite verwalten. Diesen Situationen sind die Frauen nicht gewachsen, was dazu führt, dass einige Frauen der Gruppe die Situation zu ihrem Vorteil nutzen. Die Erwartung an CRDS wird erst spät, nach über einjähriger Pause erfüllt, als der Gebietskoordinator D zu einem Gruppentreffen kommt. Hin und wieder besuchten Hilfsanimatoren die Gruppe, aber diese erfüllten nicht die Erwartung der Gruppe, denn von dem Hilfsanimator Pa berichten die Frauen, dass er nur die Zahlen des Kassenbuches notiert. Es ist sehr unwahrscheinlich dass Pa mit diesen Eintragungen die Beiträge überprüfte. Im Gespräch mit Pa äußert er sich kurz zu der Verwirrung in der Gruppe. Als Animator sprach er dies vor der Gruppe jedoch nicht an.²¹⁸ Trotz des wiederholt geäußerten Wunsches der Frauen, wird mit CRDS keine gemeinsame Lösung überlegt. Die Gruppe bleibt mehr oder weniger auf sich gestellt, denn die Ansichten von CRDS und den Frauen treffen aufeinander und bleiben ungelöst bestehen.

4.7.2 Weitere Begleitung durch das CRDS-Büro

Die Frauen gehen regelmäßig zu Treffen. Drei Arten von Treffen sind zu unterscheiden: Erstens die Treffen, bei denen die Frauen über ihre Aktivitäten bei CRDS berichten, zweitens Treffen, bei denen sie an überregionalen Aktivitäten partizipieren und drittens wären die Treffen zu nennen, die für die Fortbildung der Frauen gedacht sind.

L: "If we have any meeting at CRDS we go. Beside that we go only for bank-training and to the BDO office at Maduranthakam." (P93/ Z1)

L berichtet, dass sie zu den Treffen bei CRDS gehen. Aus ihren Worten lässt sich entnehmen, dass sie ohne Begeisterung über die Treffen spricht. Dieser Eindruck deckt sich mit der obigen Feststellung, dass sie sich eine Begleitung im Dorf wünschen. Von den monatlichen Treffen bei CRDS erfahren die Frauen keine Unterstützung oder Stärkung für ihre Gruppe. Es zeigt sich, dass die Frauen mehr einer Verpflichtung gegenüber CRDS nachkommen, als dass sie davon für sich oder für die Gruppe profitieren.

²¹⁸ Pa hatte als Animator nicht die Autorität wie andere Gebietskoordinatoren. Dies wurde ebenso bei der Wahl deutlich, als er allein nach dem Einverständnis der Gruppe fragte, ohne die Wahl zu leiten.

Im weiteren Gespräch erwähnt sie, dass die neuen Gruppen nicht mit CRDS in Kontakt stehen, sondern sich an eine andere NRO binden. (vgl. P93/ Z5) Dies lässt sich u.a. darauf zurückführen, dass ihre Gruppe von CRDS keine gute Begleitung erfahren hat. Obwohl CRDS die Frauen angeregt hatte, neue Gruppen zu gründen, stellen sie für diese neuen Gruppen einen Kontakt mit einer anderen NRO her. Die neue NRO ist nicht christlich geprägt, was in diesem Zusammenhang jedoch keinen Ausschlag geben würde. Aber sie erhalten Geld, wenn sie zu den Treffen kommen.²¹⁹ Der finanzielle Aspekt zieht die Frauen an. Eine Begleitung erhalten sie nicht. Zudem können die leitenden Frauen nun CRDS ausweichen und das Kassenbuch kann unklar bleiben.

R: "Einmal erinnere ich mich nicht, warum wir zu CRDS gingen, das zweite Mal war es eine Fortbildung für den Kindergarten. Zehn Personen gingen von Mullai und Roja. Fj berichtete über die Abendschule und den Kindergarten." (P65/ Z19)

Die beiden Treffen bei CRDS sind R nicht nachhaltig in Erinnerung geblieben. Vom ersten Treffen ist ihr die Tatsache, dass sie das Dorf verlassen hat im Gedächtnis geblieben, nicht aber der Grund des Treffens selbst. Das zweite Treffen ist ihr thematisch, aber nicht inhaltlich in Erinnerung geblieben. Dass sie sich überhaupt daran erinnert, ist darauf zurückzuführen, dass sie mit mehreren Frauen zum Treffen ging. Dies zeigt, dass eine die Begleitung der Frauengruppe durch CRDS für R nicht als Ermutigung, sondern ein besonderes Erlebnis einzustufen ist. Für die Frauengruppe scheinen diese Treffen von geringer Bedeutung, zumindest auf kurze Sicht, zu sein.

R: "I have gone to CRDS for the meeting ... and to tell that the night school and kindergarten function well." (P65/ Z21)

R berichtet von einem weiteren Treffen bei CRDS. Dieses Mal hörte sie nicht nur zu, sondern wurde aufgefordert, von ihrem Dorf zu erzählen. Es zeigt sich, dass dieses Treffen R besser in Erinnerung ist, da sie selbst aktiv wurde und etwas berichten musste. Eine Rückwirkung auf die Gruppe hat es aber nicht. Allein R wurde aufgefordert, sich zuvor über den Stand im Dorf kundig zu machen. Indem die Frauen über die beiden Schulen in ihrem Dorf Bericht erstatten, bindet CRDS die Frauengruppe in ihre Aktivitäten ein und übergibt ihnen Verantwortung. R muss über den Stand in ihrem Dorf informiert sein.

Treffen, die außerhalb des Dorfes stattfinden, sind nur teilweise beliebt. Die Frauen fühlen sich auch verpflichtet, der Aufforderung von CRDS nachkommen zu müssen. Die Treffen

²¹⁹ Die andere NRO hat für das Gebiet von Palliagaram die Verantwortung für das staatlichen Mahalir Tittam-Programm.

gehören mit zur Gruppenmitgliedschaft. Einzelne Frauen können davon profitieren, die Gruppe aber kaum. Langfristig bewirken die Treffen für einzelne Frauen, dass sie ein weiteres Mal das Dorf verlassen und dass sie sich über Aktivitäten im Dorf informieren bzw. die Gruppe davon informieren.

4.7.3 Zusammenfassung

CRDS erfüllt für die Frauengruppe während der finanz-organisatorischen Probleme nicht die Funktionen der Begleitung, die die Zielsetzung dieses Entwicklungsprogramms verlangt. An drei Faktoren wird dies deutlich. Erstens erleben die Frauen keine kontinuierliche Betreuung. Dies hängt insbesondere mit dem Entscheid von CRDS für einen Gebietswechsel der Gebietskoordinatorin M zusammen. Dadurch wird den Frauen eine große Verantwortung und ein zuviel an Selbstverwaltung übertragen. Die Frauen sind offensichtlich überfordert und es führt zu einem Zusammenbruch der Gruppe, der sich am deutlichsten in den Finanzschwierigkeiten zeigt.

Zweitens müssten eine Abwesenheit und ein Wechsel in der Begleitung sich nicht negativ auswirken, denn die Abhängigkeit der Gruppen von einer Person kann dadurch verhindert werden. Jedoch können zurück bleibende Hilfskoordinatoren M's Rolle nicht ausfüllen, zumal sie die Gruppe sehr unregelmäßig aufsuchen.

Drittens fühlen sich die Frauen von der plötzlichen Eigenverantwortung und Eigenständigkeit gerade während der Situation der staatlichen Kreditvergabe überfordert. Die in der Gruppe sich anbahnenden Finanzschwierigkeiten erfassen sowohl gebildete als auch ungebildete Frauen. Ihre Bitte, diese Situation zu verändern, lehnt CRDS ab. CRDS nimmt die Schwierigkeiten nicht wahr und es kommt zu keiner partizipativen, sondern zu einer einseitigen Lösung durch CRDS. Insofern wird eine inadäquate Umgangsweise mit den Problemanzeichen der Frauen deutlich.

Es ist den Antworten der Frauen abzulesen, dass CRDS die Frauen selbst zu Verantwortung und Eigenständigkeit führen will. Dies geschieht u.a. im Falle der Abendschule und Vorschule, einem zusätzlichen Programm von CRDS, das von den Frauen selbst verwaltet wird. Verantwortung tragen die Frauen auch für ihre Zugehörigkeit zu einer NRO. Der Gebietskoordinator informiert die Frauen darüber, dass sie nur bei einer NRO registriert sein können. Er überlässt die Entscheidung den Frauen. Damit macht er nochmals deutlich, dass CRDS nicht von der Frauengruppe profitieren möchte und sie in ihrer Entscheidung respektiert werden. Er hinterfragt aber nicht die Beweggründe der

Gruppe für einen möglichen Wechsel.²²⁰ Damit fehlt den Frauen eine Reflexionsebene. In ähnlicher Weise ging der Hilfsanimator bei der Wahl der neuen Leitung vor. Für die Gruppe wäre die Hinführung zur Reflexion hilfreich, da die Mitglieder der Gruppe selbst nicht die Informationsfülle besitzen bzw. nicht so weitreichend denken.

²²⁰ Der Wechsel scheint finanziell logisch, denn die Gruppe kann dann an dem Mahalir Thittam-Programm teilnehmen und erhält höhere Kredite.

TEIL C

SYNTHESE: FOLGERUNGEN AUS DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG FÜR DEN SENDUNGSBEGRIFF

5 Rückfragen von der Projektanalyse an den Missionsbegriff

Für die Fragestellung der Feldforschung war entscheidend, ein christlich geführtes Projekt mit einer mehrheitlich hinduistischen Zielgruppe auszuwählen. Nun soll erörtert werden, inwiefern in dem untersuchten Feldforschungsprojekt Mission stattfindet und was gegebenenfalls unter Mission zu verstehen ist. In Teil B wurden die von dem christlichen Projekt gegebenen Impulse und Aktionen in ihren Auswirkungen untersucht. Diese werden im Teil C den Ansichten zum Sendungsbegriff aus Teil A gegenübergestellt.

Die theoretische Begriffsklärung aus Teil A wurde in der Feldforschung (Teil B) verfremdet bzw. in der empirischen Untersuchung überprüft. Aufgabe von Teil C ist es nun, diese Verfremdung anhand der theoretischen Ansätze auszuweiten und die Ergebnisse zu interpretieren. Inwiefern beinhalten die verschiedenen Missionsbegriffe einen Reichtum bzw. Überschuss, der im Projekt noch nicht zum Tragen kommt? Oder: Bei welchen bisherigen Sendungsbegriffen ist ein Mangel festzustellen, auf den die Projektauswertung aufmerksam macht?

5.1 Die Aussagen des Zweiten Vatikanum und das Projekt

Das Zweite Vatikanum stellte eine neue theologische Bestimmung für den Sendungsbegriff vor, die in Kapitel 1.2 eingehend dargelegt wurde. Damit kam es nach längeren Auseinandersetzungen 1965 endlich zu einer theologischen und konzeptionellen Begriffsklärung von Mission als einer Wesensdimension der Kirche'. Eine Definition für die Missionstätigkeit war damit jedoch noch nicht gegeben. Ebenso wenig wurden Fragen zum missionarischen Handeln im Zweiten Vatikanum ausreichend beantwortet. Diese Fragen blieben - z.T. im Gewand der Soziallehre - versteckte Themen der nachkonziliaren Versammlungen und Gremien.

Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt Kirche als wesentlich missionarisch. Dieses theologische Konzept verdeutlicht sowohl ein innerkirchliches Agieren als auch ein Handeln nach außen. Die vorliegende Arbeit bestimmte anfangs die Missionstätigkeit als

ein nach außen gewandter Akt der Kirche.¹ Die Arbeit der Christen mit den Hindus im Entwicklungshilfeprojekt soll auf dem Hintergrund dieser theologischen Grundlegung beleuchtet werden.

Die Ergebnisse der Feldforschung zeigen eine weitgehende Übereinstimmung mit den Aussagen des Zweiten Vatikanums, welche Kirche als missionarisch bezeichnet, d.h. eine Sendung: in jedem Tun der Christinnen im Dorf Palliagaram ist eine missionarische Dimension enthalten. Es ist davon auszugehen, dass sich christliche Sendung in dem Leben und Handeln von überzeugten Christen manifestiert, so dass jeder Christ nach außen missionarisch wirkt, auch wenn er ein missionarisches Handeln nicht bewusst anstrebt. Sein Christ-sein birgt eine missionarische Ausstrahlung in sich, wenn es im Leben und Handeln am Geschehen der Umwelt teilnimmt und dazu aus seiner Glaubenshaltung heraus beiträgt. Insofern wirkt die Kirche als Volk Gottes in ihren Mitgliedern missionarisch.

Die empirische Untersuchung zeigt auf, dass man zwischen einem gezielt bewussten und unbewussten missionarischen Handeln unterscheiden muss. Das ausgewählte Projekt untersuchte die unbewusste Form von Mission, denn es lag nicht in der Absicht von M, missionarisch zu wirken. Ihr Anliegen bestand darin, die Situation der Frauen zu verbessern. Die größere Gewichtung liegt auf der Sozialarbeit als Form christlicher Sendung. Der Einsatz für die Armen bleibt jedoch ein missionarisches Handeln, welches ganz in der Nachfolge Jesu steht.

5.1.1 Die Projektarbeit als Pilgerbewegung gemäß dem Zweiten Vatikanum

Das Zweite Vatikanum spricht von einer pilgernden Kirche und einem pilgernden Gottesvolk. Pilgern beinhaltet, dass man sich auf den Weg macht. Damit ist ein Prozess angezeigt, der nach allen Seiten hin offen ist. Die Bewegung des Pilgerns ist kein ausschließlich missionarisches Handeln. Das Pilgern ist für die Agierenden selbst eine ständige Glaubensvertiefung. Jeder Christ nimmt jedoch Anteil an der Mission, wenn er in Kommunikation - gleich welcher Art - tritt. Gerade weil er sich auf den Weg gemacht hat, begegnet er anderen Menschen. Er empfängt Anstöße und gibt diese weiter. Im Projekt sind die Pilger v.a. die christlichen Gruppenmitglieder. Sie haben sich erneut auf den Weg gemacht aufgrund der Impulse der Gebietskoordinatorin M. Die Frauen sind in Bewegung

¹ Es wurde zuvor schon diskutiert, dass andernfalls alles Tun der Kirche mit dem Begriff Mission abgedeckt ist. Zuvor grenzte ich mich gegen die Begriffe innere Mission, Volksmission u.a.m. ab. Hierfür gibt es treffende Bezeichnungen wie Glaubenserneuerung, Re-Evangelisation etc.

gekommen und machen neue Erfahrungen, über die sie sich verbal und non-verbal in der Gruppe und im Dorf austauschen. Ohne ein missionarisches Handeln zu beabsichtigen, geben sie dennoch Zeugnis von ihrem Glauben und sind Vorbild, wenn sie z.B. zu den Gruppentreffen gehen oder regelmäßig sparen etc. Denn Zeugnis-geben durch das Leben und Handeln des einzelnen ist Bekanntmachen der frohen Botschaft.² Aj setzte sich z.B. für die Aufnahme von der Hindu R in die Gruppe ein. In dieser Vorbildfunktion wirken die Christinnen missionarisch.

In ihre Pilgerbewegung schließen die christlichen Frauen ihre hinduistischen Nachbarn mit ein. Sie gehen einen gemeinsamen Weg innerhalb der Frauengruppe. Für die Hindus findet ein Prozess statt, in dem sie christliche Werte wie Achtung für und Würde eines jeden einzelnen sowie Solidarität und Communitas im Rahmen der Gruppe erfahren können. Welchen Ausgang diese 'Wanderschaft' nimmt, bleibt offen. Es ist nicht die Absicht der Frauengruppe, ihre Mitglieder zu formellen Christen zu machen.³ Es ist vielmehr ihr Ziel, die Gemeinschaft zu stärken, in der derartig christlich geprägte Werte gelebt werden können. Damit kann die Frauengruppe zum Heilszeichen für die Herrschaft Gottes werden. Selbst die Sozialarbeit der Gebietskoordinatorin M ist Teil dieser Pilgerbewegung. In ihrer Arbeit als Christin in Indien führte ihr Weg zu den Armen und Unterdrückten ihres Landes, ungeachtet deren Religionszugehörigkeit. Ihr Beruf ist zugleich auch ihre Berufung. Deutlich wird dies neben ihrem Einsatz für die Frauen u.a. dadurch, dass sie als Mitglied einer höheren Kaste sich entschieden hat, mit den Unberührbaren zu arbeiten, mit ihnen zu leben und so ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Sie machte sich auf, um ihr Verständnis von Christ-sein zu leben und ihr Charisma einzusetzen – mittels ihres Berufes. Überzeugte Christen realisieren das im Zweiten Vatikanum vertretene Verständnis von Mission, dass eben alles und jedes Tun eines Christen missionarisch durchdrungen ist.

Die Arbeit von M und das Handeln der christlichen Frauen in der Gruppe weist keimhaft und zeichenhaft auf die Herrschaft Gottes hin, auf das Wirken der Liebe Gottes. Die Herrschaft Gottes ist jene Wirklichkeit, die von Gott für den Menschen gewollt ist. Sie ist die Herrschaft der Liebe. Eine Herrschaft, die nicht Macht zum Ausdruck bringt, sondern ein Walten der Liebe, die sich un-bedingt und für alle gibt. Dort, wo die Liebe herrscht, da

² In der Verkündigung hat das gesprochene Wort (Predigt usw.) an Kraft verloren. Missionarisches Handeln erfolgt in diesem Fall durch vertrauensvollen und persönlichen Kontakt.

³ Der in der Gruppe stattfindende Glaubensprozess geht Hand in Hand mit dem Bemühen um eine Veränderung der Situation der Frauen. Eine integrale Sichtweise, die Transzendenz und Immanenz verbindet, die die religiöse in der sozialen und materiellen Dimension aufgehoben sieht, wird deutlich.

ist auch Gott zu finden.⁴ In der Frauengruppe wird versucht, diese Herrschaft der Liebe zu leben. Alle Frauen sind in der Gruppe gleichgestellt.⁵ Einige haben eine spezielle Verantwortung übernommen, wie die Gruppenleiterin, die Kassenwärtin und die Sekretärin. Aber sie haben deshalb keinerlei Vorrechte - wie z.B. beim Kredit Aufnehmen, -gegenüber anderen Gruppenmitgliedern. Trotz der Regelungen über die Kreditvergabe haben die Frauen ihre eigenen Regeln gefunden und vergeben nach der von ihnen bestimmten Notwendigkeit den Kredit. Dabei berücksichtigen sie besonders die Situation der einzelnen Frauen und deren Bedürftigkeit. Im vierten Jahr kam es dennoch zu finanziellen Unstimmigkeiten. Zuvor war es jedoch eine gesunde Gemeinschaft, die sich gegenseitig wohl-wollend unterstützte.

Die Pilgerbewegung der Frauengruppe und der Gebietskoordinatorin bereiten einen Weg für die Herrschaft Gottes und sie wird zur Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Die Herrschaft Gottes anfanghaft und zeichenhaft zu verwirklichen, wirkt von sich aus in der außerkirchlichen Kommunikation missionarisch. Um die Herrschaft Gottes anfanghaft Wirklichkeit werden zu lassen, wenden sich Christen z.B. an die Schwächsten und Ärmsten der Gesellschaft. Die Aktivität M's gründet in ihrem christlich geprägten Menschen- und Weltbild und geschieht aus der Nächstenliebe heraus. Der Zündfunke für ihr Handeln liegt in ihrem Christ-sein. Gleiches gilt für die christlichen Gruppenteilnehmerinnen. Sie unterstützen ihre hinduistischen Nachbarinnen, indem sie die Leitung für eine neue Gruppe übernehmen bzw. Ansprechpartner für diese Gruppen sind, ohne für sich Nutzen daraus zu ziehen.

Aus dem Pilgerstand heraus lässt sich die Kirche als Bewegung der Mitteilung verstehen. Die Pilger bieten zunächst ein stilles unaufdringliches Zeugnis ihres Christ-seins an, das sich auf Resonanz in Form eines Zugehens, um Hilfe Bitten oder Nachfragen in ein aktives Zeugnis von Worten und Taten wandeln kann. Darin wird deutlich, dass die theologische Definition von Mission als einer Wesensdimension der Kirche in der Praxis des Entwicklungshilfeprojektes ihre Anwendung findet.

5.1.2 Missionsländer?

Die vorkonziliare Bestimmung von Mission, welche sich auf die Dritte Welt, die so genannten Missionsländern, beschränkte, muss mit der neuen konziliaren Definition von

⁴ Nach dem Taizélied: Ubi caritas et amor deus ibi est. Vgl. 1Joh 4,7f.

⁵ Auch die Dalits als Kastenlose haben eine Ordnung, die an das hinduistische Kastensystem angelehnt ist. Vgl. Kapitel 2.4 "Exkurs: Dalits".

Mission als einer Wesensdimension der Kirche neu geklärt werden. Die Unterscheidung zwischen einer Aktivität innerhalb und außerhalb der Kirche, einem Zeugnis-geben nach innen, also binnorientiert, und nach außen, birgt neue Möglichkeiten der Klärung in sich. Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums *Ad Gentes* unterscheidet in Artikel 6 deutlich die Pastoral als binnorientiertes (eventuell missionarisches?) Handeln von der Mission, ohne jedoch darzulegen, worin die Unterscheidung liegt. Es wird eine Nähe festgestellt, die auch in der Sozialarbeit des Projektes zu finden ist. Die von M geleistete Arbeit ist Sozialarbeit. Die Gebietskoordinatorin wendet sich als Christin an ihre Zielgruppe, ungeachtet der Religionszugehörigkeit der Mitglieder. Die unterschiedliche Religionszugehörigkeit der Mitglieder in der von ihr gegründeten Frauengruppe unterteilt ihre Arbeit in missionarisches Handeln gegenüber Christen und gegenüber Nicht-Christen. Das Zweite Vatikanum hat hierfür noch keine unterschiedliche Benennung verwendet, da es nicht von religionsgemischten Gruppen ausgeht. Ein Vorschlag wäre, wieder zu den Begriffen innere und äußere Mission zurückzukehren. Innere Mission bezeichnet jenen Bereich, wo Christen mit Christen kommunizieren, hingegen steht äußere Mission für den Bereich, wo Christen mit Nicht-Christen kommunizieren. In den religionsgemischten Gruppen geschieht beides zugleich, wie die Untersuchung aufzeigt. Die mögliche weitere Verwendung der Begriffe innere und äußere Mission soll in der weiteren Auswertung der empirischen Ergebnisse entwickelt werden.⁶

Das Zweite Vatikanum hebt die Unterscheidung von Missionsländern und christlichen Ländern auf. Dies bedeutet, dass alle Ortskirchen gleichgestellt sind und eigenständig missionarisch agieren können. Die unterschiedliche missionarische Ausgangsposition wird in den nachkonziliaren Dokumenten angesprochen.

Zunächst ging es darum, dass die Mission einer Ortskirche nicht mehr zentral von Rom aus geführt wurde, sondern die Ortskirchen selbst zuständig sind. Dabei wurde kaum reflektiert, auch wenn es schriftlich festgehalten wurde, dass in den sogenannten christlichen Ländern ebenfalls Mission stattfindet.

Die Aufhebung der Begrenzung von Mission auf die Missionsländer zugunsten eines globalen Missionsverständnisses wird durch den Geldtransfer wie z.B. von Misereor an das Entwicklungshilfeprojekt CRDS beeinträchtigt. Zum einen hängt dies an der Art des Fund-Raisings⁷, zum anderen ist das alte Verständnis von Mission im westlichen Kulturkreis

⁶ Vgl. Kapitel 5.2.4 "Evangelisierung und christliche Sendung".

⁷ Seltener an der Öffentlichkeitsarbeit.

noch immer manifest. Zudem wird christliche Entwicklungshilfe häufig als Solidaritätsarbeit gesehen, die überwiegend nur in eine Richtung verläuft, nämlich in die Dritte Welt, d.h. weniger ein partnerschaftlicher Austausch ist.⁸ Es stellt sich also die Frage: Wenn die Kirche Indiens, speziell die Diözese Madras-Mylapore und das untersuchte Projekt, von dem Bischöflichen Hilfswerk Misereor unterstützt wird⁹, und - wie festgestellt wurde - die Sozialarbeit missionarischen Charakter hat, ist dann diese Solidaritätsarbeit nicht mit Mission gleichzusetzen? Die Frage muss differenziert betrachtet werden. Die Solidaritätsarbeit ist nicht von sich aus missionarisch, aber sie beinhaltet in jedem Fall eine missionarische Dimension. Eine finanzielle Hilfe gibt Zeugnis, sie spiegelt die Weltsicht der Christen wider. Die unvoreingenommene Liebe Gottes für alle und besonders für die Armen und Unterdrückten kommt in dem solidarischen Handeln zum Vorschein.

Ein weiterer Punkt ist zu beachten. Mission hat nicht die Absicht, allein Solidaritätsarbeit zu leisten. Damit würde man Mission gewaltsam verzwecken. Die 'christliche Solidaritätsarbeit' geschieht allein aus Nächstenliebe heraus. Dies beinhaltet per se eine missionarische Dimension, welche oben als diakonischer Auftrag dargelegt wurde.

5.1.3 Mission als Aufgabe der Gesamtkirche

Mission wird im Zweiten Vatikanum als Aufgabe der Gesamtkirche bezeichnet. Diese Aufgabe realisiert sich in der zuvor gemachten Unterscheidung von bewusster und unbewusster Mission.

Für die bewusste Mission müssen die Tätigkeiten neu definiert werden, was im Zweiten Vatikanum noch nicht geschah. Man unterschied zwischen der theologischen Konzeption von Mission und der Tätigkeit als den 'Missionen'. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Gesamtkirche als aus vielen Ortskirchen bestehend zu verstehen, gerade weil Mission vor dem Zweiten Vatikanum als ein Bereich gesehen wurde, der zentral von Rom aus gelenkt worden ist. Dies impliziert, dass jede Ortskirche ihren eigenen Weg findet und Missionstätigkeit so als kontextuelles Geschehen wahrzunehmen ist. Als Aufgabe für die Neudefinition bedeutet dies, dass jede Ortskirche ihre spezifischen missionarischen Aufgaben hat. Wenn Mission aktiv und bewusst als Aufgabe wahrgenommen werden will,

⁸ Es gibt auch Ausnahmen. Z.B. erinnerte der Adventsbrief der katholischen Bischöfe Deutschlands im Jahr 2002 daran, dass die Kirchen Lateinamerikas für die Menschen in Mitteleuropa, welche Opfer der Überflutung wurden, sammelten.

⁹ Zu Beginn erhielt CRDS direkt Geld von Misereor. Seit dem Frühjahr 2001 bezieht sie das Geld über die Diözese Madras-Mylapore. Die Diözese Madras-Mylapore unterteilte sich 2002 in die Diözesen Madras-Mylapore und Chengalpattu. Daher gehört CRDS nun zur Diözese Chengalpattu.

so braucht sie eine eigene Plattform. In der Diözese Madras-Mylapore, vielleicht sogar in ganz Indien, fehlt dieses Forum. Ein Grund dafür liegt womöglich in der politischen Situation, die eine hohe Sensibilität im Umgang mit dem Begriff Mission verlangt. Hingegen existieren in fast allen Diözesen Sozialinstitute wie das untersuchte Projekt CRDS. Damit wird man indirekt der Aufgabe von Mission durch soziale Aufgaben und Aktivitäten gewahr, jedoch nicht direkt und reflektiert.¹⁰ Zudem findet die missionarische Tätigkeit noch immer durch die Missionsinstitute und Missionsorden statt, die größtenteils von ausländischen Geldgebern abhängig und häufig außerhalb Indiens beheimatet sind.

Kann man aufgrund der Aussage des Zweiten Vatikanums behaupten, dass jede Ortskirche die missionarische Aufgabe sowohl für ihre Ortskirche als auch für andere Ortskirchen wahrzunehmen hat, so dass sie innerhalb und außerhalb ihres Raumes wirkt. Sicherlich ist der Dialog zwischen den Ortskirchen in dem Missionsauftrag der Gesamtkirche beinhaltet. Dialog insofern, als man sich über die gemeinsame Aufgabe austauscht, sich gegenseitig unterstützt.¹¹ Der Begriff Dialog steht in großer Nähe zur Mission, die von Mitsubjekten spricht. Auf das Thema des Dialogs wurde im 1.3 "Die christliche Sendung und der Missionsbegriff heute" kurz eingegangen.

Die unbewusste Mission findet überall dort statt, wo Mission nicht direkt beabsichtigt ist, sondern die Gewichtung auf einem anderen Akzent liegt. Das Sozialinstitut CRDS z.B. steht für solch eine Form der unbewussten Mission. Es reflektiert nicht sein missionarisches Handeln und es ist auch nicht das Hauptziel. Seine Aufgabe sieht CRDS in der Hinwendung zu den Unterdrückten und Armen. Jedoch schließt es eine missionarische Dimension in den Aktionen und Aktivitäten von CRDS nicht aus, denn immer wenn Christen aus ihrem Glauben heraus in Kommunikation treten, geschieht ein missionarisches Handeln - wenn auch mit unterschiedlicher Intensität.

5.1.4 Zusammenfassung

Die theologische Bestimmung des Zweiten Vatikanums von Mission als einer Wesensdimension der Kirche bestätigt sich in der empirischen Untersuchung. Es wurde festgestellt, dass jegliches Tun von Christen in dem Entwicklungshilfeprojekt eine missionarische Dimension beinhaltet. Damit bestätigt sich die theologische Konzeption von Mission als einer Wesensdimension der Kirche im konkreten Fall. Dies trifft

¹⁰ Diese Situation spiegelt die nachkonziliare Verortung von Mission in der Soziallehre und der Enzyklika *Evangelii Nuntiandi* wider.

¹¹ Ob dieser Austausch eine missionarische Dimension beinhaltet, ist nicht abzuweisen und wäre eigens zu untersuchen.

insbesondere deshalb zu, weil Mission sich nicht nur durch eine bewusste Kommunikation äußern muss, sondern sich häufig in unbewusstem Handeln, welches eine andere Art der Kommunikation ist, artikuliert. Die empirische Untersuchung bestätigt, dass Mission als Aufgabe der Gesamtkirche auch in den ehemaligen 'Missionsländern' wahrgenommen wird. In Indien freilich noch indirekt in den Sozialinstituten, aber auch von allen Christen, bewusst oder unbewusst.

Der vor dem Zweiten Vatikanum gebräuchliche Begriff 'Missionsländer' ist mit der Neubestimmung von 'Mission' verabschiedet. Die empirische Untersuchung deckt auf, dass Mission in religionsgemischten Gruppierungen sich vollzieht, ja dass die Reinform von Mission nur für Nicht-Christen selten anzutreffen ist. Dies spricht erneut dafür, Mission geographisch zu verorten.

Die am Ende des Zweiten Vatikanums offen gebliebenen Fragen nach der Missionstätigkeit und dem Missionshandeln finden in dem Projekt ansatzweise eine Antwort. Ein besonderes Merkmal ist dabei die Prozesshaftigkeit oder das Merkmal des pilgernden Gottesvolkes, welches auf der Wanderschaft ist. Das pilgernde Gottesvolk steht in unablässiger Kommunikation mit seinen Mitmenschen, Christen wie Nichtchristen. Das Projekt der Frauengruppen stößt diese Pilgerschaft der christlichen Dorffrauen erneut an, indem die Frauen der Gruppe neue Impulse erhalten und diese als Christinnen sowohl für sich als Glaubensvertiefung erfahren als auch ihren nicht-christlichen Gruppenmitgliedern vorleben. In der religionsgemischten Gruppe nehmen die christlichen die nicht-christlichen Teilnehmerinnen mit auf den Weg, indem sie in ihrer je eigenen Glaubenserfahrung direkt die mit dem Christentum assoziierten Werte wie Solidarität, Gemeinschaftssinn, gegenseitige Achtung und Würde usw. vermitteln. Die gemeinsame Pilgerschaft der christlichen und hinduistischen Frauen hat ein offenes Ende; sie ist ein Prozess, der Unterschiedliches anregen kann und nach allen Seiten hin offen ist.

Es ließ sich feststellen, dass die christliche Sozialarbeit die Pilgerbewegung des Gottesvolkes fördert und die Sozialarbeit zum Teil eines missionarischen Handelns wird. Die Ausübung des Berufs der Sozialarbeiterin beinhaltet immer auch eine missionarische Dimension. Insofern kann die Sozialarbeit zum Sonderfall des missionarischen Handelns werden. Die Tätigkeit an sich zehrt von der Liebe Gottes und will dazu beitragen, dass die Herrschaft Gottes mehr und mehr um sich greift. Damit verweist sie auf die Liebe Gottes für den Menschen. In dem Projekt der Frauengruppe zeigte sich dies insbesondere im Umgang der Frauen miteinander, in ihrer Fürsorge füreinander.

Das Projekt wird so zu einem Teil der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen, insbesondere deshalb, weil es sich an die Schwächsten der Schwachen in der Gesellschaft wendet, die unter der Armutsgrenze lebenden Frauen im ländlichen Gebiet.

5.2 Die Aussagen der nachkonziliaren Dokumente und das Projekt

5.2.1 Die geographische Sicht von Mission

Im vorangegangenen Kapitel wurde die geographische Sicht von Mission als Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils besprochen und festgestellt, dass eine geographische Verortung von Mission sich nicht in der empirischen Untersuchung bestätigt. Auch in den nachkonziliaren Dokumenten ist die Verortung von Mission thematisiert. Es ist festzustellen, dass zunehmend das vorkonziliare Bild die Gegenwart eingeholt hat, speziell in der Enzyklika *Redemptoris Missio*, welche auf die Mission bei den Völkern ein besonderes Gewicht legt.

In Indien gibt es seit 1886 eine eigenständige Ortskirchen.¹² Es lässt sich nicht von einem Missionsland sprechen, weil damit die Eigenständigkeit der Ortskirchen Indiens verloren ginge; eine Eigenständigkeit, die seit dem Zweiten Vatikanum wahrgenommen wurde und im Wachsen begriffen ist.¹³ Die geographische Bestimmung von Mission in *Redemptoris Missio* stellt erneut die Frage nach der Rolle der Ortskirche und ihrer Stellung innerhalb der katholischen Kirche.¹⁴ Während des Zweiten Vatikanums kam die Eigenständigkeit der Ortskirchen mehr und mehr zum Tragen, insofern sie als gleichstellte Mitglieder auf dem Konzil sprachen und gehört wurden. Die Diözese Madras-Mylapore ist eine solche Ortskirche, die um ihre eigene Situation bemüht ist. Wie eigenständig kann die Ortskirche handeln, wenn sie doch als Missionsland im vorkonziliaren Verständnis bezeichnet wird? Das hätte die Bedeutung, dass Rom bzw. die Nicht-Missionsländer Aufgaben der Mission in Indien übernehmen würden. Wie auch immer dies nach der Neubestimmung des Sendungsbegriffs heißen wird, so bleibt es eine Fremdbestimmung. Selbst wenn damit nur ein Charakteristikum der Ortskirche Indiens aufgezeigt ist, würde dies bedeuten, dass Mission in westlichen Ländern weniger aktuell ist. Indien ist aber nicht mehr und nicht weniger Missionsland als jedes andere Land. Dort leben mehr Christen als in manchem europäischen Ländern. Der Status der Diözese Madras-Mylapore als Ortskirche verlangt die volle Anerkennung innerhalb der Gesamtkirche und damit ihre eigene Entscheidungsmacht darüber, wie sie selbst dem Missionsauftrag gerecht wird. Und es

¹² Papst Leo XIII. errichtete am 1.9.1886 sechs Erzdiözesen: Agra, Bombay, Calcutta, Madras, Pondicherry und Verapoly. Vgl. Kanjamala 1996, 363.

¹³ Diese Neuerung braucht in der Durchsetzung und Wahrnehmung ihre eigene, lang andauernde Zeit. Die Vorstellung z.B. eines afrikanischen Papstes ist vielen noch immer fremd!

¹⁴ Vgl. Kapitel 5.1.2 "Missionsländer?".

verlangt, dass man die besondere missionarische Situation respektiert, aber nicht um mehr Missionsland als andere Länder zu sein, sondern um die Unterschiedlichkeit zu erkennen. Da die Gleichwertigkeit aller Ortskirchen in der Enzyklika *Redemptoris Missio* nicht bestätigt wurde,¹⁵ bleibt zu klären, ob Mission die alleinige Aufgabe der früheren 'Missionsländer' ist, oder ob ihnen – da Mission eine Aufgabe der Gesamtkirche ist – von außen Hilfe zukommt. In den Aussagen von der *Redemptoris Missio* klingt an, dass Mission ein Ziel hat, nämlich die Bekehrung zum Christentum (RM 46ff). Damit ist ein offener Prozess nicht mehr möglich und die Reaktionen von Indien auf diese Verlautbarung, die sie an die Kolonialzeit und die Zeit des Imperialismus erinnert, werden nur allzu verständlich.¹⁶

Die Gelder, die von kirchlichen Institutionen der westlichen Welt in die ehemaligen Missionsländer wie Indien fließen, könnte man als Missionsgelder für Asien bezeichnen, als eine Hilfe, die von außen eintrifft. Das Bischöfliche Hilfswerk Misereor würde sich aber vehement gegen eine solche Sichtweise wehren - und zu Recht. Der Verwendungszweck der Gelder liegt in der Reduzierung der Armut und die Gelder werden nicht für die bewusste Mission vergeben. Denn der Mensch in seiner Würde, ungeachtet seiner Religionszugehörigkeit, steht im Mittelpunkt der Solidaritätsarbeit. Dieses Handeln lässt sich als diakonisches Handeln¹⁷ bezeichnen und wird zum Zeugnis-geben von den wesentlichen Inhalten des christlichen Glaubens. Die diakonische Solidaritätsarbeit von Misereor hat eine Intention, nämlich die Mitarbeit am Kommen des Reich-Gottes und die Herrschaft der Liebe Gottes ein Stück weit mehr zu realisieren. D.h. das Handeln beinhaltet eine missionarische Dimension.¹⁸ Wenn nun aber von vornherein die Arbeit von Misereor z.B. als ausschließlich äußere Missionsarbeit bezeichnet würde, so müsste die

¹⁵ Die Anerkennung der Ortskirche lässt sich nicht mehr rückgängig machen, schon aufgrund der Bischofskonferenzen etc.

¹⁶ Und wäre es denn falsch, Asien als Missionsland zu bezeichnen, wenn sich das Christentum ausbreiten möchte, sowohl von innen heraus, als auch mit äußerer Hilfe? Dann aber hat der Begriff Missionsland eine andere Konnotation, denn es grenzt sich damit nicht gegen westliche Länder ab, in denen Mission weniger aktuell oder "nötig" ist.

¹⁷ "In der Nachfolge Jesu diakonisch zu werden, bedeutet darum für die Christen und die Kirche ein Mehrfaches: 1.) Ihr Ort ist vorrangig an der Seite der Armen und Kleinen', zu denen sich Jesus in besonderer Weise gesandt wusste (Lk 4,18f), weil ihnen die Vorliebe Gottes gilt; ... 2.). Insofern alles kirchliche Tun um der Menschen und um ihres Heiles will zu erfolgen hat, wohnt ihm grundsätzlich eine diakonische Dimension inne (Kirche für die anderen) ..." Mette 1995, 184.

¹⁸ Ausführlich geht Kapitel 5.4 "Rückfragen vom Projekt an meinen Vorentwurf von christlicher Sendung" darauf ein.

Arbeit als christliche Sendung und Verkündigung in der inneren und äußeren Mission reflektiert werden.

Das untersuchte Entwicklungsprojekt liegt in einem Gebiet, das zu den ehemaligen Missionsländern zu zählen ist, denn in Indien sind die Christen in der Minderheit. Der Hinduismus ist die prägende Religion. Aber ist nicht eine quantitative Argumentation schon von verschiedenen Autoren ad absurdum geführt worden? Die Zahlen sprechen zwar dafür: in Indien leben nur ca. 2% Christen, im Bundesstaat des Feldforschungsprojektes Tamil Nadu sind es ca. 6%. Der prozentuale Anteil von Christen an der Gesamtbevölkerung ist zwar im Vergleich zu Europa sehr gering, dennoch leben in Indien zahlenmäßig mehr Christen als in manchen Ländern Europas. So gesehen sind die ehemaligen 'Missionsländer' Europa überlegen. Auch angesichts der prozentualen Minderheit von Christen in Indien ist der Begriff Missionsland in seinem vorkonziliaren Verständnis nicht anzuwenden. Die demographischen Zahlen in den jeweiligen Bundesländern Indiens weisen vielmehr auf ein spezifisches, historisch gewachsenes Merkmal für die Kirche Indiens hin. Für die Mission in Indien ergibt sich deshalb eine andere Situation, die andere Formen und Methoden der Missionsarbeit verlangt, als Mission in Europa oder anderen Erdteilen.

Indien ist nicht als Missionsland zu bezeichnen. Mission bleibt vielmehr gleichermaßen eine Aufgabe in Indien wie auch in allen anderen Ländern. Die Ausgangssituation ist jedoch von der des christlichen Abendlandes verschieden. Im konkreten Fall, dem Dorf Palliagaram, leben Christen und Hindus zusammen. Die Christen haben mit ca. 70 Familien einen Anteil von 25% der Dorfbewohner. In der Feldforschung wurde deutlich, dass sie als Christen bewusst und unbewusst eine missionarische Aufgabe wahrnehmen. Dies zeigt sich darin, dass die Pfarrgemeinde in Palliagaram, insbesondere die christlichen Frauen der Gruppen, ihren Nachbarn Zeugnis geben. In gleicher Weise ist der Pfarrer für alle Dorfbewohner ein Ansprechpartner für Sorgen und Nöte. Nicht allein seine Autorität, sondern auch das Wissen darum, dass er als Christ zu helfen bereit ist, ohne auf die Religionszugehörigkeit zu schauen, führte dazu, daß auch die hinduistischen Frauen hiervon Kenntnis nahmen. R beispielsweise suchte ihn auf, um für die Schulbildung ihrer Tochter Informationen und Unterstützung zu erhalten. Das Feldforschungsprojekt bewies, dass Mission innerhalb des Gebietes der Ortskirche stattfindet. Auch im christlichen Abendland sind Missionssituationen anzutreffen, aber in anderer Gestalt. Eine Definition, wo Mission stattfindet, darf nicht an demographischen Zahlen festgemacht werden, da damit die kulturelle Verschiedenheit und die historisch gewachsenen Unterschiede sowie

die Vielfältigkeit von Mission reduziert werden - kurz: der Kontext von Mission außer Acht gelassen wird.

Der Gebrauch des Begriffs 'Missionsland' verstellt den Blick für das Individuum, das das Subjekt von Mission ist. Im missionarischen Handeln bleiben die Kommunikationspartner, hier die Frauen, Mitsubjekte.¹⁹ Sie werden nicht zu Objekten der Sozialarbeit und des missionarischen Handelns, sondern stehen im Dialog, sind also Gesprächspartner der Sozialarbeit. Sie sind zu eigenständigem Handeln und freien Entscheidungen aufgerufen, wie es die Zielsetzung von CRDS immer wieder betont. Völker und Kollektive bilden die Zielgruppe. Mission bleibt sowohl in Indien als auch in Europa und den übrigen Erdteilen eine wahrzunehmende Aufgabe. Deswegen ist es notwendig, den Begriff Mission in Bezug auf das Untersuchungsobjekt zu überprüfen.

Trifft der umgekehrte Fall ein, ist Mission eine spezielle Aufgabe der ehemaligen Missionsländer, während anderen Ortskirchen ihnen spezifische Aufgaben zufallen? Damit wäre die Aussage, dass Mission die Aufgabe der Gesamtkirche darstellt, aufgehoben. Die Erkenntnis des Zweiten Vatikanums, dass Mission eine Wesensaktivität der Kirche darstellt, ist unvereinbar mit dem Begriff 'Missionsland'. Vielmehr wohnt allem kirchlichen Tun ein missionarischer Aspekt inne. Deshalb lässt sich Mission nicht geographisch oder soziologisch auf "Völker, die noch nicht zum Christentum gehören" reduzieren. Die Einschränkung auf eine geographische oder demographische Definition beraubt die Kirche um ihre Wesensbestimmung. *Redemptoris Missio* mindert die Härte der Verkürzung von Mission auf die Missionsländer ab, indem es kurz zwei weitere Bereiche:

- 1.) neue soziale Welten und Phänomene sowie
- 2.) Kulturbereiche oder moderne Areopage,

hinzufügt, welche global anzutreffen sind und nicht auf geographischen oder demographischen Daten beruhen.

Eine geographische Definition von Mission erkennt als deren Aufgabe, die Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen in dem Sinne, dass sie der Kirche beitreten. Damit wird der Mission die ihr eigene freie Entfaltung und Prozesshaftigkeit abgesprochen. Mission ist dann kein dauerhafter Prozess mehr mit einem offenen Ausgang. Aber gerade die Auffassung eines prozesshaften Charakters des missionarischen Handelns wird durch die Feldforschung nahegelegt. Mission mit dem Ziel der Konversion baut Kirche nach

¹⁹ Vgl. Rahner 1966, 69.

(christlich-) menschlichen Gesichtspunkten auf, statt es Gott zu überlassen, 'wo der Geist weht'²⁰ und wie die Herrschaft Gottes sich gestaltet.

Wenn Mission geographisch bestimmt wird, dann wird deutlich, dass in den sogenannten christlichen Ländern der Missionsauftrag nicht tiefgreifend reflektiert worden ist. Dies zeigt insbesondere das jüngste Dokument *Redemptoris Missio* durch die kurze Darstellung der weiteren zwei Bereiche von Mission auf: neue soziale Welten und Phänomene sowie Kulturbereiche und moderne Areopage. Gerade sie bedürfen einer eingehenden Diskussion, denn in ihnen liegt die neue Herausforderung, um Mission in allen Erdteilen und Lebenssituationen gerecht zu werden.

5.2.2 Zeugnis-geben als Form von Mission

Die Definition von Mission als eine Wesensdimension der Kirche ist die Grundaussage des Zweiten Vatikanums. In den nachkonziliaren Dokumenten wurde diese Neubestimmung nicht in Frage gestellt. Da Mission für die Kirche konstitutiv ist, muss sie sich im Leben und Handeln der Menschen widerspiegeln. Jeder Christ gibt Zeugnis von seinem Glauben, wie es in *Ecclesiae Sanctae* formuliert ist. Auch im Projekt trat die Zeugniskraft der Christinnen zu Tage. Von diesem Verständnis von Zeugnis ausgehend wirkten die Frauen von Palliagaram unbewusst missionarisch. Zunächst erhielten sie selbst einen Impuls, welcher ihnen die spezielle *Communio*-Erfahrung ermöglichte. Darin waren sie dann Vorbild für sechs weitere Gruppen Gründungen im Dorf. Zwei, die zunächst auf Initiative der Gebietskoordinatorin M erfolgten, während vier weitere Frauengruppen aufgrund der Initiative und des Wunsches der hinduistischen Frauen zustande kamen. Die Frauen der ersten Gruppe setzten nicht bewusst ein Exempel für den christlichen Glauben. Deswegen ist diese Form der Mission als unbewusste Form zu bezeichnen. In den nachkonziliaren Dokumenten wird diese unbewusste Form angesprochen, wenn von der Zeugniskraft eines jeden Christen die Rede ist.

Im Projekt war die christliche Gebietskoordinatorin M ausschlaggebend für die Gruppenbildungen. Hinduistische Sozialarbeiterinnen handeln nach außen gesehen in ähnlicher Weise, ja eventuell sogar mit den gleichen messbaren Ergebnissen. M jedoch gewinnt ihre Motivation aus einem anderen Grund, nämlich aus ihrem Glauben heraus. Darin liegt der Unterschied ihres Handelns, ihrer Vermittlung der Nächstenliebe. Diese ihre Haltung fließt in die Sozialarbeit mit ein. Neben der finanziellen und sozialen Hilfe bietet der christliche Glaube ein eigenes, vielfach auch stabileres Fundament, weil es

²⁰ Vgl. Joh 3,8.

tiefgründiger angelegt ist. Die Arbeit von Christen basiert auf ihrer Überzeugung von den christlichen Werten. Sie wollen eine Veränderung der äußeren Strukturen, in denen Menschen leben, herbeiführen, aber auch die persönliche individuelle Situation des einzelnen verbessern, so dass die Frauen sich z.B. ihrer eigenen Würde bewusst werden und dadurch gestärkt in der Familie und nach außen auftreten können. Insofern zeigt sich eine Veränderung, der eine Verinnerlichung von Werten vorausgegangen ist, die nachhaltig zu Veränderungen führen kann, auch wenn sich die äußeren Umstände wandeln. Im Fallbeispiel nahmen die später gegründeten Frauengruppen die *Communio* der von M gegründeten Gruppe wahr. Indem sie das Mikrokreditsystem in der Gruppe etablierten, konnten sie diese *Communio* in der eigenen Gruppe in ähnlicher Weise erleben. Für die erste Gruppe war es aufgrund der Leitung und späteren Begleitung durch M sicherlich einfacher. Deswegen suchten die späteren Gruppen christliche Frauen, die ihre Gruppe leiten bzw. begleiten sollten.

Das Zeugnis eines jeden Christen wirkt sich nicht immer nur positiv aus. Es kann sich auch unvollständig oder bruchstückhaft verbreiten. Im Projekt war für die erste Frauengruppe die Gemeinschaft, die *Communio*, das Fundament, von dem aus ihnen das Sparen gelang und sie Kredite erhalten konnten. Für die späteren Gruppen stand das Sparen im Vordergrund, welches sie zu einer Gemeinschaftserfahrung führte. Wenn z.B. die neuen Gruppen wegen des Geldes keine Gemeinschaft aufgebaut hätten, so könnte die Gruppenbildung das Gegenteil bewirken, nämlich Streit und Misstrauen. Im Projekt war die Abrechnung die schwierigste Aufgabe und eine Bestandsprobe für die Frauengruppe. Darin mussten sie einander vertrauen und waren aufeinander angewiesen. Dies förderte und forderte die Gemeinschaft heraus und nicht immer gelang es. Es bedarf dann einer 'Nachbesserung' und intensiven Begleitung, wie sie durch den Gebietskoordinator D nach längerer Pause angeboten wurde, damit die Gruppe erneut zu einer fruchtbaren *Communio*-Erfahrung gelangte.

5.2.3 *Erstverkündigung oder wann spricht man von Mission?*

Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums *Ad Gentes* erkannte verschiedene Momente der Verkündigung an und versteifte sich nicht auf eine Erstverkündigung im wörtlichen Sinne. Man kann sagen, dass AG von verschiedenen Situationen spricht. Die erstgenannte Situation, wonach Völker und Gruppen noch nicht an Christus glauben, entspricht der Dorfsituation in Palliagaram insoweit, als man die hinduistischen Dalits im Dorf als einheitliche Gruppe bezeichnen kann. Als zweite Situation ist diejenige genannt, wo der Glaube noch keine Wurzeln gefasst hat. Im Dorf jedoch leben seit längerer Zeit ca. 25%

Christen; der christliche Glaube hat offensichtlich Wurzeln gefasst. Als drittes spricht AG von der einzelnen Person, der das Evangelium zu verkünden ist. Damit wird der individuellen Situation der Dorfbewohner Rechnung getragen.

Aufgrund der unterschiedlichen Gegebenheiten bestehen auch unterschiedliche Ausgangssituationen. AG spricht erstens von einem Neubeginn oder einem 'Pflanzen', zweitens von Neuheit und drittens von Jugend. Die Verkündigung als Neuheit oder Jugend zu deklarieren, beschreibt auch die vorherrschende Situation im Dorf. Für die Frauen beginnt durch den von der Gebietskoordinatorin M gesetzten Impuls ein Prozess, in dessen Verlauf sie mit christlichen Werten und dem Christentum vertraut werden, ja beginnen, die christlichen Werte wie Fürsorge, gegenseitige Hilfe, Zuwendung usw. zu leben. Einige Frauen der ersten Gruppe sind bereits Christinnen. Anderen ist das Christentum nicht unbekannt, denn schließlich leben seit 1934 Christen im Dorf und es entstand eine eigenständige Pfarrei. Durch die Impulse erfahren die Hindus neue Akzente und Inhalte des christlichen Glaubens. Sie können gemeinsam mit den Christinnen einen Weg gehen, auf dem sie Erfahrungen mit dem christlichen Glauben sammeln. Dies lässt sich nach AG als ein Stadium der Jugend bezeichnen. Die Teilnehmerin R z.B. kann heute ihre Sympathie für den christlichen Glauben benennen, indem sie die für sie positiven Seiten aufzählt. Ihre familiäre Situation erlaubt es ihr jedoch nicht, dass sie über einen Religionswechsel nachdenkt, geschweige denn, dass sie sich für das Christentum entscheidet.

Eine weitere Ausgangssituation ist die Tatsache der Entwurzelung. Die Frauen folgen bei einer Eheschließung der Religion des Gatten. Eine Christin legt also unter Umständen ihre Religion offiziell ab und konvertiert zum Hinduismus. Wie tief greifend sich diese Veränderung für die einzelne Frau auswirkt, ist individuell zu beleuchten. In den Interviews betonten einige Frauen, dass sie früher Christinnen waren und sich noch immer als solche fühlen. Ihre Kinder jedoch wachsen in der hinduistischen Tradition auf. Da die Braut ihre eigene Familie verlässt, besteht kaum noch ein Kontakt zu ihren Eltern. Die Arbeit von CRDS greift hier nicht ein. Man kann sagen, dass es sich eher um ein pastorales Problem handelt, das nicht zum Aufgabenbereich von CRDS zählt. CRDS konzentriert sich darauf, die Alltagswelt der Dorfbewohner mit christlichen Werten zu durchdringen und die Herrschaft Gottes, die Herrschaft der Liebe, ein Stückchen mehr Wirklichkeit werden zu lassen. Die Frauengruppe bietet die Chance, dass die Frauen z.B. mehr Ansehen innerhalb ihrer Gemeinschaft erhalten und als gleichrangige Mitglieder in der Gesellschaft mehr und mehr anerkannt werden. Aus dieser Anerkennung heraus können Frauen in der

Gesellschaft zunehmend ihre neue Rolle, ihr gestärktes Selbstbewußtsein, gestalten und leben.

Evangelii Nuntiandi Art. 52 wendet die Handlung der 'Evangelisierung' auf eine Gruppe von Getauften an, die außerhalb des christlichen Lebensraumes stehen, d.h. säkularisierte Christen. Im indischen Dorf Palliagaram ist diese Situation kaum anzutreffen, denn die Religion spielt im Alltag der Dorfbewohner eine große Rolle, z.B. bei den Jahresfesten. Es handelt sich um eine Situationsbeschreibung, die vermehrt in westlichen Ländern anzutreffen ist. Vielmehr passiert es in Indien, dass jemand sich absichtlich von der Kirche abwendet, wie z.B. N's Ehemann. Nach dem ungeklärten Tod seiner Frau mied er sowohl den Pfarrer als auch den Gottesdienst. Erst durch die Aktivität seiner zweiten Frau N in der Frauengruppe besuchte er wieder zu Hochfesten den Gottesdienst. Es liegt auf der Hand, dass die christlichen Impulse zu einer Reflexion unter den 'ehemaligen' Christen beitragen. Das Kapitel 1.2.1 "Mission und das Zweite Vatikanum" spricht gegen eine Verwendung des Begriffes der Erstverkündigung wegen seiner allzu wörtlichen Verstehensweise. Wenn von Erstverkündigung im wörtlichen Sinne nicht gesprochen werden kann, so wohl gerade deshalb, weil sich das Christentum über den gesamten Erdball ausgebreitet hat.²¹ Der Begriff ließe sich insofern wieder verwenden, als es sich um jenen Aspekt von Mission handelt, wo Menschen sich zuvor nicht mit dem Christentum identifiziert haben, wohl aber schon in der einen oder anderen Weise mit dem Christentum in Kontakt gekommen sind. Denn für sie sind einige Aspekte des Christentums wirklich neu, d.h. sie erfahren bzw. begreifen diese als Erstverkündigung. Der Unterschied zu einer Erstverkündigung, die sich an Christen wendet, welche außerhalb ihres Christ-seins als Getaufte stehen, liegt darin, dass sie sich zuvor nicht mit dem Christentum identifiziert haben. Für jede andere Gruppe aber wäre der Begriff erneute Bekehrung oder Neu-Evangelisierung treffender, wie es z.B. der in oben aufgeführten Situation der Ehemann von N erfuhr. Die Mission der Erstverkündigung ließe sich allenfalls von der Zielgruppe her unterscheiden. Dennoch ist es fraglich, ob ein solcher Begriff, der von der Kolonialzeit her belastet ist, in der Missionswissenschaft heute noch verwendet werden kann. Denn zu tief sind noch die Wunden der Kolonialzeit, die weder in Indien noch in Afrika etc. geheilt sind.²²

²¹ Dies heißt nicht, dass sich das Christentum überall auch verwurzelt hat!

²² Wären diese Wunden geheilt, so gäbe es keine Dritte Welt, keine Entwicklungshilfe und kein noch immer ungerechtes Weltwirtschaftssystem.

Statt einer einzigen Form von Mission, der Erstverkündigung der christlichen Botschaft, auf die Glaubensvertiefungen etc. folgen, lassen sich Prozessstufen für die Mission feststellen, wie sie in *Evangelii Nuntiandi* mit Neuheit und Jugend beschrieben wurden. Zwei markante Stufen dabei sind: Erstens das Hören vom Christentum, das in alle Bereiche gedrungen ist. Das Christentum ist als solches bekannt, aber man kennt es nur von außen. Zweitens das Erfahren und Erleben des Christentums, das eine Offenheit zu weiteren Prozessstufen erlaubt. Dabei lässt man sich auf die christlichen Werte ein und kann so aus einem persönlichen Erleben heraus eine Entscheidung über den eigenen Grad der Identifizierung mit dem Christentum treffen.

Wie lassen sich dann Aktivitäten wie zum Beispiel die Arbeit von CRDS benennen? Ihnen geht es um eine Verbesserung der Lebensverhältnisse wie in dem untersuchten Dorfprojekt. Ihre Arbeit ist explizit christlich ausgerichtet. Insofern lässt sich das Handeln von CRDS als Arbeit an der Ausbreitung der Herrschaft Gottes als Botschaft der Liebe deklarieren. Nicht die Unterscheidung der Erstverkündigung, wie sie oben dargelegt wurde, ist wichtig, sondern die Ausbreitung der Herrschaft Gottes ist das Ziel und die Absicht ihrer Arbeit. Im Projekt steht an erster Stelle die Würde jedes einzelnen Menschen. Diese steht und fällt für die Frauen erstens mit der Stärkung ihres Selbstwertgefühls, zweitens mit ihrer Anerkennung in der Gesellschaft und drittens mit ihrer Eigenständigkeit in ihrem Umfeld. Daran arbeitete die Gebietskoordinatorin M mit den Frauen, indem sie zunächst die Frauen durch die *Communio*-Erfahrung persönlich und als Gruppe stärkt. Die Frauen lernten, in der Frauengruppe sich auszutauschen, sich eine Meinung zu bilden, aber auch nach außen aufzutreten. Von dieser Basis aus können die Frauen dann zu einer Eigenständigkeit geführt werden. Dies bedeutet auch, dass M sich mehr und mehr aus der Gruppe zurückziehen kann. Die Ausbreitung der Herrschaft Gottes auf dieser Grundlage wird ihren eigenen Lauf nehmen. Im Falle der Frauengruppe von Palliagaram legte die Feldforschung offen, dass die Gruppe nicht gefestigt genug war, um den finanziellen Schwierigkeiten ohne Hilfe von außen gewachsen zu sein.

5.2.4 Evangelisierung und christliche Sendung

Die Abgrenzung von Mission als christlicher Sendung, die Zeugnis gibt, zu Evangelisierung bzw. Evangelisation²³ ist nicht einfach erfassbar. Evangelisierung ist nach dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* sowohl nach innen als auch nach außen notwendig. Evangelisierung nach innen richtet sich an alle Menschen, die sich mit dem

²³ Die Begriffe werden gleichbedeutend verwendet, siehe Kapitel 1.2.2.5 "Evangelisieren und Mission".

Christentum und seinen Inhalten, nämlich der bedingungslosen Liebe Gottes zu den Menschen, identifizieren. Umgekehrt trifft Evangelisierung nach außen für alle anderen Menschen zu, also jene, die sich nicht oder nicht mehr mit dem Christentum identifizieren. Die Arbeit von CRDS im Dorf ist also Evangelisationsarbeit, da sie mit religionsgemischten Gruppen (Hindus und Christinnen) arbeitet.

Evangelisieren heißt Verkündigen (μαρτυρειν). Dies steht nicht im Widerspruch zu Senden (lat: mittere, gr: αποστελλειν). Denn Jesus sandte seine Jünger und gab ihnen einen Verkündigungsauftrag. Verkündigung geschieht sowohl nach innen als auch nach außen. In letzterer Form, wenn sie sich nach außen richtet, ist Verkündigung ein Teil der Mission. Evangelisierung richtet sich gemäß *Evangelii Nuntiandi* auch nach innen in Form von Glaubenserneuerung. Die jüngste Abgrenzung in der Enzyklika *Redemptoris Missio* scheint sinnvoll zu sein, wenn sie zwischen einer Verkündigung nach innen, welche Evangelisierung heißt, und einer Verkündigung nach außen, die Mission genannt wird, unterscheidet.²⁴ Demgemäß lässt sich das Handeln von Christen unterscheiden in ein Zeugnis-geben zum einen nach innen und zum anderen nach außen. Dieser Unterschied ist zunächst ein rein formaler Unterschied²⁵, der mit den unterschiedlichen Voraussetzungen für die Verkündigung zu begründen ist.²⁶ Kritisch bleibt dennoch zu sehen, dass Mission - als eine Wesensaktivität der Kirche - sowohl nach innen als auch nach außen stattfindet. Evangelisierung wäre also eine Form der inneren Mission, während die Kommunikation mit Nicht-Christen als äußere Mission zu bezeichnen ist. Daraus folgt, dass Mission ein Oberbegriff ist. Zu dieser Schlussfolgerung gelangt *Redemptoris Missio* noch nicht.

Die Frauen des Dorfes Palliagaram, welche aufgrund ihrer Heirat zum Hinduismus konvertierten, legen das Christentum äußerlich ab. Zum Teil identifizieren sie sich noch mit ihrer früheren Religion. Der Impuls der Frauengruppe bewirkte, dass sie sich wieder verstärkt an ihre ursprüngliche Religion erinnern. Es wird ihnen im Rahmen der Frauengruppe möglich, sich erneut - partiell - mit dem Christentum zu identifizieren, sich erneut der Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen untereinander bewusst zu werden und so selbst zum Zeichen und Werkzeug der Einheit von Gott und den Menschen zu werden.

²⁴ RM nennt drei Bereiche, die sich gliedern lassen in äußere Mission (Erst-Evangelisation) und innere Mission (Neu-Evangelisierung und Seelsorgstätigkeit/Pastoral).

²⁵ Er wird im Kapitel 6 "Implikationen und Konsequenzen für den Sendungsbegriff" aufgegriffen.

²⁶ Die Voraussetzungen werden unter 5.4.2 "Bei welcher Zielgruppe spricht man von Mission?" diskutiert.

5.2.5 Befreiung: ein integraler Ansatz

In den nachkonziliaren Dokumenten wird eine große Nähe zwischen den materiellen Bedürfnissen von Menschen und der transzendenten Dimension, dem religiösen Moment, festgestellt. Die kirchenamtlichen Dokumente betonen jedoch ständig, dass das Diesseits nicht an erster Stelle stehen darf, sondern dass das Religiöse, das Transzendente immer Vorrang hat. Im Projekt wurde deutlich, warum die Furcht vor einem Überbetonen des Materiellen teilweise gerechtfertigt ist. Mit dem Einsetzen der staatlichen Kreditvergabe dominierte in der Frauengruppe die materiell-finanzielle Seite gegenüber der Communion-Erfahrung. Dies führte letztendlich sogar zur Auflösung der Gruppe. Die Communion-Erfahrung war zu wenig gefestigt, um die interne Krise zu bewältigen. Diesbezüglich war den Frauen von der Seite der Entwicklungshilfeeinrichtung CRDS keine adäquate Hilfe angeboten worden, vielmehr wertete man die materielle Seite in Form von staatlichen Krediten als positiv und nahm die damit verbundene Entwicklung nicht wahr. Mit dem Geld konnten wichtige Grundbedürfnisse der Frauen gestillt werden. Wie sich jedoch herausstellte, profitierten nur einige wenige Frauen von dem Geld, andere gingen leer aus oder mussten sogar eine finanzielle Einbuße erleiden. Der Zusammenhalt in der Gruppe war gebrochen, das Vertrauen zueinander geschwächt und eine offene Kommunikation unter den Frauen nicht mehr möglich. Es wird offensichtlich: Eine Befriedigung der Grundbedürfnisse mit Hilfe von staatlichen Geldern verlangt zum einen gefestigte soziale Bedingungen, also Strukturen, welche die Gebietskoordinatorin M den Frauen durch ihr christliches Weltbild und ihre Arbeitsweise zuvor vermitteln konnte. Zum anderen eine situativ bedingte Begleitung. Auf diese Weise wirkt dann auch eine materielle Zuwendung nachhaltig.

Das Fallbeispiel legte dar, dass die materielle Seite nicht ohne die Vermittlung von sozialen Werten, im vorliegenden Beispiel die christlichen Werte, auskommen kann. Die in den nachkonziliaren Dokumenten betonte Vorrangstellung der spirituellen Seite vor der materiellen ist jedoch keine Lösung. Der Vorrang des einen schließt nicht aus, dass die materielle Notlage ernst genommen wird. Das birgt jedoch die Gefahr, dass das Materielle vorrangig und übergewichtig wird. Im Untersuchungsprojekt verlief die materielle und soziale Zuwendung parallel: Gruppengründung und Communion-Erfahrung als die soziale sowie Sparen und Kredite als die materielle Zuwendung. Erst mit dem Einfluss von großen Geldbeträgen erhielt die materielle Seite mehr Gewicht. Primär geht es um eine Gleichstellung von materieller, sozialer und spiritueller Dimension, die je nach Kontext und Bedürfnis unterschiedliche Gewichtung erhalten, in sich jedoch im Gleichgewicht

bleiben.²⁷ Dabei ist jedoch äußerste Vorsicht geboten, da der Alltag dazu verleitet, der materiellen Seite den Vorrang zu geben. Von sich aus scheint die Not-Situation vor allem materieller Art zu sein. Dabei kann der Blick für die spirituelle Dimension leicht verloren gehen, obwohl sie das Fundament für das Gelingen von nachhaltiger und ganzheitlicher Veränderungen schlechthin ist. Erst in der Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse ist eine Befreiung für die einzelnen möglich, von der aus sie den Blick für die spirituelle Dimension gewinnen können.

In dem Fallbeispiel wurde auch deutlich, dass für die Frauen selbst die Religion eng mit dem Alltag verwoben ist. Ihnen geht es nicht in erster Linie darum, ihren Grundbedarf zu decken und ihre Situation zu verbessern. Die Teilnehmerin P z.B. verwendete ihren Kreditanteil für eine Wallfahrt statt zum Aufbau eines Nebenerwerbs oder für notwendige Dinge des Alltags. Für sie hatte die religiöse Dimension Vorrang vor der materiellen. Die Wallfahrt ist für die Teilnehmerin eine konkrete Angelegenheit. Sie ist in der indischen Gesellschaft anerkannt als gleichwertige Form zu materiellen Bedürfnissen. Dies belegt, dass es auch für die Zielgruppe keine Reihenfolge von spiritueller oder materieller Dimension gibt, sondern dass beide ineinander verwoben sind. Im Projekt wird deutlich, dass die Arbeit mit der Frauengruppe ebenso die Situation verändert, wie die Frauen in ihrer Persönlichkeit stärkt sowie auf gesellschaftliche Formen (Missstände) Einfluss nehmen will. Dies bedeutet immer auch ein Hinwirken zum Wachstum des Reich-Gottes und zum Heil für den einzelnen Menschen.

5.2.6 Soziales Handeln beinhaltet eine missionarische Dimension und greift die Grundvollzüge der Kirche auf

Der Aspekt des sozialen Handelns gewinnt einen hohen Stellenwert, weil Mission nach dem Zweiten Vatikanum bis 1990 nur in den Dokumenten zur Soziallehre und der Enzyklika *Evangelii Nuntiandi* zur Sprache kam. Dies deutet darauf hin, dass man die Missionstätigkeit vor allem im sozialen Handeln sah. Die Verflechtung ist so sehr betont, dass Verkündigung und soziales Handeln fast gleichwertig nebeneinander stehen. Die enge Koppelung der materiellen Dimension an die soziale Dimension und an tiefer gehende (christliche) Werte wird deutlich. Somit ist eine isolierte materielle Hilfestellung und

²⁷ Wenn nun das materielle Bedürfnis die Teilnehmer belastete, so nimmt es mehr Raum und Gewicht ein im Verhältnis zu den beiden anderen Seiten. Um weiterhin im Gleichgewicht bleiben zu können, muss dann die materielle Seite stärker berücksichtigt werden. In der Gruppe gewann mit dem staatlichen Projekt die soziale Seite mehr Raum. Sie wurde zum Störfaktor des Gleichgewichtes. Jedoch erhielt sie nicht die nötige Beachtung, weswegen die materielle Seite die *Communio* beeinträchtigte.

Sozialarbeit nicht nachhaltig, wenn sie soziale Aspekte außer Acht lässt. Nur ein ganzheitlicher Ansatz von Sozialarbeit bewährt sich auf Dauer.

Das vorherige Kapitel reflektiert das Verhältnis von Verkündigung und Mission. Dabei wurde auf den Unterschied zwischen einer Verkündigung nach innen und außen eingegangen. In den nachkonziliaren Texten bleibt die Form der Verkündigung offen. R. Zerfaß sagt hierzu: "In der praktischen Theologie steht für den 'Dienst am Wort' die Verkündigung, *martyria*. ... Die Weitergabe des Glaubens muss heute im Modus des Zeugnisses geschehen."²⁸ Er plädiert also dafür, den Glauben weniger durch Worte, sondern durch Leben und Handeln zu verkünden. Zeugnis zu geben für eine Situation, die diakonisches Handeln verlangt, ist konkret und situationsgerecht.

Für Not-Situationen jeglicher Art, jedenfalls ist dies für Christen anzunehmen, ist die Mehrzahl der Christen offen. Im Sinne Rahners 'hören' sie auf diese Rufe und sind fähig, in diakonisch-missionarischer Weise darauf durch die Tat der Nächstenliebe zu antworten. Dies begründet, warum eine unbewusste Mission häufiger anzutreffen ist als eine bewusste.

Die Untersuchung zeigt, dass die Sozialarbeit eine missionarische Dimension beinhaltet, jedoch in unbewusster Form. Die Gebietskoordinatorin M ist - abgesehen von ihrem eigenen Gesandt-sein aufgrund ihres Christ-seins - von der Diözese bzw. von der Institution CRDS gesandt für einen sozialen (-materiellen) Dienst (Diakonia). Ihr Hören auf die Not-Situation der Mitmenschen hat sie zu ihrem Beruf gemacht. Nicht die Mission ist ihr Ziel, sondern die Hilfe für ihre Nächsten. Ihr Dienst bezeugt mit dem Handeln für die Nächsten zugleich ihren Glauben.

In ihrer Arbeit ermöglicht die Gebietkoordinatorin den Frauen eine *Communio*-Erfahrung. Dies ist der Beginn für den Aufbau einer starken Gemeinschaft, die in Liebe und Sorge füreinander besteht. Sie kommt der *Koinonia* (Gemeindebildung) nahe, ohne dass es ihre Absicht wäre, die Frauengruppe als Teil der institutionellen Kirche zu vereinnahmen.

Drei Grundvollzüge der Kirche (*μαρτυρια, διακονια, κοινωνια*) bilden sich in M's Arbeit wieder ab, wie auch Mission als Sendung der Kirche die Grundvollzüge abbildet. Es fehlt der Grundvollzug der Liturgie (*λειτουργια*), welche in dem Projekt nicht gegeben ist. Oft jedoch beginnen die Treffen anderer Frauengruppen mit einem Gebet, an dem alle Glaubensrichtungen sich beteiligen können. Darin ist ein Unterschied in der Handlung und Begegnung mit Nicht-Christen festzustellen. Die Andersartigkeit der Hindus wird

²⁸ Zerfaß 1997, 681.

respektiert und geachtet. Sie werden nicht zwangseingebunden in christlich-religiöse Formen.

Auf katholischer Seite stellt sich die Frage nach der Aufgabe der diözesanen Organisationen, die u.a. unterstützt werden vom Caritasverband²⁹ und dem Hilfswerk Misereor. Beide stehen für diakonisches Handeln und wehren sich, missionarisch tätig zu sein. Jedoch beinhaltet Diakonie immer auch eine missionarische Dimension, es ist ein sich Hinwenden zu den Armen in liebender Aufmerksamkeit. Damit tritt man in Kommunikation und gibt Zeugnis von seinem Glauben. Beide Institutionen fördern demnach ein unbewusst missionarisches Handeln.

5.2.7 Zusammenfassung

Die große Neuerung des Missionsverständnisses 'Mission als eine Wesensaktivität der Kirche', durchdringt nur gemäßigt die nachkonziliaren Dokumente. Aber die Feldforschung zeigte auf, dass die konkrete Realität vor Ort den Schritt zurück zur geographischen Bestimmung von Mission nicht zulässt. In der Diözese Madras-Mylapore ist eine fremd ausgeführte missionarische Tätigkeit nicht denkbar, nicht allein wegen der politischen Situation, sondern auch, weil die Ortskirche selbst über missionarische Handlungsweisen entscheiden will und kann sowie Akzeptanz von Seiten der Weltkirche erwarten darf. Sie steht immer gleichwertig zu anderen Ortskirchen. Mission ist ebenso wenig die alleinige oder spezielle Aufgabe der ehemaligen Missionsländer, denn weder der prozentuale noch der quantitative Faktor entscheiden über die Klassifizierung von Missionsgebieten.

Weil Mission tatsächlich eine Wesensaktivität der Kirche verkörpert, bestätigt sich diese Definition im Leben und Handeln der Christen. Sie geben beständig Zeugnis von ihrem Glauben. Die Dorffrauen waren durch das Zeugnis und die Impulse der Gebietskoordinatorin angeregt worden, auch unbewusst ihren Glauben ihren Nachbarn und Gruppenmitgliedern zu bezeugen. Das sichtbare Ergebnis daraus sind die in Folge der ersten Gruppengründung entstandenen sechs weiteren Frauengruppen mit christlichen Begleiterinnen aus dem Dorf. Es erhärtet sich deshalb die Rahnersche Aussage, dass jeder Christ zeugnis-fähig ist. Dies basiert auf dem persönlichen Glauben und ist in besonderem

²⁹ Deren Aufgabe orientiert sich am Samariterdienst und ist eigentlich nach außen gewandt. Es stellt sich heute dennoch die Frage, ob die Bruderliebe vor oder anstelle der fernsten Nächstenliebe (Entwicklungshilfe für Nicht-Christen) zu setzen ist. Der Caritasverband betont neben der Katastrophenhilfe auch zunehmend die sozialpolitische Seite und tritt damit in Konkurrenz zu Misereor.

Maße ein Fundament für die Sozialarbeit. Den Frauen wurde dadurch der Gedanke der *Communio* vermittelt.

Die nachkonziliaren Dokumente erkennen verschiedene Momente der Verkündigung an. Diese finden sich auch in dem genannten Dorf wieder. Offensichtlich werden verschiedene missionarische Ausgangssituationen angenommen, von denen vor allem die in *Redemptoris Missio* 37 genannten: "Neue soziale Welten und Phänomene" und "Kulturbereiche oder moderne *Areopage*" für Palliagaram zutreffen. Diese Anerkennung bewirkt für die Frauen einen freieren und bewussteren Umgang mit dem christlichen Glauben.

Nicht untersucht wurde der Sonderfall des Übertritts der christlichen Ehefrau zum Hinduismus bei der Eheschließung mit einem Hindu.

Die Verkündigung des christlichen Glaubens im Projekt erfolgt vorrangig durch das Handeln, wie der Gruppengründung und der Vermittlung von Impulsen z.B. gemeinsames Sparen und sich gegenseitig auf Vertrauensbasis mit geringem Zinssatz Kredit geben. Auf diese Weise werden die Dorfbewohner allmählich mit Werten und Inhalten des Christentums vertraut. Verkündigung zeigt sich hier durch den besonderen Anspruch der Freiheit. Christliche Werte wie z.B. die *Communio*, die Fürsorge füreinander können in der Interaktion entsprechend der eigenen Persönlichkeit angenommen und verinnerlicht werden. Die Verkündigung durch das Handeln ist eine Form der Evangelisierung und ermöglicht den Frauen eine partielle bis vollständige Identifikation mit dem christlichen Glauben.

Die Verkündigung verbindet sowohl materielle als auch soziale und religiöse Dimensionen. Durch die staatliche Kreditvergabe gewann die materielle Seite die Oberhand und zuvor vorhandene Werte wie die der Gemeinschaft, des füreinander Verantwortlich-seins etc. konnten dieser 'Versuchung' nicht standhalten. Damit wird erneut deutlich, dass nur ein Zusammenspiel aller Dimensionen und ein ganzheitlicher Ansatz zu langfristigen Veränderungen und zu einem Erfolg für die Frauen führen.

5.3 Der indische und westliche Missionsbegriff im Spiegel des Projektes

Für den Vergleich des Projektes mit dem in Teil A aufgezeigten Missionsverständnis in Indien werden die Ergebnisse aus drei Blickwinkeln betrachtet. Es soll erstens der Kontext näher beleuchtet, zweitens die Haltung und Arbeitsweise der Projektmitarbeiter untersucht und drittens die Interaktion und Rezeption im Dorf bzw. der Frauengruppe eruiert werden.

5.3.1 Der Projektkontext aus missionarischer Sicht

Der Kontext des Projektes ist für die missionarische Situation insofern bedeutend, als Mission *nur* kontextuell verstanden werden kann. Die Ergebnisse aus Teil B in ihrem jeweiligem Kontext werden im Folgenden unter missionarischen Gesichtspunkten beleuchtet.

Zunächst prägt die geschichtliche Vergangenheit von Palliagaram das Vorgehen und die Wirkung von CRDS im Dorf. Hier spielt vor allem der Zeitraum ab 1932 eine Rolle.³⁰ Zum einen ist der älteren Generation die Ankunft der ersten Missionare im Dorf und die Entwicklungsarbeit der nachfolgenden Priester noch sehr bewusst. Dies prägt ihre Haltung. Einige Familien konnten von den entwicklungsbezogenen Projekten einzelner Priester profitieren. Andere Dorfbewohner sahen in den materiellen Vorteilen, die das Christentum zeitgleich anbot, lediglich ein Mittel, um Konvertiten zu werben. Prägend besonders für die Frauen waren auch die Jahre ab 1984, als schon einmal Frauengruppen gegründet worden waren, die aber heute nicht mehr existieren. Hier war die Glaubwürdigkeit an einen Erfolg und damit ein Weiterbestehen der Frauengruppen zunächst gebrochen. Dieser Kontext designiert die Arbeit von CRDS und an ihn ist sie gebunden.

Weiterhin ist die gesellschaftliche Situation von Bedeutung. In der Diözese Madras-Mylapore leben ca. 40% Dalits.³¹ Die Dalits müssen traditionell im Dorf bestimmte Aufgaben, insbesondere landwirtschaftliche Tätigkeiten, verrichten. Ihre Kastenzugehörigkeit und ihre Arbeit zeichnet sie als Menschen niedrigster Klasse aus. Dies korrespondiert mit ihrem Lohn, ihrem Bildungsgrad und ihrem Ansehen in der indischen Gesellschaft. Die Zweiteilung des Dorfes und die Unterversorgung des Dalitdorfteiles mit grundlegenden öffentlichen Einrichtungen illustrieren den Grad ihrer Benachteiligung und Unterdrückung gegenüber den höherkastigen Dorfbewohnern und in der indischen Gesellschaft. Diese Marginalisierung und Unterdrückung ruft geradezu nach

³⁰ Vgl. Kapitel 2.3.1 "Die Geschichte der christlichen Entwicklungsarbeit im Dorf Palliagaram".

³¹ Einer der höchsten Prozentanteile in den tamilischen Diözesen.

einer Veränderung, ruft nach einer Reaktion von christlicher Seite. Felix Wilfred sagt: "Die erste und grundlegendste Notwendigkeit für die indische Kirche ist die, mit den Ärmsten und Marginalisierten zutiefst solidarisch zu sein und sich mit den Kräften zusammenzuschließen, die die Sache der Armen zu der ihrigen gemacht haben. ... Die Evangelien sprechen eindeutig von der Vorliebe Jesu für die Letzten und Ärmsten ...".³² Deshalb ist es die Aufgabe der Kirche, sich mit den Ärmsten, im vorliegenden Fall den Dalits und Frauen, zu identifizieren und auf eine Veränderung zum Wohl der Ärmsten und Unterdrückten hin zu wirken. Dieser Aufgabe kommt CRDS nach. Die Entwicklungshilfeorganisation verschreibt sich in ihren Grundanliegen den Armen und Unterdrückten und steht damit in der Nachfolge Jesu. CRDS begrenzt das Handeln nicht auf Christen, sondern fokussiert die Gruppe der Armen und Unterdrückten, ungeachtet ihrer Religion. Damit wirkt dieses Handeln, welches auf der christlichen Glaubensüberzeugung fundiert, hinein in eine überwiegend nicht-christliche und hinduistische Gesellschaft.

Die Arbeit von CRDS ist von der Marginalisierung und Benachteiligung dieser Gruppe charakterisiert. Die konkrete Bedürftigkeit der Dalits in Palliagaram bedingt die Form der Zuwendung durch CRDS. Aufgrund ihres geringen Einkommens als Tagelöhner verstärkt sich ihre ohnehin diskriminierende gesellschaftliche Stellung. Sie können sich weder eine gute Ausbildung leisten, noch Ansehen gegenüber den höheren Kasten erlangen. Mit dem Modell des Kleinkreditwesens greift CRDS diese Situation konkret auf und zeigt den Frauen neue Wege, aus der beständigen Geldnot und damit aus ihrer fortdauernden Abhängigkeit gegenüber Geldverleihern bzw. ihren Arbeitgebern hervorzutreten, denn unvorhergesehene Ereignisse können so leichter abgepuffert werden. Dies wirkt sich auf die gesellschaftliche Situation der gesamten Familie aus, der nun für bestimmte Anlässe Geld zur Verfügung steht. Weiter trägt dies zu einer Bewusstseinsveränderung der Dalitfrauen bei. Sie entdecken ihre Möglichkeiten und dies stärkt ihr Selbstbewusstsein. Ein neues Selbstbild wird in ihnen wach. An diesem Selbstbild arbeiten ebenfalls die weiteren Kleinprojekte von CRDS. Es ist ein Kernanliegen, welches durch die drei Ziele: self-respect, self-reliance, self-governance zum Ausdruck gebracht wird.

Die Feldforschung zeigt, dass die Frauen aufgrund ihrer geringen Bildung, verschärft durch ihre traditionell an das Haus gebundene Rolle, sich schwerer in einer Gesellschaft

³² Wilfred 1988, 189.

außerhalb ihres Dorfes zurechtfinden. Sie sind vor allem sozial benachteiligt. Es ist also eine Bildungsstrategie gefordert, welche sowohl für Erwachsene geeignet ist als auch nachhaltig sich auf die heranwachsenden Kinder auswirkt. CRDS greift dies in zwei Weisen auf. In der Frauengruppe lernen die Mitglieder ein sicheres Auftreten in der Gesellschaft, welches sie aus ihrer sozialen Benachteiligung heraustreten lässt.³³ Die Frauen lernen konkret und für ihren Alltag. Gleichzeitig wird ihnen bewusst gemacht, welchen Stellenwert Bildung in der Gesellschaft hat und wie wichtig sie ist für die Zukunft ihrer Kinder. Sie sollen deshalb die Kleinkredite für die Ausbildung ihrer Kinder nutzen. Der religiösen Marginalisierung gegenüber den Hindus nimmt sich CRDS nicht direkt an. Die Marginalisierung von Dalits wird in christlichen Gemeinschaften im Dorf nicht thematisiert. In Palliagaram selbst ist unter den Dalits keine religiös bedingte Unterdrückung zu beobachten.³⁴

5.3.2 Mission oder Sozialarbeit?

CRDS ist eine der Social Service Societies der tamilischen Diözesen. Einerseits tritt CRDS als Sozialinstitut auf, das Sozialarbeiter angestellt hat, andererseits ist die Leitung in christlicher Hand und viele Handlungsweisen deuten auf eine missionarische Dimension (nicht Absicht!) hin. Deshalb stellt sich nochmals³⁵ die Frage nach der Bedeutung von Sozialarbeit, die von Christen ausgeführt wird, und nach der Handlungsweise von CRDS und ihrer Problematik im indischen Kontext.

Der religiöse Kontext ist für die Annäherung an die Fragestellung aufgrund der oben dargelegten Definition von Mission, nämlich einer Kommunikation von Christen mit Nicht-Christen, von Bedeutung. In ganz Indien leben weniger als 3% Christen. Im untersuchten Dorf ist der Anteil von 25% im Verhältnis dazu überdurchschnittlich hoch.³⁶ Die dominierende Religion bleibt aber der Hinduismus. Insofern ist die Arbeit von CRDS immer auch eine Arbeit mit Nicht-Christen. Wie gestaltet sich nun diese Arbeit, so dass sie zur 'Kommunikation' wird?

³³ Die einzelne Auswertungskapitel weisen immer wieder darauf hin, in welcher Weise die Frauen ihre Minderwertigkeit überwinden und zu einer Selbständigkeit gelangen, in dem sie z.B. in Ämtern ihre Rechte einfordern, ihre Ansichten auszudrücken oder mit Geld umzugehen lernen etc.

³⁴ In Palliagaram leben keine höherkastigen Christen. Die Problematik, die auf diözesaner Ebene aktuell ist, wird im Dorfprojekt nicht aufgegriffen.

³⁵ Diese Frage wurde in vorhergehenden, besonders im Kapitel 1.6 "Vorläufige Überlegungen für den Begriff der christlichen Sendung (Mission)" diskutiert.

³⁶ Dies ist durch die Vergangenheit begründet. In den umliegenden Dörfern leben erheblich weniger Christen.

CRDS wird von den Frauen mit der katholischen Kirche identifiziert. Dies stößt auf Vorbehalte im Dorf Palliagaram, im weiteren Kontext zum Teil auf Ablehnung. Indische Theologen selbst bemängeln generell diese Bürde. Weil Kirche heute noch als streng hierarchische Institution in Indien auftritt, setzt man sie weiterhin mit der ehemaligen britischen Kolonialmacht in Verbindung. Im Dorf zeigt sich dies in dem Ansehen der Priester. Die Frauen treffen auf den Pfarrer von Palliagaram sowie auf den Direktor von CRDS, welcher selbst Priester ist. Beide sind für die Dorfbewohner besondere Autoritätspersonen und somit ist von einer hierarchisch geprägten Kommunikation auszugehen. Sichtbar wird dies in der verhaltenen Weise, in der die Dorfbewohner den Priestern begegnen, um Hilfe zu erbitten oder einen Ratschlag zu erhalten. Wie sich gezeigt hat, begegnen aber die Frauen der Gebietskoordinatorin M ohne diese Vorbehalte. CRDS tritt also über seine Mitarbeiterinnen aus dem hierarchischen Schema heraus, welches der offiziellen Kirche anhaftet. Dies ermöglicht eine Kommunikation auf annähernd gleicher Ebene.

Die katholische Kirche hat bis zum Vatikanum II einen Absolutheitsanspruch ihrer Religion vertreten. Ihren Glauben ordnete sie den anderen Religionen über. Das trifft heute - abgesehen von DI - nicht mehr zu und wird in der Missionswissenschaft nicht mehr vertreten. In der Entwicklungsarbeit vertritt CRDS keine Ausschließlichkeit des Glaubens. In ihrem Auftreten nach außen wendet sie sich aber in gleicher Weise an Christen wie Nicht-Christen. Im Vordergrund der Arbeit von CRDS steht das allumfassende Wohl der Menschen.

Dennoch vermuten die Dorfbewohner eine Art Hierarchie, nämlich die, dass CRDS sich zunächst an Christen wendet und erst dann an nicht-christliche Dalits. Für die Gebietskoordinatorin M war sehr klar, dass sie in Palliagaram Frauengruppen unabhängig von deren Religionszugehörigkeit gründen möchte. Sie wandte sich zunächst an die christlichen Frauen, weil diese für sie eine einfache Kontaktaufnahme ermöglichten, um dann nicht-christliche Frauen mit einbeziehen zu können. Ebenso wenig wie die Religionszugehörigkeit im Dorf Palliagaram unter den Dalits zu einer Diskriminierung führt, ist dies in der Frauengruppe zu beobachten. Vielmehr ist es das Bemühen von M, auch jene Frauen zu werben, die selbst unter den Dalits eine marginalisierte Stelle einnehmen. Innerhalb der Frauengruppe wird die Andersartigkeit voll anerkannt und eine Gleichbehandlung aller angestrebt, wie es in der rotierenden Kleinkreditvergabe deutlich wurde. M achtet darauf, dass keine Spaltung zwischen der Frauengruppe und den übrigen Frauen im Dorf entsteht. Sie ist bestrebt, weitere Gruppen zu gründen, so dass alle Frauen -

sofern sie Interesse haben - von dem System des Kleinkredites profitieren können. Wie sich zeigte, löste die Gründung der Frauengruppe keine Spaltung im Dorf aus, sondern geradezu das Gegenteil. Weitere Frauen wollten Mitglieder einer Frauengruppe werden und dies führte zu neuen Gruppengründungen.

Der missionarische Anteil in der Arbeit von CRDS hängt von der Offenheit und Bereitschaft der Dorfbewohner ab, einen gemeinsamen Weg zu gehen und auf non-verbale Weise miteinander zu kommunizieren.³⁷ Für die Dorfbewohner kommt jedoch noch immer zum Ausdruck, dass Christen bevorzugt an Programmen teilnehmen können und Hilfe erhalten, etc. Deutlich wurde dies in der Anfrage von R für den Schulbesuch ihrer Tochter. Verstärkt wird diese Ansicht, Christen seien bevorzugt, dadurch, dass es im Dorf rein christliche Gruppen gibt, z.B. die Kolping-Frauengruppe. Sie sind mehr oder weniger ein Duplikat der CRDS Frauengruppe, aber auf Christinnen begrenzt. Hier stellt sich nun zusätzlich die Frage nach der Konkurrenz der unterschiedlichen NROs, insbesondere wenn sie christlichen Ursprungs sind,³⁸ denn sie provozieren eine Antihaltung im indischen Milieu. Der Grund liegt in der besonderen Benachteiligung der christlichen Dalits im indischen staatlichen System.

5.3.2.1 Gelebter Dialog in der Sozialarbeit

Die Arbeit von M richtet sich an die Frauen von Palliagaram, ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit. Weder in der Frauengruppe, noch im Dorf wirkt die Religion trennend. Die Dorfteile haben sich historisch gebildet, so ist Sancta Maria fast ausschließlich christlich aufgrund der Nähe zur Kirche, Quarter christlich-hinduistisch und Colony überwiegend hinduistisch geprägt. Insofern stellt die Arbeit von M einen *gelebten Dialog* zwischen Christen und Nicht-Christen dar. Das Miteinander von Christen und Nicht-Christen in der Frauengruppe ist deswegen ein *gelebter Dialog*, weil der Austausch sich kaum verbal vollzieht, sondern in dem Miteinander, worauf der von Sundermeier geprägte Begriff der Konvivenz anzuwenden wäre. Eine sehr spezielle Form der Konvivenz ist im Dorf anzutreffen, da die Frauen aus dem gleichen Milieu und der gleichen Kultur kommen.

³⁷ CRDS bildet jedes Jahr eine Gruppe von Schulaussteigerinnen aus, ohne auf die Religionszugehörigkeit zu achten.

³⁸ Im Dorf sind vier NRO tätig. Neben Kolping besteht Konkurrenz auch mit einer weiteren christliche NRO, die vor mehreren Jahren ihre Aktivität im Dorf aufgegeben hat und jetzt wieder aktiv wird sowie mit der hinduistischen NRO, welche schon Kontakt mit der von CRDS gegründeten Frauengruppe aufgenommen hat. Die Frage der Konkurrenz der NROs untereinander ist ein Problem für sich, das außerhalb dieser Arbeit steht.

Auch Aloysius Pieris bezeichnet den Dialog als Weg, der zu einer Veränderung in der Gesellschaft führt. "Aloysius Pieris has tried to express an Asian Paradigm for interreligious dialogue. Among the three element of the Asian way of entering into dialogue names as first the magisterium of the poor as point to reference for a relevant dialogue. True religious dialogue must start from the life situation of the poor and develop as second element, a liberative approach. From this follows as third element that the favourite place for such a liberative dialogue will be found in basic human communities that is in group of peoples who regardless of their belonging to different religious communities work together for a better society."³⁹

Sozialarbeit, die sowohl pastorale als auch missionarische Elemente beinhaltet, ermöglicht einen Ausgangspunkt für den Dialog und kann sich auch künftig missionarisch fortsetzen. Der Dialog findet nicht einseitig von M ausgehend statt, vielmehr kreiert M eine Situation, die einem Dialog unter den Frauen Raum gibt und ihn intensiviert. Christliche Entwicklungsarbeit, die offen für alle Religionen ist, trägt zur Verbreitung des christlichen Glaubens also in zweierlei Hinsicht bei: durch ihr eigenes Handeln und indem Dialog ermöglicht wird.

5.3.3 Die Rezeption der Arbeit von CRDS durch die Dorffrauen

Trotz dieser Antihaltung und der Vorbehalte gegen die christliche Kirche waren im Dorf keine Vorbehalte gegen eine Konversion zu beobachten. Die von Theologen gezeichnete Angst und die Behauptung von Nationalhindus, dass man die kulturelle Identität mit der Konversion zum Christentum ablegt, treffen für die Dorfbewohner nicht zu. In der Vergangenheit sahen die Christen in der Konversion eher die materiellen Vorteile. Wie sie selbst berichten, ging es ihnen an erster Stelle nicht um eine sozial bessere Stellung in der Kastengesellschaft. Im Jahr meiner Feldforschung konvertierten eine Familie und eine Ehefrau zum Christentum.⁴⁰ Im Dorf ist ihre Konversion bekannt. Eine Abnabelung oder Identitätsveränderung ist, wenn überhaupt, dann nur im Rahmen ihrer neuen Glaubensüberzeugung spürbar. Ansonsten nehmen die Konvertiten aktiv am kulturellen und traditionellen Dorfgeschehen teil, wie z.B. der gemeinsamen Feldarbeit oder den Festen. Ebenso ist keine Ablehnung durch die hinduistischen Nachbarn ihnen gegenüber zu beobachten. Noch immer darf der Sohn der zum Christentum konvertierten Familie im Haus der Hindu R seine Hausaufgaben erledigen. Die persönliche Glaubensentscheidung

³⁹ Evers 1999, 227.

⁴⁰ CRDS stand mit diesen Konversionen nicht in Bezug.

und Konversion einzelner im Dorf erzeugt in Palliagaram heute keine Spannung unter den Dorfbewohnern.

Die Frauen können manche Verbesserungen benennen, die sie erst durch die Gruppe erfahren haben. Sie berichten vor allem von ihrer neuen Selbständigkeit innerhalb und außerhalb des Dorfes. Das Maß der Selbständigkeit ist individuell verschieden. Für S ist es eine große Veränderung, dass sie ihre Meinung ausdrücken kann, für L hingegen haben sich traditionelle Fesseln gelöst, welche sie an das Haus gebunden haben, und gerne nutzt sie nun Gelegenheiten, um aus dem Dorf herauszugehen. Für N ist ein starkes Auftreten gegenüber Behörden möglich geworden. Diese Veränderungen stärkten das Selbstbewusstsein der Frauen. Sie haben in ihrem gesellschaftlichen Rahmen eine personell gefestigte Würde erlangt und sind aus ihrer Unmündigkeit einen Schritt heraus getreten.

Die Arbeit von CRDS wird aber nur bedingt positiv von den Frauen gesehen. Auch sehen die Frauen den christlichen Einfluss nicht explizit, sondern sprechen allein von der Frauengruppe und ihren Auswirkungen. Gerade aufgrund der mangelnden Begleitung und ihrer Folgen für die Gruppen, sehen die Frauen das Scheitern der Gruppe. Zurück bleibt für einige die materielle Seite, welche in der Endphase der Gruppenaktivität den Vorrang erhalten hatte. Daraus lässt sich schließen, dass die Frauen die durch die Gruppe vermittelten Werte sehr hoch schätzen und ihren Verlust durch die negative Überlagerung der materiellen Dimension, welche sich in dem Handeln einzelner Frauen (insbesondere der Gruppenleitung) äußert, bedauern. Die singuläre materielle Unterstützung wird also nicht gut geheißen, sondern in der Verbindung mit der sozialen Dimension - der Gruppenerfahrung - geschätzt.⁴¹

5.3.4 Zusammenfassung

Die Ergebnisse der Feldforschung für den Sendungsbegriff in Indien sind in drei Bereichen näher zu untersuchen: erstens der Kontext des Projektes, denn Mission ist ein kontextbezogener Begriff, zweitens vom Standpunkt der Projektmitarbeiter aus und drittens von der Rezeption der Zielgruppe her. Für den kontextuellen Bezug ist zum einen der geschichtliche Rahmen zu berücksichtigen. Es stellte sich heraus, dass die Vorerfahrungen der Dorfbewohner mit der 'Entwicklungs'-Arbeit von christlichen

⁴¹ Zum Ende der Feldforschung überwog die materielle Seite. Einige haben dadurch ihr Geld verloren und auch ihr Vertrauen in die Gruppe missbraucht gesehen. Dies wirkt auf die Vermittlung der christlichen Werte zurück und ihre Bewährung im Alltag.

Organisationen überwiegend auf der materiellen Unterstützung beruhen, welche sie erfahren und genutzt haben. Zum anderen ist der gesellschaftliche Hintergrund, der große Anteil von Dalits im Bundesstaat Tamil Nadu entscheidend, denn sie sind als Arme eine Zielgruppe der Projektarbeit von CRDS. CRDS wird als christliche Organisation identifiziert.

Im Blick auf die Projektarbeit bestätigt sich, dass die Sozial- oder Entwicklungshilfearbeit eine missionarische Dimension beinhaltet. Die Organisation greift ganz im biblischen Sinne die Lebenssituation der Marginalisierten der indischen Bevölkerung auf und kommuniziert mit Christen und Nicht-Christen. Dabei steht im Zentrum der Gruppenaktivität die materielle Seite, die die akute Lebenssituation der Frauen aufgreift. Ein Zugang erfolgt jedoch über die soziale Seite, die eine Gruppenbildung ermöglicht. Erst im *gelebten Dialog* entsteht die Gruppe, die dann fähig ist, zu sparen und sich gegenseitig Kredit zu geben. Somit kann man von einem ganzheitlichen Ansatz sprechen.

Die Rezeption der Arbeit durch die Frauen ist nicht von den angeführten kolonialistisch geprägten Bedenken belastet. Man befürchtet keine Konversion. Neu an der Arbeit von CRDS ist, dass die Gruppenbildung die Frauen anzog und erst in zweiter Linie die materiellen Möglichkeiten. Durch die Aktivitäten der Gruppe erlangen die Frauen eine neue Selbständigkeit, wie die Frauen es benennen. Deutlich wird in dem Scheitern der Frauengruppe, dass die materielle Seite eng mit der sozialen Seite verbunden ist. Durch das Übergewicht der materiellen Seiten in Form von staatlichen Krediten erlischt die Tragfähigkeit der neu erfahrenen Werte auf Dauer.

5.4 Rückfragen vom Projekt an meinen Vorentwurf von christlicher Sendung

Der in Teil A präsentierte Vorentwurf zum Begriff Mission (Kapitel 1.6), welcher den Ausgangspunkt für die Feldforschung darstellte, soll nun im Kontext des Entwicklungshilfeprojekts neu bedacht werden. Mein Vorentwurf zum christlichen Sendungsbegriff führte zu vier maßgeblichen Fragen.

- a.) Wer betreibt Mission?
- b.) Bei welcher Zielgruppe spricht man von Mission?
- c.) Wie ist Mission abzugrenzen?
- d.) Was ist eine missionarische Tätigkeit?

Diese vier Fragen gliedern die folgenden Ausführungen.

5.4.1 Wer betreibt Mission?

Um diese Frage zu beantworten, möchte sich der Leser die der Felddauswertung vorangestellte Organisationsstruktur von CRDS in Erinnerung rufen (Abb. 5). Die Mitarbeiter von CRDS, die die ersten Impulse in der Frauengruppe setzten, sind bis auf eine Person alles Christen. Vom einzigen hinduistischen Mitarbeiter berichten seine KollegInnen, dass er in seinem Handeln und Verhalten viel mehr Christ sei als manch anderer.⁴² Insofern lässt sich feststellen, dass die diözesane Organisation CRDS einen Stab von Mitarbeitern gewonnen hat, die in der Lage sind, christliche Werte zu vermitteln. Dies ist eine gute Voraussetzung, um als christliches Entwicklungshilfeprojekt vom Evangelium Zeugnis geben zu können.

Personen, mit denen die Frauen von Palliagaram in Kontakt kamen, waren u.a. der Direktor von CRDS. In den Gesprächen stellte sich heraus, dass er den Frauen auch als christlicher Priester bekannt war. Für sie war er – wie aufgezeigt wurde – eine bedeutende Autorität. Seine Aussagen bleiben ihnen noch lange in Erinnerung. Nach der Versetzung der Gebietskoordinatorin M besuchte der Hilfskoordinator Pa die Frauen hin und wieder. Er hatte für die Frauen kaum Bedeutung. Seine Arbeit wird von ihnen nicht sehr geschätzt, vielleicht, weil er zu selten kam und sie von ihm keine Unterstützung erfahren haben. Insofern wird deutlich, dass eine Person der Aufgabe bzw. Rolle, welche sie übernimmt, gewachsen sein muss. Wer Aufgaben übernimmt, denen er nicht gewachsen ist und die ihn

⁴² Er nimmt an den gemeinsamen Gottesdiensten teil u.a.m. Da er nicht für die Gruppe von Palliagaram zuständig war, beschäftigte ich mich mit seiner Person nicht eingehender.

überfordern, dessen Zeugnis ist weniger bis gar nicht überzeugend. Pa untersteht den Gebietskoordinatoren. Insofern könnte man meinen, dass er bei den Frauen eine ähnliche Anerkennung genießt wie die eines CRDS-Mitarbeiters. In seinem Auftreten vor der Gruppe war jedoch tatsächlich eine geringere Kompetenz wahrzunehmen. Ob und welchen Einfluss Pa nahm, bleibt offen. Die Feldforschung kann einen solchen zumindest nicht belegen.⁴³ Nach der Versetzung von M war der Gebietskoordinator D für Palliagaram zuständig. Von ihm erhofften sich die Frauen die nötige Unterstützung. Auf seine Worte hörten sie. Die Gruppenteilnehmerin L z.B. erwähnte ihn nach seinem ersten Besuch bei der Frauengruppe wohlwollend. Dies belegt, dass die Autorität nicht an das Geschlecht gebunden ist. Vielmehr zeigte sich, dass die Vermittlung eng an die Autorität gekoppelt ist. Die anfänglich im Dorf Palliagaram tätige Gebietskoordinatorin M wird von der Institution CRDS mit ihrer Begleitungsaufgabe betraut. In diesem Sinne wird sie für ihre Aufgabe ausgesandt, jedoch nicht speziell für eine Missionstätigkeit. Allerdings hat ihre Aufgabe missionarischen Charakter.⁴⁴ M ist als Sozialarbeiterin eingestellt. Es ist nicht ihr Beruf, das Evangelium zu verkünden. Deswegen ist sie keine Missionarin. M selbst ist überzeugte Christin. Sie arbeitet bewusst als Christin⁴⁵ und vermittelt dadurch ihr Christ-sein. Ihr Handeln ist am Evangelium ausgerichtet. M arbeitet aber nicht bewusst missionarisch, d.h. mit dem Anspruch, ihren Glauben vermitteln zu wollen. Darin liegt der entscheidende Unterschied.

M sprach zunächst Christinnen an, also Personen, die ihr vertraut waren. Damit versammelte sie einen Kreis von Frauen um sich und schuf einen Ausgangspunkt für die weitere Gruppenbildung. Weil M zunächst einige christliche Frauen für die Gruppe gewinnen konnte, kann man diesen Kreis auch Multiplikatorenkreis nennen. Dies belegt die Frage von R an eine Multiplikatorin, ob sie der Frauengruppe beitreten kann.⁴⁶ Es wird deutlich, dass R als Hindu die Frauengruppe zunächst als christliche Gruppe identifiziert hat. Die Gruppe zieht sie an. Die Frauengruppe markiert den Einfluss der christlichen Institution CRDS.

Die von M geworbenen Frauen sind in zweierlei Hinsicht glaubwürdige Multiplikatorinnen. Erstens gewinnen sie weitere Dorffrauen für die Gruppe, die M nicht

⁴³ Trotz der Nähe von Kompetenz zur Aufgabe und Rolle des Mitarbeiters lässt sich nicht das Gegenteil behaupten, dass Pa keinerlei Zeugnis ablegte. Wie die Bibel sagt, weht der Geist, wo er will. Vgl. Joh 3, 8.

⁴⁴ Dies wird in Kapitel 5.4.4 "Was ist missionarische Tätigkeit?" erläutert.

⁴⁵ In ihrer beruflichen Vergangenheit arbeitete sie ebenfalls bei christlichen Organisationen.

⁴⁶ Kapitel 4.1 "Gründung".

erreichen würde. So wird der Kreis um die hinduistischen Frauen erweitert. Zweitens geben die christlichen Frauen selbst Zeugnis von ihrem Glauben. Sie nehmen weiterhin die Impulse von M auf und leben sie auf ihre Art. Als Christinnen aus dem dörflichen Kontext geben sie nochmals adäquater und verständlicher Zeugnis, als dies Fremden möglich ist.

Die Funktion der Frauen als Multiplikatorinnen für die christlichen Inhalte wird offenkundig, als im weiteren Verlauf die christlichen Frauen sechs Gruppenbildungen initiieren. Die Teilnehmerinnen der Ursprungsgruppe sind nicht nur Vorbilder, sie engagieren sich auch bei den nachfolgenden Gruppengründungen, indem sie für die neuen Gruppen die Ansprechpartnerinnen sind. Wenn sich die späteren Frauengruppen an eine außenstehende Person, nämlich ein Mitglied der ersten Frauengruppe, wenden, so setzt sich der von M gegebene Impuls in der christlichen Ansprechpartnerin fort.

Die Ausführungen ermöglichen eine Definition, wer missionarisch tätig ist, nämlich alle Christen, sofern sie von der wesentlichen Botschaft ihres Glaubens lebenspraktisch Zeugnis geben. Die Bezeichnung 'Missionar' ist davon abzugrenzen. Denn als Missionar ist der/diejenige zu bezeichnen, der/die sich das Zeugnis-geben bewusst zum Beruf gemacht hat. Er/sie ist meist von der Diözese oder einer Institution ausgesandt. M hingegen ist zwar zu den Frauen gesandt, allerdings in der Funktion der Sozialarbeiterin. Ihr missionarisches Handeln ist weder ihr beabsichtigtes Ziel, noch ihre eigentliche Aufgabe. Ein Unterschied von Beruf und Handeln kristallisiert sich heraus. Der/die MissionarIn stellt sein/ihr Gesandt-sein und die Botschaft in den Mittelpunkt seines/ihrer Handelns. Andere ChristInnen stellen ihre Arbeit in den Mittelpunkt und geben Zeugnis ihres Christ-seins durch ihre Kommunikation. Das Handeln von MissionarInnen und anderen ChristInnen muss nicht unterschiedlich sein, allein die Ausgangssituation und die Reflexion ihres Handelns sind verschieden.⁴⁷

Wie Rahner verdeutlicht, ist der Träger von Mission der einzelne Christ, ohne dass er dabei eine unmittelbare Beziehung zum Missionswerk der Kirche haben muss. Deswegen gilt es, klar zu unterscheiden zwischen der Person des Missionars und dem Handeln durch Christinnen. Nur ein Mensch, der bewusst den Beruf des Missionars ergreift, soll als solcher bezeichnet werden. Christsein wirkt per se eine missionarische: wer sich diesem Auftrag bewusst widmet, handelt als Missionar.

⁴⁷ Vgl. Dolzer, Dütting et al. 1998.

Im Unterschied zu Collet, der Mission als "die bewusste Aussendung von Christen"⁴⁸ definiert, lässt sich feststellen, dass es eine Differenz gibt zwischen bewusstem und nicht-bewusstem missionarischem Handeln. Das Handeln von Christinnen in eine hinduistische Umwelt, wie durch M und die christlichen Dorffrauen, geschehen nicht bewusst in der Form von Mission.

5.4.2 Bei welcher Zielgruppe spricht man von Mission?

Oben wurde festgestellt, dass die Sozialarbeit von M eine missionarische Dimension beinhaltet. Nun stellt sich die Frage, wer die Zielgruppe des missionarischen Handelns ist. Alle Menschen, mit denen Christen in Kommunikation treten? Das hieße also Nicht-Christen sowie Christen? Daran schließt sich die Frage an: Ist also doch jegliche Sozialarbeit missionarisches Handeln und jegliches Tun der Kirche, jegliche Kommunikation von Christen 'Mission'? Der früher dargelegte formale Unterschied zwischen innerer und äußerer Mission⁴⁹ soll anhand dieser Fragestellung in der empirischen Untersuchung näher beleuchtet werden. Damit einher gehend beantwortet dies die Frage nach der Verortung von Mission.

In dem Projekt war vordergründig kein Unterschied festzustellen, ob ein Christ mit einem Christen oder Nicht-Christen kommuniziert. In der Frauengruppe sind alle Mitglieder gleich. Die Feldforschung zeigte auf, dass in der von M gebildeten religiös gemischten Frauengruppe in Palliagaram scheinbar kein Unterschied festzustellen ist.⁵⁰ Die Frauen verhalten sich zueinander nicht anders aufgrund ihrer Religionsverschiedenheit. Auch die Arbeit von M und den übrigen Gebietskoordinatoren mit den Frauen differiert nicht. Von daher ließe sich bei der Zielgruppe kein Unterschied zwischen äußerer und innerer Mission verankern. Dennoch sprechen Gründe dafür.

Schon in dem Zustandekommen der Gruppe lässt sich eine Begründung für den formalen Unterschied finden. M wandte sich zuerst an die christlichen Frauen im Dorf Palliagaram, weil diese ihr vertrauter waren. Der christliche Glaube baute ihr eine Brücke, um mit den christlichen Dorffrauen in Kontakt zu treten. Ihr fiel also die Kommunikation mit Christinnen leichter als mit Nicht-Christinnen. Erst dieser Kontakt ermöglichte M auch

⁴⁸ Collet 1984.

⁴⁹ Vgl. Kapitel 5.1.2 "Missionsländer?" und besonders Kapitel 5.2.4 "Evangelisierung und christliche Sendung".

⁵⁰ Religionszugehörigkeit spielte im Dorf unter den Dalits keine entscheidende Rolle, denn eine Frau folgte bei der Eheschließung grundsätzlich der Religion ihres Mannes, sie konvertiert also entweder zum Hinduismus oder zum Christentum.

einen Zugang zu den hinduistischen Kreisen, d.h. sie konnte ihren Aktionsradius vergrößern.

Ein weiteres Indiz spricht für die Unterscheidung. Bestimmte christliche Formen, die in einer rein christlichen Gruppe zu finden sind, entfallen bei den Zusammenkünften der Frauen, z.B. ein Gebet zu Beginn und Ende der Gruppensitzung, oder eine gemeinsame Messfeier. Es liegt also offensichtlich ein Unterschied im Verhalten und im Umgang miteinander vor, ob man mit Christen alleine oder mit religionsgemischten bzw. andersgläubigen Gruppen kommuniziert.

Ein weiterer Unterschied von missionarischem Handeln in Bezug auf die Zielgruppe liegt darin, dass die christlichen Frauen die Sozialarbeit, die M anbietet, leichter annehmen als Nicht-Christinnen. Die Impulse von M sind für die christlichen Frauen etwas Vertrautes. Durch das Zeugnis-geben von M kann sich für die Christinnen der Gruppe die christliche Botschaft vertiefen. Die Christinnen von Palliagaram sind keine 'Taufscheinchristen'. Ihre Zugehörigkeit zur christlichen Kirche prägt ihr Leben, z.B. in Form von Wallfahrten oder religiösen Festen. In ihrem Christ-sein sind sie ernst zu nehmen. Die hinduistischen Kommunikationspartnerinnen hingegen erfahren die Arbeit von M in gewisser Hinsicht als etwas Neues. Dies zeigte sich z.B. in ihrer Kommunikation mit M oder dem Priester, oder auch darin, dass die hinduistischen Frauen keine bestimmten Gruppenfunktionen übernahmen.

Die kirchliche bzw. von Christen ausgeübte Sozialarbeit ist also einerseits an Christen und andererseits an Nicht-Christen gerichtet. Ein Unterschied tritt auf durch die unterschiedlichen Zielgruppenvoraussetzungen und den Kontext. Deswegen lässt sich das missionarische Handeln von M differenzieren in ein Zeugnis-geben nach innen und ein Zeugnis-geben nach außen, welche hier als eine innere Mission und eine äußere Mission bezeichnet werden. M wirkt sowohl christlich binnenorientiert als auch nach außen gewandt in ihrer Arbeit als Gebietskoordinatorin. Die Kommunikationsvoraussetzungen sind verschieden. Der rein formale Unterschied hat auch Konsequenzen für die Form von Kommunikation. In Bezug auf die Nicht-Christen kann man von äußerer Mission und Zeugnis-geben nach außen sprechen. Christinnen hingegen erfahren die Sozialarbeit neben anderen (der Primärerfahrung von materieller und personeller Unterstützung) auch als innere Mission, als ein Zeugnis nach innen, als Glaubensvertiefung.

Der Missionsbereich ist nicht religionsgebunden definiert, wohl aber die äußere Mission. Denn für die Hindus ist Christus keine reale und soziale Gegebenheit, nach der sie ihr Leben ausrichten.

Mit der Frage nach der Zielgruppe klärt sich auch die Frage nach der Verortung von Mission. Es lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die christliche Sendung bzw. Mission nicht nur unter Nicht-Christen stattfindet, sondern ebenfalls in religionsgemischten Gruppen sowie nach der Definition der Verfasserin auch unter Christen und als innere Mission. Das heißt wiederum, dass die Tätigkeit von M zugleich nach innen und außen missionarisch wirkt. Die religionssoziologischen Orte sind sehr vielfältig zu sehen.

5.4.3 Wie ist Mission abzugrenzen?

Die Frage nach der Abgrenzung von Mission bedingt einen Anfang und ein Ende einer missionarischen Situation, wie es Rahner darlegte, bzw. den Fall, dass eine Situation/Tätigkeit nicht mehr als missionarisch bezeichnet werden kann. Mit dem Befund, dass christlichem Handeln eine missionarische Dimension innewohnt, hat diese Frage ihre entscheidende Bedeutung für den Missionsbegriff verloren. Die vor der Feldforschung erarbeitete These konnte sich nicht vollständig angesichts der empirischen Untersuchung behaupten. Jedoch eröffnet sie den Blick dafür, zwischen zwei Missionssituationen zu unterscheiden, nämlich der inneren und der äußeren Mission, was im Folgenden näher erläutert wird.

In der Feldforschung betrifft die innere Mission die Kommunikation zwischen Christen, d.h. den Frauen untereinander und mit der Gebietskoordinatorin M. Als Christinnen schließen sie sich der Frauengruppe an und nehmen diese zunächst als christliche Gruppierung wahr. In diesem Falle ist neben anderem auch von innerer Mission und Glaubenserneuerung oder in Anlehnung an die Enzyklika *Redemptoris Missio* von Evangelisierung zu sprechen, was ebenfalls in der Enzyklika von einer äußeren Mission unterschieden wird.

Rahner unterscheidet nicht zwischen innerer und äußerer Mission. Mission beginnt für ihn dort, wo Menschen nicht in erheblichem Maße vom Christentum geprägt sind. Dies ist im Feldforschungsprojekt nicht die Situation der christlichen Frauen, da ihre Zugehörigkeit zum Christentum ihren Alltag maßgeblich bestimmt. Wie sehr die Frauen vom Christentum geprägt sind, lässt sich anhand von äußeren Indikatoren herausarbeiten, sagt aber noch nichts über deren Glauben aus. Rahners Unterscheidung ist aus einem europäischen Umfeld heraus zu verstehen, wo man auf paganisierte und passive Christen trifft. Insofern ist Collets frühere Definition von Mission allein "unter noch nicht mit dem

Christentum in Berührung gekommenen Völkern und Menschen"⁵¹ für die äußere Mission zutreffender. Demnach beginnt äußere Mission bei den Nicht-Christen, d.h. solchen, die sich nicht mit dem Christentum identifizieren.⁵² Für das untersuchte Projekt trifft diese Definition zu.

In gleicher Weise wie äußere Mission bei der Kommunikation eines Christen mit einem Nicht-Christen beginnt, endet sie bei der freien Entscheidung des Nicht-Christen, Christ zu werden. Dies schließt weitere Mission - allerdings als innere - oder Glaubensvertiefung - nicht aus. Wann man von äußerer Mission sprechen kann, hängt von der persönlichen Identifikation des einzelnen mit den Inhalten des christlichen Glaubens ab. Diese Identifikation muss nach außen nicht unbedingt manifest werden. Hingegen sieht Rahner das Ende von (äußerer) Mission in der Gründung einer Teilkirche. Abgesehen davon, dass er von einem zu missionierenden Volk⁵³ spricht, das de facto nicht mehr anzutreffen ist, definiert er den Missionsbegriff institutionell. Aufgrund der Vergangenheit steht die indische Gesellschaft ohnehin einer institutionellen Ausbreitung sehr kritisch gegenüber. Die indische Bevölkerung missionieren zu wollen, ist ein Reizthema und ruft vehementen Widerstand hervor. Eine institutionelle Auffassung von Mission ist vielmehr durch den Communio-Gedanken, der die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen begreift, zu ersetzen.⁵⁴ Am Beispiel der Arbeit der Sozialarbeiterin M mit den Frauen wird dies deutlich. Die Gemeinschaft in der Frauengruppe ist für die christlichen und hinduistischen Frauen die erste Motivation, der Gruppe beizutreten. In dieser Gemeinschaft sind die Frauen offen für das u.a. missionarische Handeln der Gebietskoordinatorin M. In diesem Rahmen können christliche Werte wie Respektieren der Mitmenschen, Selbstwertgefühl und Würde, vermittelt und angenommen werden.⁵⁵

⁵¹ Collet 1984, 24. Vgl. auch Fußnote 73.

⁵² Man muss im indischen Kontext problematisieren, dass sich Mitglieder der niederen Kaste ungern taufen lassen oder offiziell zum Christentum bekennen, weil sie dann vom Staat keine Vergünstigungen mehr erhalten. Die Religion bzw. Kastenzugehörigkeit wird auf dem Ausweis festgehalten. Christen gehören nicht zu der Klasse, die vom Staat Subventionen z.B. in Form von Reservierungen erhalten (ausgenommen im Bundesstaat Kerala). Für den Staat ist nicht das Einkommen ausschlaggebend.

⁵³ Hier wäre statt von Volk eher von Kultur zu sprechen. In Indien leben einzelne Stämme, jedoch prägt der Hinduismus die indische Bevölkerung und prägt eine kulturelle Einheit.

⁵⁴ Vgl. Wiedenhofer 1992, 181f.

⁵⁵ Da es eine religionsgemischte Gruppe ist, findet zugleich innere und äußere Mission statt, worauf oben schon häufiger verwiesen wurde.

Da Christen immer zur Sendung und Verkündigung beauftragt sind, denn dies bestimmt ihr Christ-sein (vgl. AG 1), kann es kein Ende von Mission geben. Allein ein Ende der äußeren Mission und ein Beginn der inneren Mission ist festzustellen, nämlich dann, wenn sich der/ die einzelne mit dem Inhalt des christlichen Glaubens, der frohen Botschaft identifiziert, wie es in Teil A dargelegt wurde: wenn der einzelne Beziehung so lebt, dass sie die Liebe im Miteinander fördert, dass sie den anderen in seiner Würde belässt und der Einheit der Menschen und mit Gott Raum gibt. Mission in dem dargelegten Sinne hat, wie es die Feldforschung zeigte, deswegen einen prozesshaften Charakter. Die Annahme des wesentlichen Inhaltes der christlichen Botschaft, nämlich der bedingungslosen Liebe Gottes für jeden einzelnen Menschen, kann in Teilschritten erfolgen und ein anhaltender Prozess bleiben - ohne die Notwendigkeit eines Abschlusses. Mission als Prozess ist also ein dauerhaft bestehendes Angebot, welches die unbedingte Freiheit des einzelnen respektiert. Zu dem missionarischen Prozess gehören wesentlich die Freiheit und das Unvorhersehbare sowie das schöpferisch Neue. Menschen, die im Sinne der christlichen Sendung handeln, wollen den Menschen in seiner freien Entscheidung ernst nehmen und einen Prozess anstoßen, dessen Verlauf weder vorhersehbar noch vorherplanbar ist. Es ist offen, in welcher Weise der einzelne die von Christen bewirkten Impulse aufgreift und annimmt bzw. auch ablehnt. "Mission ist ein schöpferischer Vorgang (und nur wo sich Mission so begreift, hat sie die Freiheit des Evangeliums gewahrt, die an ihrem Ursprung steht)."⁵⁶ Nur so ist der Mensch in seiner Würde als Mensch respektiert. Missionarisches Handeln, bewusst oder unbewusst, versucht einen Selbstfindungsprozeß und eine Reflexion anzustoßen, ohne dabei eine abschließende Entscheidung für oder gegen das Christentum zu fordern. Nur so kann die Freiheit und Würde des einzelnen bewahrt bleiben. Der einzelne kann sich vom Wesen des christlichen Glaubens ergreifen und durchdringen lassen. Missionarisches Handeln zielt nicht darauf, den Menschen zum Eintritt in die christliche Glaubensgemeinschaft zu bewegen! Missionarisches Handeln sucht also nicht den Erfolg in der Konversion, sondern den Menschen und sein Heil. Inhalt des missionarischen Handelns bleibt die Liebe, welche die Einheit mit Gott und den Menschen ermöglicht, so dass Beziehungen möglich werden, die niemanden erniedrigen. Diese befreiende Botschaft kann immer nur in der freien Entscheidung des Einzelnen angenommen werden, kann sich immer weiter vertiefen und stärker werden.

⁵⁶ Kasper 1971, 19.

In dieser Darlegung findet sich eine Neuerung. Äußere Mission wird weder bestimmt aufgrund lokaler bzw. geographischer Gegebenheiten, noch aufgrund von soziologischen Orten. Mission wird von der unterschiedlichen Religionszugehörigkeit der Adressaten her bestimmt und in innere und äußere Mission unterschieden.⁵⁷ Der religiöse Standpunkt des angezielten Gesprächspartners ist ausschlaggebend. Dies begründet, warum innere und äußere Mission zugleich in gemischten Gruppen stattfinden kann.

5.4.4 Was ist missionarische Tätigkeit?

Für die missionarische Verkündigung soll die Definition von Rolf Zerfaß vorangestellt werden: "...einer am Evangelium orientierten Verkündigung (Evangelisation) muss es zuerst um die Herrschaft Gottes gehen, nicht um die Vermittlung des Katechismus; ... ihr Horizont ist die Welt Gottes und nicht die Kirchengemeinde."⁵⁸

Für den praktisch-theologischen Sendungsbegriff sollen eine allgemeine Definition für die Missionstätigkeit (nach AG: die Missionen), die durch die vorhergehenden Abschnitte z.T. schon dargelegt wurde, sowie einige allgemeine Überlegungen vorangestellt werden. Daran anschließend werden die Ergebnisse der Feldforschung erörtert.

5.4.4.1 Versuch einer Definition für den indischen Kontext

Unter einer missionarischen Tätigkeit (äußere und/oder innere Mission) ist jedwedes bewusste oder unbewusste verbale und non-verbale Kommunizieren eines/r ChristIn zu verstehen, in dem ein/e ChristIn sein/ihr Christ-sein in diesem inhaltlich bestimmten Sinne bezeugt. Dieses Zeugnis vom christlichen Glauben hat die Option, auf die Umwelt zu wirken und sie zu durchdringen (vgl. das neutestamentliche Bild vom Sauerteig in Mt 13, 33). Indem es die Freiheit und Würde jedes einzelnen Menschen achtet, ist missionarisches Handeln absichtslos im Blick auf den Kircheneintritt, die Taufe, aber nicht in jeder Hinsicht absichtslos, insofern es die *Communio* und die Liebe der Menschen zueinander fördern will.

5.4.4.2 Missionarisches Handeln im Entwicklungsprojekt

Rahner verlangt, dass der Gesamtepiskopat den Missionsauftrag wahrnimmt. Auffällig ist für die Diözese Madras-Mylapore, dass sie verschiedene Kommissionen, aber keine

⁵⁷ Vor dem Zweiten Vatikanum war Mission überwiegend geographisch bestimmt. Die neuen Kontinente, die noch nicht christianisiert waren, galten als Missionsländer. Mit dem Zweiten Vatikanum kam eine eher soziologische Sichtweise auf. Aber auch an soziologischen Orten, wie z.B. Jugendgruppen oder einer Gruppe von Bänkern, trifft man auf eine religiös durchmischte Gruppe. Darauf verwies schon Collet, indem er sagte, dass es kaum mehr Orte gibt, die nicht schon mit dem Christentum in Berührung gekommen sind.

⁵⁸ Zerfaß 1987, 682.

Kommission für Mission eingerichtet hat.⁵⁹ Hingegen gibt es eine Pastoralkommission und ebenso eine Kommission für den sozialen Bereich. Einen eigenen Missionsauftrag nimmt die Diözese demnach nicht offen, sondern in anderen Kommissionen integriert wahr, wie z.B. der Kommission der Social Service Societies, zu denen auch das untersuchte Projekt CRDS gehört. Die Feldforschung hat offengelegt, dass die Sozialarbeit eine missionarische Dimension beinhaltet. Damit ist der Missionsauftrag der Diözese aber keineswegs abgedeckt, sondern wird nur in verdeckter Weise realisiert. Die vorliegende Arbeit, die ein Entwicklungshilfeprojekt untersucht, beleuchtet diesen Teilaspekt des Missionsauftrages. Zunächst stellt sich die Frage nach der Form der missionarischen Tätigkeit.⁶⁰ Sie erfolgt im Projekt nicht über die Wortverkündigung (Predigt u.a.m.), sondern über das Handeln und Leben der Christen nach dem Evangelium. M's Handeln beruht auf ihrem christlichen Zeugnis durch Präsenz⁶¹ und zwei herausstechenden Handlungsweisen als christliche Sozialarbeiterin. Zum einen trägt sie dem Communio-Gedanken Rechnung, zum anderen gibt sie den Frauen Impulse und vermittelt ihnen Informationen, wodurch sich der Alltag der Frauen und ihre Stellung in ihrer Umwelt verbessern. Darauf soll im Folgenden eingegangen werden.

Die Gebietskoordinatorin M lebt in der Nähe des Dorfes und gehört zur Gemeinde. Schon durch ihr Leben legt sie Zeugnis von ihrem Christ-sein ab. Dies wird u.a. dadurch deutlich, dass M und ihr Mann sich, obwohl beide einer höheren Kaste angehören, für die Sozialarbeit unter den Ärmsten entschieden haben. Beide sind aktive Gemeindemitglieder. Sie geben durch ihre Präsenz in der hinduistischen Lebenswelt Zeugnis von ihrem Glauben.

Der Gebietskoordinatorin M gelingt es, eine Kommunikation zu den Frauen von Palliagaram herzustellen. M wählte für ihre Sozialarbeit einen eigenen, sehr prägnanten Weg. Zunächst sucht sie die Frauen persönlich auf und versucht, sie für die Gruppe zu gewinnen. Für die Frauen ist M die erste Vertreterin sowie Kontaktperson von CRDS.

⁵⁹ Es gilt zu bedenken, dass sich eine indische Diözese aufgrund der gegenwärtigen Aggression gegen die christliche Kirche gerade wegen ihres missionarischen Charakters eine eigene Kommission für Mission nicht erlauben kann.

⁶⁰ Eine missionarische Tätigkeit kann verschiedene Formen annehmen. Sie kann u.a. diakonisch, sozial-politisch, erzieherisch oder auch nur durch die Präsenz den christlichen Glauben bezeugen. Der Vielfalt missionarischer Handlungsweisen sind keine Grenzen gesetzt. Vgl. Kapitel 2.2.3.1 "Die Dalits und ihre hierarchische Struktur im Dorf".

⁶¹ Der Name 'Jesus' (Jeschua) bedeutet Heil (vgl. Mt 1,21) und ist eine Abkürzung von Jehoschua, das übersetzt heißt Jahwe ist Heil. Vgl. Gnilka 1995, 1261. Jahwe übersetzt heißt: ich bin der ich bin. Der Name Jesus steht also für: "Ich-bin-der-ich-bin ist Heil" oder "Da-sein ist Heil". In dem Wort Heil ist helfen verborgen. Insofern bedeutet Jesus "Da-sein hilft", womit die präsentische Zeugniskraft deutlich zum Ausdruck kommt.

Weil M in der christlichen Gemeinde Palliagaram bekannt ist, hat sie damit Erfolg.⁶² Die Frauen vertrauen ihr und es kommt deswegen zu einer Gruppengründung. Missionarisches Handeln beruht in diesem Fall auf dem persönlichen Kontakt und dem Bekannt-sein, das eine Vertrauenswürdigkeit impliziert.

Wie in dem Kapitel 4.1 "Gründung" dargelegt wurde, bedient sich M aller ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, um möglichst viele Frauen zu erreichen. Hierbei informiert sie die Frauen über ihren christlichen Arbeitgeber und macht ihr Handeln als Christin transparent. Die Frauen nahmen von sich aus die von M vorgegebenen lokalen Rahmenbedingungen an. Die christliche Prägung von M's Handeln zeigt sich durch die Unterstützung durch den Ortspfarrer, die Nutzung von kirchlichen Lokalitäten, den Zeitpunkt der Treffen im Anschluss an den sonntäglichen Gottesdienst usw. Die Nähe zur Dorfkirche ermöglicht, dass auch das liturgische Leben wahrgenommen werden kann. Die personellen, örtlichen und zeitlichen Vorgaben machen deutlich, wie sehr M den kirchlich-christlichen Rahmen für ihre Arbeit nutzt. Dieser Rahmen bleibt nicht ohne Einfluss auf die Frauen.

Die missionarische Handlungsweise von M zeigt sich ausdrücklich in ihrer Arbeit mit den Frauen. Verkündigung ihrerseits geschieht weniger durch Worte, als vielmehr durch ihr Handeln als Christin. Für die hinduistischen Frauen im Dorf wurde M zu einem beachteten Vorbild und die von ihr gegründete Frauengruppe regte zur Nachahmung an. Sie schuf nachhaltig Strukturen wie z.B. die Gemeinschaft der Frauengruppe oder ein neues für Frauen befreiendes Rollenverständnis, die Nicht-Mitgliedern imponierten und zum Nachdenken anregten.

Nicht-Mitglieder können sich an ihre Nachbarinnen, die ihnen vertrauter sind als die Gebietskoordinatorin M, wenden, nachfragen und an deren Handeln orientieren. Die christlichen Gruppenmitglieder agieren für die späteren Gruppengründungen als Multiplikatoren und geben ihren Nachbarn auf verständliche Weise Zeugnis von dem, was sie selbst neu erfahren haben. Insofern wirkt die Arbeit von M durch die christlichen Gruppenmitglieder in einem missionarischen Sinne weiter. Äußere christliche Strukturen entfallen, aber die Idee der Gemeinschaft und gegenseitigen Unterstützung lebt im Dorfalltag fort.

Die Arbeit von M eröffnete den Frauen neue Räume. Sie kamen miteinander intensiver ins Gespräch als in ihrem gewöhnlichen Dorfalltag. Die Auswirkung des Miteinander-Reden-

⁶² Eine Verbreitung von Informationen hängt im indischen Kontext im großen Maße von dem Bekanntheitsgrad ab.

Könnens fördert bei den Frauen eine Selbstsicherheit und nimmt sie in ihrer Würde als Menschen ernst. Zudem wird den hinduistischen Frauen das Christentum nicht nur durch den vorgegebenen Rahmen, sondern auch aufgrund der Gespräche mit ihren Nachbarn und der Erfahrung unmittelbarer Nähe zu ihnen vertrauter. R ist ein gutes Beispiel hierfür, wenn sie heute über die Vorteile des Christentums gegenüber ihrem eigenen Glauben spricht. Sie ist im Austausch mit den christlichen Teilnehmerinnen zur Sympathisantin geworden.⁶³

M warb die Frauen mit dem Angebot Sparen und gegenseitig Kredit-Geben. Damit traf sie den Lebensnerv der Frauen, die ständig um Geld kämpfen müssen. Weil die Frauen von der Kreditmöglichkeit beeindruckt sind, treten sie der Frauengruppe bei und machen eine Gemeinschaftserfahrung. Die finanzielle Förderung mobilisiert auch die Marginalisierten im Dorf, der Gruppe beizutreten. Innerhalb der Gruppe vermittelte M den Frauen die Bedeutung der Gleichwertigkeit aller Teilnehmerinnen.⁶⁴ Jede konnte Kredit aufnehmen und jede erhielt vom staatlichen Kredit ihren Anteil.

Da sich die Frauen gegenseitig Geld in Form von Kleinkrediten leihen, bauen sie auf ein Vertrauen zueinander, und das stärkt den Zusammenhalt in der Gemeinschaft. Damit einher geht eine Solidarität füreinander, die erlaubt, dass Rückzahlungen und Kreditvergabe nach der je individuellen Situation gehandhabt werden. Es zählt also nicht allein das Geld, sondern die Person steht im Vordergrund.

Geld ist der wundeste Punkt der Gruppe. Als der Wechsel der Gebietskoordinatorin erfolgte, führten ausbleibende Rückzahlungen zu einer Verwirrung. Unter anderem mussten staatliche Kredite getilgt und Zinsen berechnet werden. Dies erforderte Solidarität und kaufmännisches Können. Beides war nicht so weit gefestigt, dass die Gruppe die schwierige Situation allein meistern konnte. Sie brauchte fremde Hilfe. So wie Geld die Frauen anfänglich zusammengeführt hatte, wirkte es nun dissoziierend. Die Frauen waren für die Veränderung in der Gruppe sensibel genug, um sich selbst Hilfe zu holen. Von Seiten CRDS' baute man auf eine gefestigtere Selbständigkeit der Gruppe. Durch diesen Konflikt erlebten manche Frauen eine Enttäuschung innerhalb der Gruppe, welcher sie dann den Rücken zuwandten. Die zuvor vermittelten Werte hielten im Konflikt nicht mehr stand und die Frauen machten nun auch eine gegenteilige, nämlich negative Erfahrung.

⁶³ Die Gesellschaft verhindert, dass sie sich eingehender mit einer Glaubenszugehörigkeit auseinandersetzt.

⁶⁴ Die Feldforschung stellte fest, dass auch unter den Dalits, den Kastenlosen, sich das Kastensystem fortsetzt, nach dem gleichen Muster wie in der übrigen Gesellschaft Indiens. Im Dorf lassen sich vier große Kasten finden, die verschiedene Aufgaben übernehmen und in einer hierarchischen Ordnung zueinander stehen.

Die Frauen lernten in der Gruppe alltägliche Dinge, z.B. den Umgang mit Geld oder den Gang zu Behörden und Ämtern. Dies stärkt sie besonders, da sie auch von ihrem Umfeld größere Achtung erhalten, was sich z.B. in ihrer Bankwürdigkeit widerspiegelt. Der Input von M verbessert für die Frauen nicht nur ihren Lebensalltag, sondern gibt ihnen allmählich ein neues Selbstwertgefühl. Weitere Impulse festigen diese Veränderung:

1. Das Zuverdienstprojekt soll zu einer finanziellen Unabhängigkeit und damit einer Selbständigkeit führen - Unabhängigkeit zum einen von der saisonalen Arbeit und zum anderen von den schlechten Arbeitsbedingungen.⁶⁵
2. Besonders deutlich wird das neu gewonnene Selbstwertgefühl, als die Frauen an einer Ausstellung ihrer Produkte teilnehmen sollen. Mit großem Engagement setzen sie sich für den Ausstellungsstand ein, obwohl sie die Produktion längst eingestellt haben. Sie meistern die Herausforderung dieser Ausstellung. Durch den mit der Ausstellung verbundenem staatlichen Kredit setzen die Frauen ihre eigene Idee für ein Zuverdienstprojekt um, indem sie das Geld für den Kauf von Ziegen verwenden.
3. Ihre Aktion gegen den Alkoholverkauf ist durch CRDS vorbereitet und von der Gebietskoordinatorin M begleitet. Die Frauen wurden über ihre Rechte informiert. Dies führte zu einer Aufbruchsstimmung unter den Frauen. Die Frauen setzen sich im Dorf gegen den Verkauf von Alkohol ein und holen sich die Unterstützung von den zuständigen Ämtern. Sie treten gestärkt aus dem Kampf hervor.
4. Einen weiteren Impuls setzt CRDS mit dem Aufbau einer Vor- und Abendschule in Palliagram. Diese Möglichkeit wird von den Frauen nicht als Schulförderung für ihre Kinder angenommen, sondern als Entlastung für sie selbst. Deswegen haben sie auch kein Interesse, die Einrichtungen selbst weiter zu finanzieren. Schulbildung gewinnt allgemein an Bedeutung, auch bei den Dalits in ruralen Gebieten. Diese Entwicklung fördert CRDS, was die Frauen nur bedingt wahrnehmen.⁶⁶

⁶⁵ Die fehlende Identifikation mit diesem Projekt liegt daran, dass es nicht ihre Situation trifft: Die Herstellung von Taschen, Seifen etc. ist etwas völlig Neues und ungewohnt für die Frauen, die keine Händlerinnen oder Marktfrauen sind. Deswegen wird das Zuverdienstprojekt bei der erstbesten Unpässlichkeit eingestellt. Selbständigkeit ist für die Frauen zu diesem Zeitpunkt noch kein Thema. Mit der Information über die Ausstellung und der Möglichkeit eines Kredites ist der Lebensnerv der Gruppe wieder angesprochen. So kommt es, dass sich die Frauen letzten Endes doch kurzzeitig mit dem Zuverdienstprojekt identifizieren können (siehe Punkt 2).

⁶⁶ Neben der Vor- und Abendschule bietet CRDS einen Sommerkurs für die höheren Schulklassen an. Schulaussteigerinnen erhalten eine besondere Ausbildung, um selbständig sein zu können oder eine Klasse zu wiederholen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Frauen die Erfahrung der Gemeinschaft, der Solidarität und ihrer Macht als Gruppe machen. Diesen Erfahrungsraum gestaltet M durch ihre Impulse, Informationen und Begleitung. Sie vermittelt den Frauen ein christliches Menschenbild, das sie als Personen ernst nimmt und das sie in ihrer Situation, ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Stellung und ihres materiellen Vermögens, annimmt. Diese Erfahrung bestätigt sich für die Frauen dann durch ihren Erfolg.

Indem CRDS die Frauen als Zielgruppe deklariert, wendet sich die Organisation an die schwächste Gruppe der indischen Bevölkerung. CRDS nutzt die Kraft der Schwachen, die nichts zu verlieren haben, holt sie aus der Unterdrückung heraus und unterstützt sie auf dem Weg zur Personwerdung⁶⁷. In den Schwachen steckt eine ungeheure Kraft, die sie emporkommen lässt. Dies ist eine sehr biblische und jesuanische Vorgehensweise. Denn die "Kranken brauchen den Arzt" (Mk 2,17) und die Heilsgeschichte der Bibel hat ihren Anfang häufig bei den Schwachen.

5.4.4.3 Resümee zur missionarischen Tätigkeit

Die Anregungen, die von CRDS ausgingen, sind gesellschaftlich-sozialer, ökonomischer und persönlichkeits-fördernder Art. Ein religiöser Bezug ist allein durch die verantwortlichen Personen und den Rahmen gegeben. Den Teilnehmerinnen ist die christliche Ausrichtung von CRDS sehr bewusst. Christliche Werte, wie z.B. Solidarität, Einheit und Würde wurden in der Frauengruppe vermittelt und vier Jahre lang gelebt, jedoch durchdrangen sie die Gruppe nicht so stark, dass sie die aufkommenden Schwierigkeiten bewältigten. Grund dafür lag in einer inadäquaten Begleitung durch CRDS, weswegen in der Krise sehr viel ältere Muster, wie für den eigenen Profit arbeiten, an Stelle der zuvor gemachten Communio-Erfahrung traten. Zum einen zeigte dies die Schwäche in der Begleitung der Gruppe an, zum anderen weist es darauf hin, dass missionarisches Handeln in sich immer etwas Unvollständiges bleibt. Allein der gegebene Rahmen führte noch nicht dazu, dass die Arbeit mit der Frauengruppe von christlichen Werten durchdrungen wurde. Der Communio-Gedanke, welcher die Frauen anfangs für die Gruppe begeisterte, ging durch die Gewährung staatlicher Kredite z.T. verloren. Im Falle der Frauengruppe wirkten diese schließlich dissoziierend. Aber die Erfahrung der Gemeinschaft und ihres neu gewonnen Selbstbewusstseins kann man den Frauen nicht nehmen.

⁶⁷ Diesen Weg beschreibt CRDS in seiner Zielsetzung: Self-respect, Self-governance und Self-reliance.

Missionarisches Handeln will Beziehungen nach dem Geist der Nächstenliebe und der Fürsorge gestalten. Es strebt danach, Verhältnisse und das Miteinander mit Solidarität und gegenseitiger Akzeptanz zu durchdringen. Insofern kann die Meinung, christliche Entwicklungsarbeit und das in ihr implizierte missionarische Handeln sei intentionslos, nicht aufrechterhalten werden.⁶⁸ Es ist dem/ der einzelnen überlassen, wie er/ sie mit diesen Offerten umgeht. Diese Einstellung vertritt insbesondere der Direktor von CRDS. Die Frauen müssen von sich aus die entscheidenden Schritte gehen. Die Teilnehmerinnen erinnern sich an den Wortlaut, mit dem er die Frauen ausdrücklich auf ihr eigenes Wollen und Handeln verweist. Die Aufgabe von CRDS sieht er in der Begleitung und Unterstützung. In gleicher Weise wie auch Jesus von den Menschen neben der Veränderung ihrer Einstellung - nicht bloß als Wunsch - auch eine grundlegende Entscheidung und ein konkretes, Personen- und Fürsorge-motiviertes Handeln forderte, so verhält sich auch der Direktor gegenüber den Frauen. Weder in der Vermittlung von christlichen Werten noch in der Annahme von Impulsen herrscht Zwang, sondern die Würde und die selbständige Entscheidung der Frauen stehen an erster Stelle. Diese Einstellung prägt auch die Arbeit der Gebietskoordinatoren M und D. M überlässt das Handeln sowohl bei der Ausstellung der Produkte als auch bei dem Vorgehen gegen den Alkoholverkauf den Frauen. Sie informiert und begleitet die Gruppe. D verlangt von den Frauen eine Entscheidung über ihre Zugehörigkeit entweder zu CRDS oder der hinduistischen NRO. Sie haben aber die freie Wahl, von CRDS zu einer anderen Organisation zu wechseln.

Der von Collet vertretenen These, dass missionarisches Handeln die christlichen Inhalte bekannt machen will, d.h. nicht die christlichen Glaubenssätze, stimmt die Autorin im Rückblick auf die Feldforschung zu. Die Frauen lebten und lernten die Bedeutung der *Communio*, der Gemeinschaft, kennen. Nicht durch Worte, sondern durch die Gruppen machten sie diese Erfahrung. Missionarisches Handeln in Form von *Tun* eröffnete einen Erfahrungsraum, der verkündigend wirkte. Mission geschah hier sehr konkret und nicht als Wortverkündigung. Dieses *Tun* wirkte auch im Dorf durch weitere Gründungen.

Ziele der Projektarbeit von CRDS sind, das Selbstwertgefühl zu wecken, die Eigenständigkeit der Frauen zu fördern und sie zu einer Selbstbestimmung zu führen. Diese Ziele verweisen auf ein christliches Menschenbild. Im Vordergrund stehen nicht

⁶⁸ In der mündlichen Diskussion mit dem Grundsatzreferent von Misereor Peter Rottländer vertritt dieser eine Intentionslosigkeit der Arbeit des Hilfswerkes.

materielle Ziele, sondern der Mensch in seinem Umfeld. Die Arbeit der Sozialarbeiterin bewirkte, dass die Frauen ein größeres Selbstwertgefühl entwickeln konnten, und sie machte Anstrengungen, die Gruppe und einzelne Frauen zu einer Eigenständigkeit zu führen. Dies gelang ihr zwar nicht in finanzieller Hinsicht, denn dafür waren die Frauen nicht offen, jedoch in ideeller Hinsicht. Die Frauen erweiterten ihren Bewegungsradius sowohl im Dorf als auch in der Gesellschaft. Dies führte zwangsläufig zu einer immer größeren Selbstbestimmung, die ein subsidiäres Helfen ermöglicht.

5.4.5 Zusammenfassung

Aus den erhobenen und ausgewerteten Daten lässt sich folgendes zusammenfassen.

1.) Wer betreibt Mission? In der Arbeit kommt die Autorin zu dem Schluss: eine missionarische Wirkung geht von allen Christen aus, genauer von jenen Menschen, die sich mit dem christlichen Glauben der Sache nach identifizieren. Die Identifikation ist eine Voraussetzung, um missionarisch tätig sein zu können. Missionarische Wirkung ist also nicht an einen Beruf gebunden. Sie ist an die Person und ihre Zeugnisfähigkeit gebunden.

Verschiedene Faktoren verstärken (oder lähmen) die Zeugnisfähigkeit. Der missionarischen Tätigkeit geht es um die wesentlichen Inhalte. Dies sind zum einen persönliche Vorbilder, aber auch ein christliches Umfeld, Strukturen und Personen. Christen handeln auch unbewusst missionarisch, denn sie geben Zeugnis von ihrem persönlichen Glauben, wie dies bei der Gebietskoordinatorin M deutlich wurde. Damit bestätigt sich Rahners Ansatz, dass jeder Christ Träger von Mission/christlicher Sendung, d.h. Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes für den Menschen ist, so dass Menschen partnerschaftlich miteinander und in Anerkennung füreinander leben können.

2.) Bei welcher Zielgruppe spricht man von Mission? Es hat sich gezeigt, dass von einer missionarischen Tätigkeit immer dann die Rede ist, wenn ein Christ in Kommunikation im weitesten Sinne mit seinen Mitmenschen tritt. Die Feldforschung zeigte auf, dass missionarische Tätigkeit auch in religionsgemischten Gruppen stattfindet, wo die christliche Sendung vordergründig unterschiedslos erschien, weil die gleiche Handlung durch andere Organisationen durchgeführt wird, weil Christen sich scheinbar gleich zu Christen und Nicht-Christen verhalten. Es erwies sich, dass Mission in eine innere und äußere Mission zu unterscheiden ist, weil die Voraussetzungen bei Christen und Nicht-Christen als Zielgruppe unterschiedlich sind und daher auch die Art des Zeugnisgebens und die Kommunikation bedingen.

3.) Wie ist Mission abzugrenzen? Die Feldforschung führte zu anderen Erkenntnissen, als die im Vorentwurf in Teil A entwickelte Hypothese vermuten ließ. Von einem Ende der

Mission kann nicht mehr die Rede sein, denn jeder Christ ist zum Zeugnis-geben aufgerufen und die christliche Sendung des einzelnen hat kein Ende. Bei einer Unterscheidung in äußere und innere Mission geht die äußere Mission mit der Identifikation des einzelnen mit dem Christentum, mit der Annahme und der Überzeugungen von den wesentlichen Inhalten der christlichen Botschaft in die innere Mission über (und umgekehrt). Die förmliche Glaubensannahme und der Kircheneintritt sind jedoch nicht das Ziel von Mission, die ein christliches Menschenbild vertritt, welche die Freiheit und Würde des Menschen achtet. Mission bleibt also ein nicht enden wollender Prozess, der sowohl bei der inneren als auch der äußeren Mission der Herrschaft der Liebe Gottes unter den Menschen mehr Raum geben möchte.

4.) Was ist eine missionarische Tätigkeit? In der Feldforschung ist eine Form von missionarischer Tätigkeit beleuchtet worden, nämlich die Entwicklungshilfe. Das Zeugnis eines Christen stößt auf Widerhall. Mehrere Faktoren begünstigen dieses gelebte Zeugnis. Im Projekt war dies vor allem die Organisation selbst, die christlich ausgerichtet war, und ebenso das einheitliche Auftreten ihrer Mitarbeiter, die den christlichen Glauben nicht versteckt, sondern durchaus nach außen vertreten haben. Zunächst wurden Strukturen geschaffen, die den Frauen eine Basis für Gesprächsmöglichkeiten boten. Die Bedeutung der *Communio*, Gemeinschaft, mit ihren Charakteristika wie Solidarität, Fürsorge etc. hat man vermittelt und gelebt. Christliches Handeln wurde aufgezeigt und bewahrheitete sich. Zweitens griff die Gebietskoordinatorin M die Alltagssituation der Menschen auf und nahm so die Frauen in ihrer Lebenssituation ernst. Die Impulse der Gebietskoordinatorin führten nicht nur zu einer finanziellen Verbesserung der Lebenssituation der Frauen, sondern es kam zu Veränderung auf allen Ebenen, so dass man von einem Wachsen der Herrschaft Gottes (als Wachsen von Beziehungen, die niemanden ausgrenzen, und von Liebe, Güte und Solidarität zeugen) sprechen kann, die sichtbar geworden ist in dem neuen Bewusstsein der Frauen.

5.5 Die Entwicklungsarbeit als Sonderfall der Missionstätigkeit

Mehrfach greift diese Arbeit auf, dass Christen in Kommunikation mit Nicht-Christen immer ihre Sichtweise vermitteln und durch ihr Leben Zeugnis geben von ihrem Glauben und Handeln. Insofern beinhaltet die Sozialarbeit der christlichen Organisation CRDS eine missionarische Dimension, da fast nur Christen angestellt sind und zudem die Organisation von sich aus einen christlichen Anspruch erhebt. Die Sozialarbeit von CRDS wird zur Entwicklungshilfe, weil sie von ausländischen Geldgebern gefördert ist.

FABC (Federation of the Asian Bishop's Conference) sagt aus: "only by co-operating with members of other religions the work of the small Christian Churches for changing the social conditions have an impact on the societies in Asia at large."⁶⁹ CRDS ist eine solche kleine christliche Zelle, die durch ihre Arbeit die Gesellschaft und die Stellung der Dalitfrauen zu verändern sucht.

Die christliche Entwicklungshilfe, ausgeführt durch CRDS, hat nicht in erster Linie die materielle Bedürftigkeit, sondern zugleich eine sozial verbesserte Stellung ihrer Zielgruppe im Blick. Materiell geht es um eine bessere Versorgung der Zielgruppe, der Dalitfrauen, auf allen Ebenen. Nur über den Aufbau von Frauengruppen wird dies überhaupt ermöglicht. In den Frauengruppen werden zunächst die eigenen Kräfte und Ressourcen gestärkt. Die Frauen selbst haben Interesse an der Gruppe gerade wegen dieser weiteren Dimension. Sowohl an die soziale Dimension als auch an die materielle ist eine religiöse Dimension gebunden. Jedoch nur in der Dreiheit: materiell - sozial - religiös, kann sich die religiöse Dimension entfalten. In den kirchenamtlichen Verlautbarungen, wurde immer wieder die religiöse Dimension hervorgehoben und gegen die materielle Dimension gestellt. Die eigentliche Ganzheitlichkeit, in der die religiöse Dimension aber erst zum Tragen kommt, wird dabei in ihrem Wert abgemindert. Die Befürchtung, die in den kirchenamtlichen Dokumenten immer wieder zum Vorschein kommt, nämlich, dass die materielle Seite die religiöse überlagern könnte, bewahrheitete sich in dem Projekt in dem Moment, als die Frauengruppe die finanzielle Seite allein betonte und die Gruppendynamik und der Gruppenzusammenhalt, also die soziale Dimension, darunter litt. Die Feldforschung zeigte auf, dass allein mit materieller Hilfe die Situation der Frauen nicht verbessert werden kann. Die staatlichen Kredite erbringen ohne die vorbereitende und begleitende Sozialarbeit für die Frauengruppe nicht den erwünschten Erfolg.

⁶⁹ Evers 1999, 228.

Die Gefahr, dass die soziale inklusive der religiösen Dimension von der materiellen überlagert wird, ist vor allem dadurch gegeben, dass die materielle Dimension ein primäres Grundbedürfnis abdeckt. Die materielle Hilfe richtet sich an überlebensbestimmende Faktoren, die immer Vorrang zu haben scheinen. Jedoch wird die Erfüllung dieser primären Grundbedürfnisse auf Dauer nicht genügen. Entwicklungshilfe muss mit Befriedigung der elementaren Existenzbedürfnisse beginnen, aber sie erschöpft sich nicht in diesem Nahziel, sondern sollte zugleich weitere Ziele umfassen wie z.B. die von Nohlen und Nuscheler⁷⁰ genannten Ziele: Wachstum, Arbeit, Gleichheit/Gerechtigkeit, Partizipation und Unabhängigkeit. Die Begriffe können mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt werden, ausgerichtet an der Weltanschauung der Entwicklungshilfeorganisation. CRDS füllt diese Begriffe mit ihrem christlichen Weltbild. Zunächst gründet CRDS Frauengruppen. Die Frauen sehen darin nicht nur eine Verbesserung ihrer finanziellen Lage, sondern eine Möglichkeit, Gemeinschaft anders zu erleben und in der Gruppe weitaus bessere Möglichkeiten der persönlichen Entfaltung zu haben als allein in der Familie. Die Hilfe zur Verbesserung ihrer finanziellen Situation ist eingebunden in den Aufbau einer neuen Gemeinschaftsform, welche die Frauen in der Entwicklung ihrer Selbständigkeit unterstützt. Die Gebietskoordinatorin M gab einen enormen Input für den Gruppenaufbau und deren Entwicklung in den ersten beiden Jahren. Die Frauen bestätigen, dass sie neben der materiellen Seite vor allem auch von der weiteren sozialen Ebene angezogen waren. Die Frauen begannen in der Gruppe konkret zu leben, was ihnen von christlicher Seite vermittelt wurde. Weil die materielle Hilfestellung eng mit der Sozialform verknüpft ist, kann die religiöse Dimension zum Tragen kommen. Die Frauen werden in ihrer Welt und als mündige Personen wahrgenommen.

Indische Missionswissenschaftler betonen das gemeinsame 'Wohl', welches sie im Dialog mit anderen Religionen anstreben.⁷¹ In der 'NRO-Welt' ist im Moment jedoch ein Konkurrenzverhalten festzustellen. Dies betrifft auch die Situation im Dorf Palliagaram. Die Gebietskoordinatorin M sorgte sich zu Beginn ihrer Tätigkeit darum, nicht das Ressort einer früher im Dorf tätigen NRO zu betreten, und sicherte sich offiziell dagegen ab. Später wird aber diese NRO ohne weitere Rücksprache mit CRDS wieder im Dorf aktiv. In der finanztechnischen Krisenzeit der Frauengruppe betritt eine dritte NRO das Dorf. Für eine

⁷⁰ Vgl. Nohlen and Nuscheler 1993, 64.

⁷¹ Das Wohl ist der gemeinsame Nenner von Entwicklungshilfe, welche auf christlicher Seite die Herrschaft Gottes ausdrückt. Vgl. Kapitel 1.5.3 "Die missionarische Haltung zu anderen Religionen".

konsequente und einheitliche Arbeit mit den Frauen fehlt es an Absprache unter den im Distrikt mit gleicher Zielgruppe und Zielsetzung tätigen NROs. Die Frauen spielen die NROs sogar gegenseitig aus, wovon einige wenige Frauen finanziell profitieren. Es entsteht ein Bruch zwischen der sozialen Struktur der Frauengruppe, in der persönlich starke und schwache, aber gesellschaftlich marginalisierte Frauen eine Gemeinschaft bildeten, und der nur nach materiellen Vorteilen strebenden Haltung einzelner einflussreicher Frauen. CRDS nimmt diese Konkurrenzsituation teilweise wahr und es sind Bemühungen vorhanden, mit anderen NROs ein Netzwerk aufzubauen. Im Moment jedoch besteht eher eine Konkurrenz anstatt eines Miteinanders. Die christliche Botschaft findet sich in der empirischen Untersuchung nicht in allen Bereichen. Der Wunsch nach einer gemeinsamen Arbeit für das Wohl der Unterdrückten und Armen steht der Realität entgegen. Für die Missionstätigkeit bedeutet dies weiterhin, dass der Weg zu dem 'Wohl aller' im Dialog zwischen den unterschiedlichen Partnern zu suchen ist.

Die Entwicklungsarbeit steht der Missionstätigkeit sehr nahe. Weil es christlicher Entwicklungsarbeit um das Wohl der Menschen geht, strebt sie Veränderung an, die die Situation der Menschen verbessern will. Missionstätigkeit sucht ebenfalls nach Veränderung, nach einer Form, die Herrschaft Gottes in unserer Welt anfanghaft Wirklichkeit werden zu lassen. Besonders in der Hinwendung zu den Armen, Marginalisierten und Unterdrückten steht die Entwicklungsarbeit von CRDS in ausgeprägter Weise in der Nachfolge Jesu.

Die Mission in der Sonderform der Entwicklungsarbeit hat eine weitere Besonderheit in Indien. Sie ist nicht Kultur übergreifend, insofern nicht Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen aufeinander treffen. Es ist Mission im eigenen Land, in der eigenen Kultur. Mission geschieht nicht mehr in der geographischen Fremde, sondern vor Ort. Damit ist dieses Projekt ein Beispiel, wie die geographische Sichtweise von Mission ihre Gültigkeit unwiderruflich abtrifft. Mission geschieht im eigenen Land, in der vertrauten Kultur und definiert sich allein von der Begegnung des Christentums mit Andersgläubigen. Entwicklungsarbeit lässt sich dort als Mission definieren, wo eine Begegnung zwischen Christen und Nicht-Christen stattfindet, insofern Christen verbal und non-verbal aus ihrem Christ-sein handeln und leben. Christliche Entwicklungsarbeit beinhaltet immer eine Dimension von Mission, wenn sie sich in ihrer Tätigkeit dem ganzen Menschen gleichermaßen in seiner materiellen sowie sozialen und religiösen Umwelt zuwendet und ihr Ziel in der Transformation sieht, damit anfanghaft die Herrschaft Gottes, die Herrschaft der vorbehaltlosen Liebe Gottes zu allen Menschen, beginnt.

6 Implikationen und Konsequenzen für den Sendungsbegriff

Die empirische Untersuchung des Sendungsbegriffs erfolgte am Beispiel Indiens. Dies bedeutet eine kulturelle und geographische Einschränkung und hat einen erheblichen Einfluss auf die Diskussion des Sendungsbegriffs. Weil die Ergebnisse auf den örtlich erhobenen Daten beruhen, hat die Arbeit zunächst nicht den Anspruch, dass die Ergebnisse ohne Weiteres zu verallgemeinern, sondern für den Kulturraum spezifisch, zum Teil sogar allein auf die Dorfsituation bezogen gültig sind.⁷²

Die Feldforschung untersuchte die christliche Sendung in Bezug auf die Tätigkeit der Entwicklungsarbeit von CRDS. Die Ausrichtung auf Entwicklungsarbeit greift nur einen begrenzten Aspekt der Missionstätigkeit auf. Diese selbst umfasst mehr als nur Entwicklungsarbeit. Das vorliegende Kapitel ist gegliedert durch den Sendungsbegriff, wie er in den kirchenamtlichen Dokumenten und der Missionswissenschaft diskutiert wird, und durch den Sendungsbegriff, wie er in der Feldforschung empirisch eruiert wurde.

6.1 Konsequenzen für den Sendungsbegriff

Die Feldforschung erbrachte verschiedene Ergebnisse für den Sendungsbegriff. Einige der in Teil A angeführten Theorien der Missionswissenschaft und die kirchenamtlichen Aussagen wurden durch die empirische Untersuchung bestätigt, andere sind zu modifizieren, wieder andere erwiesen sich als inkorrekt.

6.1.1 Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch

Der Sendungsbegriff wurde ausgehend vom Zweiten Vatikanum untersucht. Die Sichtweise von Mission veränderte sich grundlegend. Sie trat aus dem Randbereich in das Zentrum kirchlichen Handelns und bezeichnet nun eine Wesensaktivität der Kirche.⁷³ Diese theologische Darlegung bestätigt sich in der Feldforschung insofern, als die theologisch-theoretische Bestimmung von den Christinnen realisiert wird. Sie handeln unbewusst aus ihrem Glauben heraus.⁷⁴ Damit wird letzten Endes eine geographische Sichtweise von Mission überwunden. Jedoch greift die Enzyklika *Redemptoris Missio*

⁷² Im Sinne der Grounded Theory haben die Ergebnisse eine Gültigkeit für den untersuchten Bereich. Durch weitere Forschungen, die die Ergebnisse in anderen Bereichen bestätigen, gewinnen die Schlussfolgerungen mehr und mehr an Relevanz und können zunehmend stärker verallgemeinert werden.

⁷³ Für Collet war dies in seinem Buch Collet 1984 noch eine kopernikanische Wende. In seiner jüngsten Veröffentlichung mäßigt er diese Ansicht und bezeichnet das Dekret als 'Kompromisspapier', das zu einer Korrektur, aber nicht "zu einer 'Magna Charta' der Mission wurde." Collet 2002, 228.

⁷⁴ Vgl. Kapitel 5.1.1.

diese überkommene Sichtweise erneut auf. Eine diese Rückwendung zur geographischen Sichtweise begründende Problematik⁷⁵, nämlich die Schwierigkeit, die christliche Sendung zu Christen von der zu Nicht-Christen zu unterscheiden, trat auch in der vorliegenden Untersuchung zu Tage.

In der Feldforschung wurde anfänglich festgestellt, dass eine Christin sich scheinbar Christen und Nicht-Christen gegenüber gleich verhält. Hinsichtlich der Arbeit und des Verhaltens von Hindus war keine Differenz erkennbar. Im Verlauf der Forschung zeigte sich jedoch, dass die Religionszugehörigkeit für Christen maßgeblich ihr Verhalten und ihr Agieren beeinflusst. Ein Christ verhält sich zu Nicht-Christen insofern anders, als Christen ihren Kommunikationspartnern je nach der Religionszugehörigkeit unterschiedlich begegnen. Im konkreten Fall z.B. war die Arbeit der christlichen Gebietskordinatorin M mit religionsgemischten Gruppen⁷⁶ von einem reduzierten Einsatz christlicher Formen wie Gebet etc. geprägt.

Wenn Mission eine Wesensaktivität der Kirche ist, so stellt sich die Frage, ob denn alles Tun der Kirche Mission ist. Diese Frage wird in Kapitel 1.2.1 "Mission und das Zweite Vatikanum" diskutiert.⁷⁷ Es gilt, zwischen den verschiedenen 'Diensten' zu unterscheiden. Die vorliegende Untersuchung belegt, dass die christliche Sendung sich dort vollzieht, wo Christen von ihrem Glauben Zeugnis geben. Dies kann unterschiedliche Formen annehmen wie die Präsenz eines Christen, welcher anderen als Vorbild dient, oder ein aktives Handeln, welches wiederum zu unterteilen ist in verbal und non-verbal. Im Projekt wurde das verbale Zeugnis, d.h. die Wortverkündigung oder ein Gespräch, in dem der Glauben eine wesentliche Rolle spielt, nicht mit in die Untersuchung aufgenommen. Es zeigte sich, dass wohl jeder Christ von seinem Glauben Zeugnis geben kann, sofern er aus dieser Quelle heraus handelt. Die Zeugnis-Kraft ist jedoch von verschiedenen persönlichen sowie äußeren Faktoren abhängig. So konnte z.B. der Hilfskordinator Pa den Frauen nur wenig vermitteln, hingegen war die Gebietskordinatorin M für die Frauen ein großes Vorbild. Dies führt zu folgender Erkenntnis: "Mission beschränkt sich nicht mehr auf Verkündigung des Evangeliums, Kirchenpflanzung, Ausbreitung der Kirche, Bekehrung o.ä., sondern sie

⁷⁵ Eine weitere Problematik wäre das in Teil A diskutierte Verständnis von Mission allein in Diasporaregionen, wozu immer noch und fast ausschließlich die ehemaligen Missionsländer gerechnet werden. Diese Haltung wird sowohl in der neueren Missionswissenschaft als auch in der vorliegenden Arbeit abgelehnt.

⁷⁶ Anders verhielt sie sich bei der anfänglich fast christlichen Gruppe, wo die Treffen z.B. noch in der Kirche stattfanden.

⁷⁷ Vgl. auch Teil A, Fußnote 55.

umfasst die Gestaltung der 'Welt' ..."⁷⁸. Mission umfasst gerade das, was in der Sozialarbeit der Diözese Madras-Mylapore, konkreter in der Arbeit von CRDS und noch konkreter in der Arbeit der Gebietskoordinatorin M mit der Frauengruppe und in der Arbeit der christlichen Frauen mit ihren hinduistischen Nachbarn geschieht. Zur 'Gestaltung der Welt' trägt z.B. CRDS dadurch bei, daß die Situation der Frauen im Dorf Palliagaram sich verbessern soll, so dass sie zu mehr Selbstbewusstsein gelangen. Die Lebensumstände der Frauen und ihrer Familien sollen sich beispielsweise in Bezug auf Bildung oder die finanzielle Lage verbessern.

6.1.2 Christliche Sendung an geographisch bestimmten Orten?

Ein geographischer Missionsbegriff kann nur von solchen Personen vertreten werden, die im Vergleich zu den westlichen Ländern auf die prozentuale Verteilung in den Ländern Afrikas und Asiens⁷⁹ blicken. Der Prozentanteil der Christen ist in der Tat geringer. Zahlenmäßig jedoch leben in Südamerika, Afrika und Asien mehr Christen als in den westlichen Ländern. Die prozentuale Minderheit in den Ländern Afrikas und Asiens führt dazu, dass der Anteil von Christen in religionsgemischten Gruppen zumeist auch niedriger ist. Diese Tatsache allein ist jedoch kein Argument für ein geographisches Missionsverständnis.

Die Auffassung der Enzyklika *Redemptoris Missio*, Mission geographisch zu verorten, bestätigt sich nicht, da Indien nur genauso als Missionsland verstanden werden kann wie Deutschland, Simbabwe oder Kolumbien. Die Ortskirchen Indiens beanspruchen ihre Eigenständigkeit. Sie können selbst ihrem missionarischen Auftrag gerecht werden, ja selbst Missionare in andere Kontinente aussenden. Die Verortung von Mission als äußerer Mission - in diesem Falle spricht *Redemptoris Missio* nur von Mission im Gegensatz zu Neu-Evangelisierung - kann nach der vorliegenden Feldforschung nicht geographisch erfolgen. Es zeigte sich, dass in dem Handeln der christlichen Gebietskoordinatorin M zugleich innere und äußere Mission in einer religionsgemischten Gruppe geschieht. Mission findet also in jenen zwei Bereichen statt, welche *Redemptoris Missio* mit "gebietsbezogene Bereiche" und mit "neue soziale Welten und Phänomene" (RM 37) bezeichnet, deren missionarische Tätigkeit sie Evangelisieren nennt. Die von *Redemptoris Missio* angeführten Bereiche ziehen demnach den von der Enzyklika zuerst genannten

⁷⁸ Collet 2002, 232. Collet schreibt weiter "...was mit dem Begriff der 'ganzheitliche Befreiung' oder mit 'comprehensiveness' zum Ausdruck gebracht wird." Bedauerlicherweise geht Collet nicht genauer auf die zuletzt genannten Begriffe ein.

äußeren Bereich mit ein. Äußere und innere Mission findet also überall dort statt, wo Christen von den Inhalten ihres christlichen Glaubens Zeugnis ablegen.

6.1.3 Bewusste oder unbewusste Mission

Es ist auffällig, dass in allen sozialen Bereichen, Berufen und Aufgaben, wo Christen in Kommunikation treten, wie z.B. in der Sozialarbeit, häufig unbewusste Mission geschieht.⁸⁰ Ohne andere Bereiche ausschließen zu wollen, ist doch festzustellen, dass soziale Bereiche in gewisser Weise für ein missionarisches Handeln von Christen prädestiniert sind, weil sie grundsätzlich auf Kommunikation angelegt sind.

Die Feldforschung führt zu der Einsicht (wie oben schon angedeutet), dass sich Mission häufig in unbewusster Form ereignet. Mission wurde im Projekt nicht beabsichtigt, genauso wenig wie ein faktisch durch sein Leben Zeugnis-gebender Christ beabsichtigen muss, missionarisch tätig zu sein. Deswegen muss Mission als ein prozesshaftes Geschehen verstanden werden. Daraus folgt, dass der missionarische Prozess selbst kein Ende hat, denn das Ziel liegt allein darin, einen Weg für die Herrschaft Gottes (nicht die Bekehrung zum Christentum) zu bereiten.

6.1.4 Plädoyer für die Bezeichnung äußere und innere Mission

Die zuvor festgestellte Differenz in der Kommunikation von Christen mit Christen und Nicht-Christen trug zur Klärung der anstehenden Problematik und zum Aufschluss für den Missionsbegriff bei. Mission bezeichnet nicht nur die Kommunikation von Christen mit Nicht-Christen, sondern auch die Kommunikation von Christen mit Christen. Die Kommunikations- und die Handlungsweise von Christen mit Nicht-Christen ist nicht grundsätzlich, jedoch in einem zweiten Schritt von der mit Christen verschieden, denn die Momente der Zugangsweise und der Rücksichtnahme verweisen auf das zu differenzierende Kommunikationsverhalten. Auch die Enzyklika *Redemptoris Missio* führt eine verschiedenartige Bezeichnung an. Die Interaktion zwischen Christen nennt die Enzyklika Seelsorge und Neu-Evangelisierung⁸¹, die Interaktion zwischen Christen und Nicht-Christen hingegen nennt sie Mission. Damit wird dem Begriff Mission aber nicht genüge getan, denn die christliche Sendung hört nicht mit der Kircheng Zugehörigkeit auf, sondern wirkt als eine Wesensaktivität der Kirche in alle Bereiche hinein. Die Feldforschung dokumentiert, dass es zweckmäßig und sinnvoll ist, den Begriff Mission als

⁷⁹ Lateinamerika ist seit der Kolonisation überwiegend - jedenfalls oberflächlich - (katholisch) christlich geprägt.

⁸⁰ Gemeint sind damit auch medizinische Berufsfelder und jegliche Art von helfenden Berufen.

⁸¹ Oder eventuell Re-Evangelisierung, Glaubenserneuerung, RM 37.

Oberbegriff beizubehalten, der näher bestimmt wird durch die Bezeichnungen innere und äußere Mission. Eine nach außen gerichtete Handlung, also eine Interaktion von Christen mit Nicht-Christen, wäre dann mit 'äußerer Mission' und eine binnensorientierte Handlung mit 'innerer Mission' zu bezeichnen.

6.1.5 Weitere Bezeichnungen für den Missionsbegriff

Die Unterscheidung in innere und äußere Mission steht Collets Auffassung von Mission entgegen. Er vertritt die Ansicht, dass mit dem Begriff 'ganzheitliche Befreiung' die Trennung von innerer und äußerer Mission überwunden ist.⁸² Damit setzt er einen anderen Akzent für Mission als in seinem Buch von 1984, wo er dafür plädierte, dass Begriffe klare Aussagen zu geben haben und, wie es im Wort 'Begriff' schon beinhaltet ist, begrenzend sein müssen. Mission kann nicht für jede Tätigkeit der Kirche stehen.⁸³ Bei Collet bleibt in diesem Zusammenhang unklar, wie er das Verhältnis von Mission zu anderen kirchlichen Diensten definiert. Auch geht er nicht detaillierter auf die "gleichberechtigte gegenseitige Zuordnung" von missionarischem Handeln im Kontext der jeweiligen kirchlichen Dienste ein, wie z.B. Diakonie, sozialem Handeln, Pastoral. Er handelt es zu kurz und allgemein ab: "Durch ein solch integrales Missionsverständnis werden Polarisierungen überwunden, welche immer wieder in der Missionsdebatte auftauchen, so wenn beispielsweise nach dem Stellenwert der Verkündigung und dem sozialen Handeln gefragt wird. Nach einem integralen Missionsverständnis, das auf Grund der auf die 'Zeichen der Zeit' zu gebenden Antwort formuliert wird, kann es keine vorausgehende *Rangordnung* geben, wohl aber ist von einer gleichberechtigten gegenseitigen *Zuordnung* auszugehen."⁸⁴ Collet ist in jener Hinsicht zuzustimmen, wo er die Trennung von äußerer und innerer Mission als geographisch belasteten Missionsbegriff als überwunden sieht. Die vorliegende Untersuchung legte jedoch dar, dass eine weitere Verwendung der Begriffe 'innere Mission' und 'äußere Mission' sinnvoll ist. Anstatt die äußere und innere Mission als zwei getrennte Bereiche wahrzunehmen, ist es vielmehr angebracht, von einem Prozess, nämlich einem Prozess der Glaubenseinandersetzung zu sprechen. Innere und äußere Mission stehen nicht für grundsätzlich unterschiedliche Vorgänge, sondern sie sind aufeinander bezogen. Sie beschreiben Phasen des einen Prozesses, nämlich die Auseinandersetzung mit

⁸² "Darüber hinaus überwindet ein solches [ganzheitliches] Missionsverständnis die Trennung von 'innerer Mission' oder Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung unter Getauften und 'äußerer Mission' unter Nichtgetauften ..." Collet 2002, 232.

⁸³ Vgl. Collet 1984, 24.

⁸⁴ Collet 2002, 232.

christlichen Inhalten und deren Annahme oder Ablehnung. Dieser Prozess ist ein schöpferisches Geschehen, das weder vorhersehbar noch planbar ist. Sowohl bei der äußeren als auch bei der inneren Mission bleibt es zunächst offen, in welcher Weise sie sich auswirkt, was sie in der Interaktion bei dem Gegenüber bewirkt. Sie ist ein schöpferischer Vorgang und es gehört wesentlich zum Prozess, darin die Freiheit des einzelnen anzuerkennen.

6.1.6 Die historische Belastung des Ausdrucks Mission

In die Auswertung zum Missionsbegriff soll die Antipathie, welche verschiedene Gruppen mehrfach gegen den Missionsbegriff mir gegenüber äußerten, mit einfließen.⁸⁵ Die Gründe für eine negative Einstellung in der Öffentlichkeit zu Mission und dem Missionsbegriff liegen auf der Hand. Sie beruhen auf dem imperialistischen Verhalten in der Vergangenheit und auf einigen Aussagen in neueren kirchlichen Verlautbarungen, wie z.B. der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus*, in dem eine exklusivistische Haltung offenbar wird.⁸⁶ Die Vergangenheit von missionarischem Handeln ließe sich aufarbeiten, wenn die jüngsten kirchenamtlichen Äußerungen nicht die Bilder der Kolonisation und des Imperialismus erneut provozieren würden.

In diesem Zusammenhang muss dem/ der LeserIn auffallen, dass in der vorliegenden Untersuchung das Verb 'missionieren' kein einziges Mal verwendet wurde. Als aktivem Verb haftet ihm eine besonders negative Konnotation an. 'Missionieren' wird häufig mit 'den anderen bearbeiten' oder indoktrinieren verbunden. Dem Wesen von christlicher Sendung/Mission entspricht dies nicht. Vielmehr gleicht Mission einem Angebot und einer Einladung, welche den einzelnen in seiner Entscheidung und in seinem Lebenskonzept respektiert und achtet.

6.1.7 Die Frage nach einer Konversion zum Christentum

Die Konversion einzelner Dorfbewohner zum Christentum (und auch zu anderen Religionen)⁸⁷ wird im Dorf Palliagram toleriert. Eine Konversion beeinträchtigt in keiner Weise die sozialen Bindungen. Weder Hindus noch Christen nehmen Anstoß an der Konversion eines Nachbarn, weder an einer Konversion der Ehefrau zum Hinduismus oder

⁸⁵ Diese Angaben beruhen weniger auf Daten, sondern überwiegend auf dem subjektiven Eindruck, den ich im Laufe der Arbeit erhielt.

⁸⁶ Vgl. zu *Dominus Iesus* Kapitel 1.2.2.1 "Überblick über missionsrelevante nachkonziliare Dokumente" und Kapitel 1.2.2.9 "Mission und der kirchliche Absolutheitsanspruch".

⁸⁷ Die Konversion aufgrund der Heirat zum Hinduismus bzw. Christentum, welche ein gesellschaftliches Muss ist, wird damit nicht angesprochen.

Christentum aufgrund einer Heirat, was - jedenfalls unter den Dalits in Indien - mehr oder weniger zur Normalität geworden ist, noch an einer Konversion zum Christentum aus persönlichen Gründen, was jedoch auch für das Dorf eine Besonderheit ist. Obwohl Konversion zum Christentum allgemein in der indischen Gesellschaft einen negativen Beigeschmack hat, trifft dies offensichtlich auf die konkreten Fälle in Palliagaram nicht zu. Diese Problematik hat keine Aktualität.⁸⁸ Im Konkreten wird die Freiheit des einzelnen respektiert. Massenkonzersionen sind in Indien sehr selten. Es zeigte sich, dass Konversion im Konkreten Einzelfall nicht mit den Vorurteilen behaftet ist, wie sie allgemein in der Gesellschaft verbreitet sind. Dennoch ist im indischen Kontext ein äußerst sensibler Umgang mit dem Begriff Konversion - weniger mit dem Faktum selbst - geboten, wie die Reaktion von indischer Seite auf die kirchenamtlichen Äußerungen zeigen.⁸⁹

Der missionarische Prozess kann auch - als eine von mehreren Möglichkeiten - zur Konversion des einzelnen oder einer Familie führen. Doch muss missionarisches Handeln immer die Freiheit des einzelnen vor Augen haben und darf nicht zielgerichtet auf Konversion hin agieren. Im interreligiösen Dialog wird gerade die Freiheit betont. Insofern wäre daran zu arbeiten, dass Konversion zum Christentum in Verbindung mit Religionsfreiheit zu sehen ist,⁹⁰ damit Konversion eine größere Akzeptanz in der Öffentlichkeit erhält. Dazu können in hohem Maß einige Verlautbarungen der katholischen Kirche beitragen (z.B. DH), wenn sie sensibler mit der Vergangenheit von Mission umgehen.

6.1.8 Der Absolutheitsanspruch als Problem

Eng mit der Konversion verbunden ist ein zweiter, heute heftig diskutierter Sachverhalt: der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche und damit die Haltung zu den anderen Religionen. Die verschiedenen Positionen zu nicht-christlichen Religionen und die Haltung im Dialog mit nicht-christlichen Personen beschäftigten die Theologen mehrfach⁹¹ und das wurde in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet.⁹² Für das Christentum im Dialog und für die Begegnung mit anderen Religionen wäre es eine Herausforderung, vor allem für die

⁸⁸ Es stellt sich die Frage, ob die Konversion mit dem allgemein verbreiteten Bild übereinstimmt. Eine Diskrepanz zwischen der öffentlichen Ansicht und dem konkreten Geschehen ist festzustellen.

⁸⁹ Vgl. Kapitel 1.2.2 "Mission in den nachkonziliaren Dokumenten", insbesondere die Reaktionen auf Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus*. Vgl. Teil A, Fußnote 110.

⁹⁰ Konversionen zu anderen Religionen z.B. dem Buddhismus, gab es in Indien Anfang des 20. Jh. Massenkonzersionen werden insofern in der Öffentlichkeit nicht unbedingt negativ gewertet.

⁹¹ Vgl. Kessler 2001; Knitter 1995; Knitter 1996.

katholische Seite, die Haltung des wechselseitigen offenen Inklusivismus einzunehmen, eine Haltung, die dem existentiellen Verwurzel-sein im eigenen Glauben gerecht wird und dennoch eine Offenheit für das partnerschaftliche Gespräch mitbringt. Diese Ansicht, die in der Missionswissenschaft und Theologie häufig vertreten wird⁹³, wäre hilfreich, um den Dialog zu fördern und den Missionsbegriff von der "Last der Geschichte"⁹⁴ zu befreien. Derzeit aber ist in den kirchenamtlichen Verlautbarungen zumeist eine unscharfe Haltung zwischen Exklusivismus und Inklusivismus bzw. tendenziell eine exklusivistische Haltung wahrzunehmen.⁹⁵

6.1.9 Die religiöse Dimension im Konflikt mit der sozialen und materiellen Dimension

In kirchenamtlichen Dokumenten wurde häufig die größere Beachtung der religiösen gegenüber der materiellen und der sozialen Dimension hervorgehoben. Die vorliegende Untersuchung deckte Gründe für diesen Konflikt auf. Im Projekt gewann die materielle Dimension die Oberhand über die zuvor vermittelten (christlichen) Werte wie Gemeinschaft, Solidarität, Fürsorge etc. Gleichmaßen stellte sich heraus, dass keine der drei Dimensionen isoliert zu sehen ist. In der Sozialarbeit der Gebietskoordinatorin ist die religiöse Dimension in der Vermittlung von sozialen Werten wie in dem Verständnis und der Erfahrung von Gemeinschaft und in der materiellen Unterstützung, nämlich dem Kreditwesen, implizit enthalten. Die Verbindung der religiösen Dimension mit der Vermittlung von sozialen Werten gelingt nur deshalb, weil die Lebenssituation der Frauen zur Grundlage erhoben wird. Dies hat für die Frauen eine befreiende Wirkung hat, denn es verschafft ihnen die Möglichkeit, sich ungebundener im Dorf zu bewegen und Ämter aufzusuchen oder durch die Frauengruppe ein gestärktes Selbstbewusstsein zu erlangen und deshalb ihre eigene Meinung bilden und äußern zu können. Diese Veränderungen führen dazu, dass sich die Frauen wiederum für eine bessere Situation im Dorf einsetzen,

⁹² Vgl. Kapitel 1.3.3.4 "Dialog".

⁹³ Vgl. Kessler 1996; Peter 1996 u.a.

⁹⁴ Collet betont in seinem Kapitel "Die Last der Geschichte" vor allem, dass diese Vorgeschichte nicht übersehen werden darf. Vgl. Collet 2002, 235f.

⁹⁵ Im Zweiten Vatikanum wandte man sich religionstheologischen von einem Exklusivismus einem Inklusivismus zu, der sich nachkonziliar in manchen Kreisen in einen grundsätzlichen Pluralismus wandelte. Mit der Enzyklika *Redemptor Hominis* drehte sich die Bewegung um und vom Vatikan wurde zunächst ein Inklusivismus und mit *Dominus Iesus* sogar wieder ein Exklusivismus vertreten.

in dem sie sich z.B. für das Verbot von Alkoholverkauf im Dorf und für eine bessere Bildung ihrer Kinder stark machen.⁹⁶

6.1.10 Christliche Sozialarbeit und christliche Sendung

Die christliche Sozialarbeit des untersuchten Projektes steht in großer Nähe zur christlichen Sendung, weil sie grundsätzlich auf eine bessere Gesellschaft hinarbeitet. Damit greift sie den Verkündigungsauftrag (μαρτυρία) und den Dienst der Nächstenliebe (διακονία) auf. In beiden Bereichen, die Grundvollzüge der Kirche sind, finden sich Aspekte missionarischen Handelns und sie beinhalten somit eine missionarische Dimension.

Der Verkündigungsauftrag (μαρτυρία) führt hin zum Dialog, zu welchem die christliche Sozialarbeit in großer Nähe steht. Der Dialog ist ein wichtiger Aspekt des missionarischen Handelns, weil jegliche Glaubensvermittlung immer - vom non-verbale bzw. verbale Zeugnis-geben, vom persönlichen Kontakt bis hin zum Zeichen-setzen - ein kommunikatives Geschehen ist. Sozialarbeit wirkt konkret und überwiegend non-verbal in der Vermittlung von christlichen Werten. Aufgrund ihrer Glaubwürdigkeit und Bewährung in konkreten Situationen gewinnt die non-verbale Seite heute zunehmend an Gewicht.

Die christliche Sozialarbeit greift den Dienst zur Nächstenliebe (διακονία) auf, denn sie spricht die in Not stehenden Menschen an. Der Samariterdienst steht dabei im Mittelpunkt. Es ist die Zuwendung von Christen an Menschen, die sich in kreatürlicher Not befinden. "Dabei ist nicht jede Art von Not ins Auge gefaßt. Es gibt auch eine Not, die darin besteht, daß man den Herrn nicht kennt. Ihr wendet sich die [hinzuzufügen ist: äußere] Mission zu."⁹⁷

Im Dienst am Nächsten, der Erfüllung des Doppelgebots der Liebe, steht die christliche Sozialarbeit in der Nachfolge der biblischen und jesuanischen Tradition, nämlich der Hinwendung zu den Schwächsten und Geringsten der Gesellschaft, denen die vorbehaltlose Liebe Gottes bezeugt wird. In dieser Verhaltensweise spitzt sich auch der Unterschied von christlicher Sozialarbeit und der Arbeit nicht-christlicher NROs zu,

⁹⁶ Damit greife ich auf die Definition von Dialog von Aloysius Pieris zurück. In: Evers 1999, 227: "Among the three element of the Asian way of entering into dialogue names as first the magisterium of the poor as point to reference for a relevant dialogue. True religious dialogue must start from the life situation of the poor and develop as second element, a liberative approach. From this follows as third element that the favourite place for such a liberative dialogue will be found in basic human communities that is in group of peoples who regardless of their belonging to different religious communities work together for a better society."

⁹⁷ Hase 1981, 644.

obwohl allen gemeinsam das Wohl des Menschen am Herzen liegt. Die Sorge um das Wohl der Menschen verbindet christliche und nicht-christliche NROs und deswegen können sie gemeinsam auf eine Zielsetzung hinarbeiten.⁹⁸

Die christliche Sozialarbeit richtet den Blick auf die Lebenssituation der Armen und Marginalisierten. Dies ist ein ganzheitlicher Blick, der zugleich die materiellen Grundbedürfnisse und die sozialen Anliegen aufgreift, wodurch die religiöse Dimension mit ins Spiel kommt.⁹⁹ Die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Menschen darf man nicht isoliert sehen, sondern ist (im Fallbeispiel) Vehikel und Voraussetzung für die Besserstellung der Frau in der Gesellschaft. Materielle und soziale Verbesserungen spielen für eine langfristige und nachhaltige Veränderung der Situation der Frauen zusammen. Das Zusammenspiel der leiblich-materiellen Grundbedürfnisse und die sozial-gesellschaftlichen Anliegen sind grundlegend, damit die seelisch-innerliche, d.i. die religiöse Dimension zum Tragen kommt, denn das Heil Gottes bezieht die gesamte Wirklichkeit des Menschen mit ein.

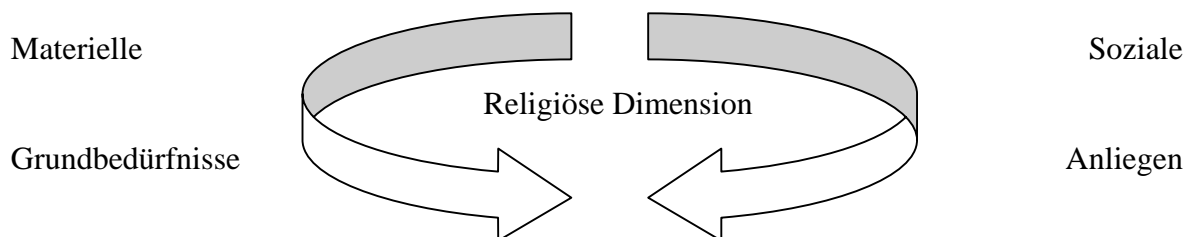


Abb. 7: Das Zusammenspiel der materiellen, sozialen und religiösen Dimension

In der gleichwertigen, nicht unbedingt gleichgewichtigen, Entwicklung der beiden Halbkreise, wie es symbolisch in Abbildung 8 dargestellt ist, kann sich die religiöse Dimension entfalten. Erst diese ganzheitliche Sicht schließt den Kreis für den Menschen, der nicht nur von einer Dimension aus gesehen werden kann. Gottes Heilszuwendung gilt dem ganzen Menschen.

⁹⁸ In der Realität ist z.B. Konkurrenz der NROs untereinander um die Zuständigkeitsbereiche festzustellen, wodurch Synergieeffekte verloren gehen und es sogar zu einer gegenseitigen Behinderung kommen kann. Das untersuchte Projekt CRDS stand z.B. in Konkurrenz zu einer hinduistischen Organisation, zu der sich die Frauengruppe von Palliagaram wandte.

⁹⁹ Die Sorge um meine Nahrung ist eine materielle Sorge. Die Sorge um die Nahrung des anderen ist mehr als eine rein soziale Sorge.

6.2 Ein Entwurf zum Verständnis von christlicher Sendung

Im Folgenden soll anhand der Abbildung 9 der Sendungsbegriff, welcher bei der Aufarbeitung der Feldforschung herausgearbeitet wurde, erläutert werden.

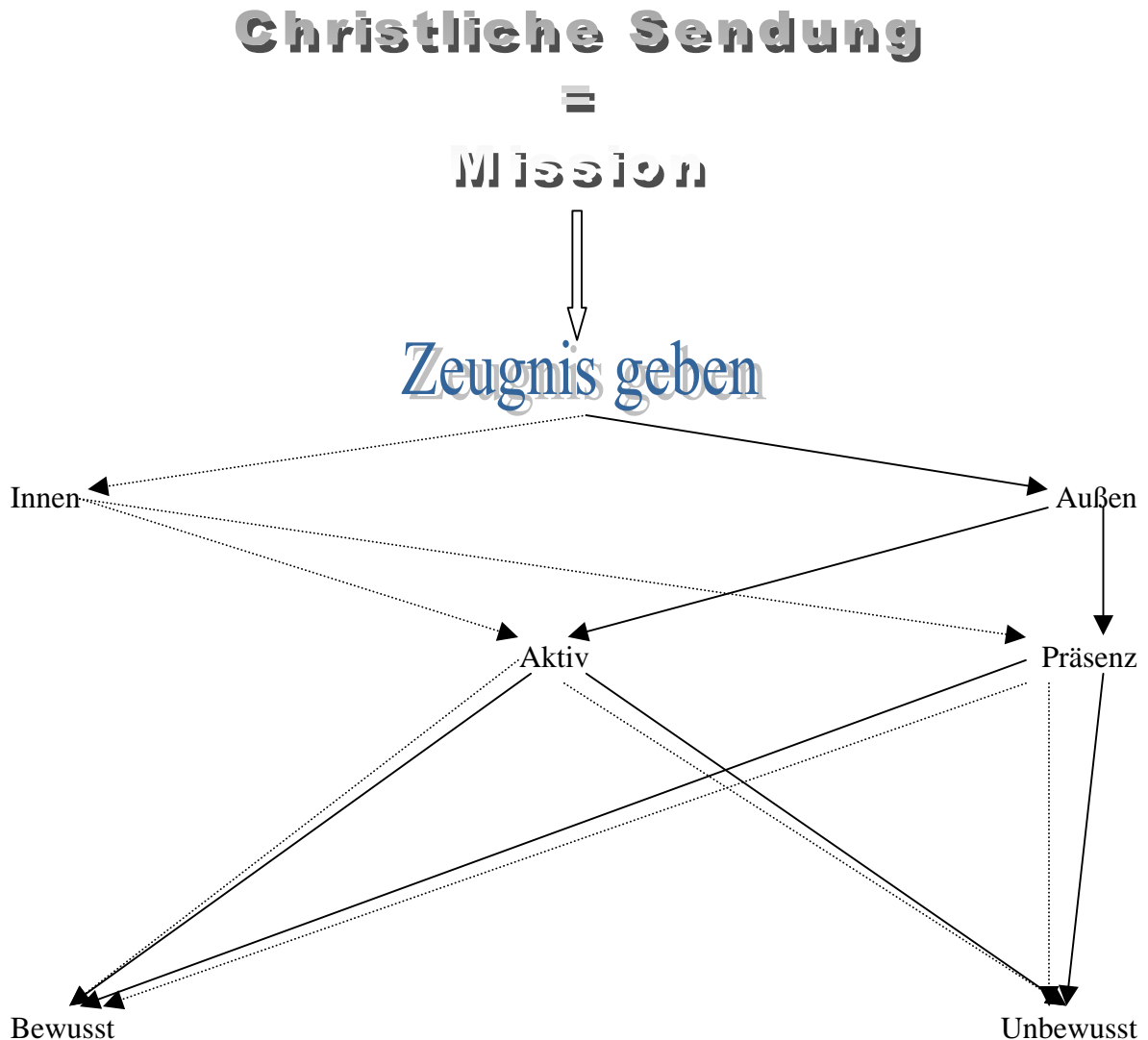


Abb. 8: Mission in ihrem Wirkungsgrad

Erläuterung zur Abb. 8: Die durchgezogenen Linien markieren Mission nach außen, die gestrichelten Mission nach innen.

Christliche Sendung kann als genuine Übersetzung von Mission verwendet werden, wofür in Abbildung 9 das Gleichheitszeichen zwischen Mission und christlicher Sendung steht.

Die christliche Sendung eines Christen zeigt sich an den Früchten, also daran in welcher Weise Christen in ihrem Leben die Inhalte des christlichen Glaubens verinnerlicht haben und danach handeln. Christliche Sendung wird manifest im Zeugnis-geben von diesem Glauben. Zeugnis geben Christen im Leben durch die Haltung z.B. der Fürsorge und der

Nächstenliebe, ihren Umgang mit der Schöpfung und den Mitmenschen. In Verhaltensweisen also, in denen die Liebe Gottes für andere Menschen ansatzweise sichtbar wird. Die Sendung eines Christen lässt sich nicht ausschalten. Ein Christ lebt und handelt aus seinem Glauben heraus, dem Wissen um die vorbehaltlose Liebe Gottes. Diese Liebe gilt jedem Menschen. Von dieser Liebe können Christen in der Welt Zeugnis ablegen. Zeugnis-geben ist also eine Form der Glaubensvermittlung. Sie ist eine Form, die nicht fordert und keinen Zwang auf die Mitmenschen ausübt. Das Zeugnis eines Christen will ein - wenn auch nicht vollkommenes - Beispiel für die Liebe Gottes zu den Menschen geben. Das Zeugnis ist eine Form, die zur Nachahmung anregen möchte, jedoch immer in Form eines Impulses, der wahrgenommen, angenommen und abgelehnt werden kann. Der Mensch ist selbstverständlich ein ambivalentes Geschöpf, das auch entgegen seinem Glauben handeln kann, das im Zorn anders reagiert und entgegen dem eigenen Glauben und entgegen dem Gebot der Liebe handeln kann.¹⁰⁰

Die christliche Sendung, die Mission, ist der Ausgangspunkt und wird als Hauptbegriff verwendet. Sie wird sichtbar durch das Zeugnis von Christen. Da ein Christ beständig von seinem Glauben Zeugnis ablegt, wirkt er sowohl nach innen, d.h. in den kirchlichen Binnenraum, als auch nach außen. Dies deuten die zwei vom Zeugnis-geben ausgehenden Pfeile an.

Diese Unterscheidung ist umstritten, sie soll deswegen hier nochmals näher begründet werden. Zum einen liegt ein rein formaler Unterschied vor. Die Kommunikationspartner von Christen sind sowohl Christen als auch Nicht-Christen. Betrachtet man jedoch die Handlung an sich, so ist im Handeln eines Christen zu seinem Gegenüber ein Unterschied festzustellen, die eine solche Unterscheidung nicht nur aus rein formalen Faktoren begründet. Die empirische Untersuchung zeigte auf, dass sich das Kommunikationsverhalten eines Christen veränderte je nachdem, ob er einem Christen oder Nicht-Christen begegnete. Das Verhalten passt sich den Kommunikationspartnern, im konkreten Fall, der religionsgemischten Frauengruppe, an. Differenzen sind zunächst in den Rahmenbedingungen festzustellen. Unter christlichen Kommunikationspartnern besteht von vornherein eine andere Vertrauensbasis, gemeinsame Erkennungszeichen, ein gemeinsamer Nenner, der Handlungsweisen wie Gebet, Gottesdienstbesuch bis hinein in die Wortwahl und die Gesprächsthemen bestimmt. Unter Christen in Indien kann man z.B.

¹⁰⁰ Gerade dies wird bei der äußeren Mission häufig übersehen, denn ein Christ in der äußeren (und inneren) Mission stehend ist Vorbild für andere.

frei über Jesus, Bibel, Kirche sprechen und nimmt an, dass der Partner begreift, wovon man spricht. Begegnen sich Christen und Nicht-Christen in Indien, so kann man diesen gemeinsamen Nenner nicht voraussetzen.¹⁰¹

Christliches Zeugnis nach außen ist beständig auf dem Prüfstand, es hat sich zu bewähren, während beim Zeugnis nach innen, also unter Christen, ein Fehltritt leichter kompensiert werden kann, weil die Inhalte der Frohen Botschaft bereits bekannt und vertraut sind.

Eine Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Mission vermeidet eine Nivellierung, die tatsächlich zu einer Haltung führen könnte, alles Tun der Kirche sei gleichermaßen und unterschiedslos Mission. Dabei setzt man allzu leicht eine Wesensaussage ("Die ... Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch", AG 6) mit der Tätigkeit von Mission (Mission äußert sich in den verschiedenen Diensten der Kirche) gleich. Damit die Unterschiede in der Missionstätigkeit deutlich werden, ist die angeführte Differenzierung sinnvoll.

Eine weitere Differenzierung von christlicher Sendung ist anzuführen. Ein Zeugnis selbst, ob nach innen oder nach außen, unterscheidet sich in seiner Form. Eine erste Form ist die aktive, worunter Wortverkündigung und anderes christliches Handeln zu zählen ist. Ein solches aktives Zeugnis kann verschiedene Formen annehmen. Es kann erzieherisch, diakonisch, politisch, sozial, therapeutisch etc. sein. Dies heißt nicht, daß diakonisches, politisches, therapeutisches etc. Handeln mit Mission gleichzusetzen ist. Vielmehr ist damit ausgesagt, daß in solchem Handeln eine missionarische Dimension enthalten ist.

Eine zweite Form des Zeugnis-gebens ist das Zeugnis durch Präsenz, d.h. allein die Lebenseinstellung und Lebensweise des einzelnen Christen strahlt auf die Umwelt und auf die Mitmenschen aus.

Bei beiden, beim aktiven und beim Zeugnis durch die Präsenz eines Christen, ist wiederum zu differenzieren zwischen einer gezielt bewussten und einer unbewussten Form. Inwieweit ist sich der einzelne Christ bewusst, dass er missionarisch handelt, inwieweit agiert und lebt er intuitiv?

Die klar markierten Unterschiede zwischen innerer und äußerer Mission, die sich an der Identifikation des einzelnen mit den Inhalten des christlichen Glaubens scheiden, haben jedoch fließende Übergänge. Einerseits ist weder genau festzulegen noch von außen zu bestimmen, wann die Identifikation mit dem christlichen Glauben 'stark genug' ist. Die Identifikation selbst ist ein Prozeß, der nicht punktuell oder an bestimmten Ereignissen

¹⁰¹ Je nach Kulturkreis sind andere gemeinsame Nenner vorhanden, die ein Gespräch über die Bibel etc. nicht von vornherein ausschließen.

festzumachen ist. "Andererseits sind die Grenzen zwischen der Seelsorge der Gläubigen, der Neu-Evangelisierung [von der Autorin als innere Mission bezeichnet] und der ausgesprochenen missionarischen Tätigkeit [von der Autorin als äußere Mission bezeichnet] nicht eindeutig bestimmbar, und es ist undenkbar, zwischen ihnen Barrieren oder scharfe Trennungen zu machen."¹⁰² So geht die äußere Mission in die innere Mission über und auch die bewusste steht der unbewussten Mission oft sehr nahe.

Die Mission, die christliche Sendung, wie sie sich in der Feldforschung zeigte, ist immer eine Einladung, das Christentum bzw. seine Lebenshaltung anzunehmen oder auch abzulehnen. Dies bedeutet: christliche Sendung ist ein Angebot, in die Liebe Gottes für alle einzustimmen. Wie diese Einladung wirkt, hat der einzelne nicht in der Hand. Er will mit dieser Einladung auch niemanden bedrängen. Die Haltung sollte vielmehr die Wertschätzung des anderen bekunden, ihn in seinem Mensch-sein anerkennen und fördern, damit er freier werden kann. Das bedeutet, den anderen für den Inhalt des Evangeliums weiter zu öffnen.¹⁰³ Die Freiheit des einzelnen, die Freigabe, wie die Botschaft weiter gelebt wird, ist Fundament des missionarischen Handelns, ist Fundament des christlichen Glaubens. Es ist nicht das Ziel, den anderen in die Institution Kirche einzugliedern, sondern es geht darum, ein Mehr an Freiheit für den einzelnen Menschen zu ermöglichen.¹⁰⁴ Welche Inhalte des christlichen Glaubens und welche Gestaltungsform dafür der andere wählt, ob er sich für eine Taufe entscheidet, entscheidet in Freiheit jeder für sich.

Die Einladung versteht sich immer vom christlichen Urgrund her. Sendung im christlichen Verständnis ist nicht beliebig. Sie gründet sich im letzten Grund der Wirklichkeit, die die für alle entschiedene Liebe Gottes ist. Von dieser Quelle her können sich Christen immer wieder neu inspirieren und motivieren lassen. Auf diesem Glaubenswissen basiert das, wovon sie dann in der Welt Zeugnis geben, nämlich dass sie sich einsetzen für eine

¹⁰² RM 34.

¹⁰³ Das Mensch-sein ist ein immer fortdauernder Prozess, indem sich der einzelne Mensch, Christ sowie Nicht-Christ, weiter der Botschaft der Liebe öffnen kann.

¹⁰⁴ Am Beispiel des barmherzigen Samariters klagt Jesus die Zuhörer nicht an, sondern wer verstanden hat, worum es geht, erhält die Botschaft: "Geh hin und tu das gleiche." Für die christliche Botschaft heißt dies, nur wenn die Einsicht da ist, wenn 'der Groschen gefallen ist' und erkannt worden ist, wohin der eigene Weg führt, kann die christliche Botschaft – manchmal auch nur in Teilen und bruchstückhaft - angenommen und weiter gelebt werden. Ein wichtiges Element der christlichen Sendung ist die Identifizierung mit den Inhalten des Evangeliums und die Selbstbestimmung des Menschen.

universale Solidarität, für das Wohl aller Menschen, für eine Wirklichkeit, in der mehr die Liebe, die Gerechtigkeit und Solidarität herrschen.

Anhang

Literaturverzeichnis

- Aargaard, Johannes. 1982. "The soft age has gone." In: *Missiology* 10 (1982): 263-77.
- Agarwal, C. M. 1993. *Dimension of Indian Womenhood*. Almera, India.
- Ahrens, Theodor (Hg). 1997. *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*. Ammersbeck bei Hamburg.
- Ahrens, Theodor. 2002. *Mission nachdenken. Studien*. Frankfurt a.M.
- Algermissen, K. 1959. "Evangelisation", 1236-1237. In: Karl Rahner et al. (Hg) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 3, Freiburg.
- Ambedkar, B. R. (Hg) *Writings and Speeches*. Vol. 1-7. 1990. Bombay.
- Amboise Yvon, Kandasami M. und Ramachandran P. 1999. *Findings of the Research on Savings and Credit Programmes in 18 Social Service Societies in Tamil Nadu*. Trichy, India.
- Amstutz, Josef. 1969. "Mission als kirchliche Wirklichkeit." In: *NZM* 25 (1969): 241-249.
- Amstutz, Josef. 1972. *Kirche der Völker, Skizze einer Theorie der Mission*. Freiburg.
- Amstutz, Josef. 1976. "Auftrag der Kirche: Evangelisation und Befreiung." In: *NZM* 32 (1976): 255-79.
- Antes, Peter. 1996. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu religiösen Wahrheitsansprüchen. 129-142. In: *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen - Theologische Reflexionen - Missionarische Perspektiven*. Peter, Anton (Hg). Immensee.
- Antweiler, Christoph. 1993. "Local knowledge and local knowing. An anthropological approach to contested `Cultural Products` in the context of Development." In: *Anthropos* 4-6 (1993): 496-4.
- Atkinson, Paul und Hammersley, Martyn. 1998. "Ethnography and Participant Observation." 110-136. In: *Strategies of qualitative inquiry*. Denzin, Norman K (Hg). Thousand Oaks.

- Bertsch, Ludwig. 1993. "Kontextuelle Theologien - Chance und Herausforderung für Religionen und Kirchen." 7-18. In: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien 1993*, Vol. 1, MWI-Missio e.V. Frankfurt a.M.
- Bevans, Stephen. 1992. *Models of Contextual Theology*. New York.
- Beyerhaus, Peter. 1956. *Die Selbständigkeit der jungen Kirche als missionarisches Problem*. Wuppertal.
- Bhasin, M. K., Danker-Hopfe, H. und H. Walter. 1994. *People of India - An investigation of Biological variability in Ecological, Ethno-economic and Linguistic Groups*. Delhi.
- Bischofsberger, Otto. 1976. "Die Evangelisierung der Kulturen." *NZM* 32 (1976): 321-5.
- Bliss, Frank und Neumann, Stefan. 1996. "Ethnologische Beiträge zur Entwicklungspolitik." 13-36. In: *RRA und PRA. Gedanken zur Standortbestimmung und möglichen kulturwissenschaftlichen Perspektiven eines partizipativen Analyse-, Planungs- und Beratungsansatzes nach 15 Jahren*. Schönhut, Michael (Hg). Bonn.
- Boff, Leonardo. 1972. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn.
- Boff, Leonardo. 1991. *Gott kommt früher als der Missionar*. Düsseldorf.
- Böhme, Waltraud (Hg). 1988. *Kleines politisches Wörterbuch*, Berlin.
- Bohnsack, Ralf, Nentwig-Gesemann, Iris und Nohl, Arnd-Michael. 2001. *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis*. Opladen.
- Bohnsack, Ralf. 2000. *Rekonstruktive Sozialforschung*. Opladen.
- Borgia, Francis. 1995. *Dalit Land Struggle - An interview with Fr. L. Yesumarian SJ*. Kottu, Indien.
- Bosch, J. David. 1997. *An die Zukunft glauben*. Hamburg.
- Brandt, Willy. 1980. *Brandt-Bericht, Das Überleben sichern. Bericht der Nord-Süd-Kommission*. Frankfurt a.M.

- Braun, Gerald und Rösel, Jakob. 1993. "Kultur und Entwicklung". 250-268. In: *Handbuch der Dritten Welt: Grundprobleme, Theorien, Strategien*. Nohlen, Dieter und Franz Nuscheler (Hg). Bonn.
- Bugge, Henriette. 1994. *Mission and Tamil Society*. Cromwell (GB).
- Bühlmann, Walbert. 1981. "Missionarische Leitideen auf dem Weg zur Jahrtausendwende - Reflexion zu Redemptor Hominis." In: *NZM* 37 (1981): 1-7.
- Büker, Markus. 1999. *Befreiende Inkulturation Paradigma Christlicher Praxis, Die Konzeption von Paulo Suess und Diego Irazzával im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*. Fribourg.
- Bürkle, Horst. Mission. 288-293. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Kasper, Walter et al (Hg). Vol. 7. 1998.
- Collet, Giancarlo. 1984. *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*. Mainz.
- Collet, Giancarlo. 1990. "Theologien der Dritten Welt." In: *Die wachsende Forderung nach kirchlicher Selbständigkeit und Authentizität*. *NZM* 37 (1990): 30-38.
- Collet, Giancarlo. 1991. "Redemptoris Missio aus missionstheologischer Perspektive." In: *ZMR* 75 (1991): 161-75.
- Collet, Giancarlo. 1995, "Evangelisation; Evangelisierung", 1033-1036. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Kasper, Walter et al (Hg). Vol. 3. Freiburg.
- Collet, Giancarlo. 1998. "Missionswissenschaft." 324-326. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Kasper, Walter et al (Hg). Vol. 7. Freiburg.
- Collet, Giancarlo. 2000. "Zwischen Anpassung und Widerstand. Bemerkungen zur Inkulturation des Evangeliums." 54-63. In: *Provokation Mission - Lernerfahrungen aus der weltweiten Mission*, Klaus Schäfer (Hg) Weltmission heute. Vol. 40, Hamburg.
- Collet, Giancarlo. 2002. "...bis an die Grenzen der Erde" - Grundfragen heutiger Missionswissenschaft. Freiburg.
- Congar, Yves. 1967. "Theologische Grundlegung." 134-172. In: *Mission nach dem Konzil*. Schütte, Johannes (Hg). Mainz.

- Das, Bhagwan. 1996. "Reservations Today and Tomorrow." 234-57. In: *The Emerging Dalit Identity*, Walter Fernandes (Hg). Delhi.
- Degrijse, Omer. 1984. *Going Forth: Missionary consciousness in Third World Catholic Church*. Maryknoll, New York.
- Deliège, Robert. 1997. *The World of the Untouchables: The Paraiyar of Tamil Nadu*. Oxford.
- Der neue Herder. 1949. Stichwort "Toddi". 4432. Herder-Verlag (Hg). Vol. II, M-Z, Freiburg.
- Dianich, Severino. 1981. "Wo steht die Ekklesiologie." In: *Concilium* 17 (1981): 522-527.
- Diekmann, Jörn. 1983. *Über qualitative und quantitative Ansätze empirischer Sozialforschung*. Dortmund.
- Dolzer, Hermann, Martin Dütting et al. 1998. *Wirkungen und Nebenwirkungen*. Aachen.
- Dörr, Bernhard. 1995. "Heilswille Gottes." In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 4. Karl Rahner et al. (Hg). Freiburg.
- Erler, Brigitte. 1988. *Tödliche Hilfe*. Freiburg.
- Erklärung von Cocoyoc. 1974. [Web Page: <http://www.southcentre.org/publications/conundrum/conundrum-06.htm>.]
- Evers, Georg. 1974. *Mission, Nichtchristliche Religionen, Weltliche Welt*. Münster.
- Evers, Georg. 1991. "Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika Redemptoris Missio." In: *ZMR* 75 (1991): 191-207.
- Evers, Georg. 1999. "The contribution of Asian Theologians to the Theology of Religions." In: *Swedish Missiological Themes* 87 (2): 221-40.
- Evers, Georg. 2000. "Erklärung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio zu 'Dominus Jesus'." In: *Orientierung* 64 (2000): 213-5.
- Evers, Georg. 2001. "Buchbesprechung, Amaladoss, Michael: The image of Christ in the church in Asia, Jeevadhare, 30, No 177 (2000), 281-289." In: *Theologie im Kontext* 22 (2001): 95.
- Feifel, Erich. 1995. "Heilsvermittlung." 1351-52. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 4, Karl Rahner et al (Hg). Freiburg.

- Fernandes, Walter. 1996. "Conversion to Christianity, Caste Tension and Search for an Identity in Tamil Nadu." 140-165. In: *The Emerging Dalit Identity*, Walter Fernandes (Hg). New Delhi.
- Forrester, D. B. 1979. *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missionaries and Social Reforms 1850-1900*. Delhi.
- Friedrichs, Jürgen und Lüdtke, Hartmut. 1977. *Teilnehmende Beobachtung: Einführung in die sozial-wissenschaftliche Feldforschung*. Weinheim.
- Frings, Joseph Kardinal. 1966. "Missionspflicht der Kirche." In: *ZMR* 50 (1966): 23f.
- Fuchs, Martin. 1999. *Kampf um Differenz*. Frankfurt.
- Gabriel, Karl. 1996. "Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus. Eine soziologische Analyse." 111-128. In: *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen - Theologische Reflexionen - Missionarische Perspektiven*. Peter, Anton (Hg). Imensee.
- Gabriel, Karl. 1992. *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg.
- Gerstbach-Muck, Robert. 2000. Dialog der Religionen. [Web Page: <http://www.missio.at/publikationen/presse/info51.html>]
- Girtler, Roland. 1984. *Methoden der qualitativen Sozialforschung - Anleitung zur Feldarbeit*. Wien.
- Glaser, B. und Strauß, Anselm. 1998. *Grounded Theory*. Bern.
- Glaser, B. 1978. *Theoretical sensitivity*. Mill Valley, California.
- Gnilka, Joachim. 1995. "Heil, III. biblisch." 1260-1262. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 4. Karl Rahner et al. Freiburg.
- Grasso, Domenico. 1978. "Zum Lernprozeß synodaler Arbeit, erläutert an der Entstehung von Evangelii Nuntiandi." 101-110. In: *...denn ich bin bei euch*. Waldenfels, Hans (Hg). Einsiedeln.
- Greshake, G. 1983. *Gottes Heil - Glück des Menschen*. Freiburg.
- Grillmeier, Alois. 1966. "Geist, Grundeinstellung und Eigenart der Konstitution 'Licht der Völker'." 140-154. In: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution 'Über die Kirche' des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Vol. I, G. Baraúna (Hg). Freiburg.

- Hampe, Michael. 1999. "Entwicklung". 1335. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG)*. Betz H. D. et al. (Hg) Vol. 2, Tübingen.
- Hase, Hans Christoph von. 1981. "Diakonia IV." 660-679. In: *TRE*, Vol. 8, Krause, Gerhard und Müller Gerhard (Hg). Berlin.
- Höller, Karl R. 1991. "Evangelisierung und Entwicklungshilfe". In: *missio aktuell* 5 (1991): 35-9.
- Hübner, Jürgen, 1999. "Entwicklung - Religionssoziologisch". 1336. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG)*. Betz H. D. et al. Vol. 2, Tübingen .
- Jeyaraj, Daniel. Mission ist in - Am Beispiel Indien. [Web Page: <http://www.oikumene.de/mission/txt/jeyaraj01.html>].
- Kanjamala, Augustine. 1996. "Integral Mission Dynamics." Catholic Bishops' Conference of India. 363-372. Kanjamala, Augustine (Hg). Delhi.
- Kanjamala, Augustine. 1997. "Trends and Issues in Evangelization in India: All India Survey Report." In: *Path of Mission in India today*. Kanjamala Augustine (Hg). Mumbai.
- Kasper, Walter. 1971. "Warum noch Mission ." 13-32. In: *Mission und Entwicklung*, Franz Nuscheler und Hans Zwiefelhofer. Mannheim.
- Kasper, Walter. 1976. "Die Kirche als universales Sakrament des Heils. Überlegungen zur Theologie der Mission." 33-55. In: *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, Andreas Bsteh. Mödling.
- Kasper, Walter. 1996. "Kirche, III systematisch-theologisch." 1465-74. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 5, Walter Kasper et al. (Hg). Freiburg.
- Kavunkal, Jacob. 1999. "Developing an Indian missiology." In: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection (VJTR)* 3 (1999): 178-183.
- Kehl, Medard. 1992. *Die Kirche - Eine eschatologische Ekklesiologie*. Würzburg.
- Kerber, Walter SJ. 1971. "Octogesima Adveniens. Ein Dokument der Freiheit." In: *StZ* 188 (1971): 168-178.
- Kern, Walter. 1995. "Heilsnotwendigkeit der Kirche." 1346-48. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 4. Karl Rahner et al. (Hg). Freiburg.

- Kessler, Hans. 1987. *Reduzierte Erlösung*. Freiburg.
- Kessler, Hans. 1992. "Christologie." 241-442. In: *Handbuch der Dogmatik*, Vol. 1, Theodor Schneider et al. (Hg). Düsseldorf.
- Kessler, Hans. 1996. "Pluralistische Religionstheologie und Christologie - Thesen und Fragen." 158-163. In: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. Schwager, Raymund (Hg). Freiburg.
- Kessler, Hans. 1998. "Partikularität und Universalität Jesu Christi - Zur Hermeneutik und Krieriologie kontextueller Christologie." 106-155. In: *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Theologie auf dem Prüfstand*. Schwager, Raymund (Hg). Innsbruck.
- Kessler, Hans. 2000. "´Ich bin der Weg die Wahrheit und das Leben´ (Joh 14,6) - Die Einzigartigkeit Jesus Christi inmitten der vielen Heilswege." In: *Kirche und Schule* 116 (2000): 1-11.
- Kessler, Hans. 2001. "Der universale Jesus Christus und die Religionen - Jenseits von ´Dominus Jesus´ und Pluralistischer Religionstheologie." In: *ThQ* 181 (2001):212-37.
- Klootwigh, E. 1992. "Commitment and Openness - Interreligious Dialog and Theology of Religions in Work of Samartha, Stanley." 242f. In: *The Christian Prospect in India - Address to the Missionary Conference in Montreaux, Switzerland, 10.10.51*. Samartha, Stanley (Hg). Zoetermeer.
- Knapp, Markus. 1995. "Heil, IV. systematisch-theologisch." 1262-64. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 4, Karl Rahner et al. (Hg). Freiburg.
- Knitter, Paul. 1995. *One Earth Many Religions*. New York, Maryknoll.
- Knitter, Paul. 1996. *Jesus and the Other Names*. New York, Maryknoll.
- Kollbrunner, Fritz. 1976. "Missionstheoretische Überlegungen zu Evangelii Nuntiandi." In: *NZM* 32 (1976): 242-54.
- Kongregation für die Evangelisierung der Völker. 1998. "Cooperatio Missionalis, Instruktion über die missionarische Zusammenarbeit." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 137 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Kongregation für die Glaubenslehre. 2000. "Erklärung 'Dominus Jesus'. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesus Christi und der Kirche." *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 148 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

- Kraemer, Hendrik. 1940. *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*. Zürich.
- Kramer, Fritz und Malinowski, Bronislaw K. 1979. "Argonauten des westlichen Pazifik, Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Malanesisch-Neuguinea." Frankfurt a.M.
- Kramm, Th. 1979. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*. Aachen.
- Krishan, P. S. 1996. "Untouchability and Atrocities ." 122-139. In: *The Emerging Dalit Identity: The Re-Assertion of the Subalterns*, Walter Fernandes (Hg). Delhi.
- Küster, Volker. 1995. *Sundermeier, Theo: Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*. Erlangen.
- Lal, A. K.. 1996. "Implication of Fundamentalist revival for Dalit Identity." 184-197. In: *The emerging Dalit Identity: The Re-Assertion of the Subalterns*. Fernandes, Walter (Hg). Delhi.
- Lienemann-Perin, Christine. 1999. *Mission und interreligiöser Dialog*. Göttingen.
- Lindemann, E. C. 1924. *Social Discovery*. New York.
- Lüders, Christian. 1999. Beobachtungen im Feld und Ethnographie. 384-401. In: *Qualitative Sozialforschung - Theorien, Methoden, Anwendungen in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Flick, Uwe (Hg). Hamburg.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the western pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelago of Melanesian New Guinea*. London.
- Massey, James. 1994. *Roots, A concise History of Dalits*. Delhi.
- Mattam, Josef. 1998. "Mission, conversion and interreligious Dialogue." *Ishvani documentation & mission* 3 (1998):323-38.
- Matthes Joachim. 1983. "Religion Als Thema Komparativer Sozialforschung." *Soziale Welt*:1-22.
- Mayring, Philipp. 1993. *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. Weinheim.
- Menzel, Ulrich. 1992. "Das Ende der 'Dritten Welt' und das Scheitern der großen Theorien." In: *PVS* 32/1: 4-33.

- Mette, Norbert. 1978. "Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche." In: *Concilium* (1978): 239-42.
- Michaels, Axel. 1998. *Hinduismus*. München.
- Mills, Theodor M. 1974. *Soziologie der Gruppe*. München.
- Mitterhöfer, Jakob. 1974. *Thema Mission*. Wien.
- Moltmann, Jürgen. 1974. *Kirche in der Kraft des Geistes*. München.
- Müller, K. 1989. *Josef Schmidlin (1876-1944), Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*. Nettetal.
- Neuner, Josef. 1988. "Communicatio in Sacris." In: *ZMR* 3 (1988): 134-154.
- Nohlen, Dieter und Nuscheler, Franz. 1993. "Was heißt Entwicklung?" 55-75. In: *Handbuch der Dritten Welt*. Nohlen, Dieter und Franz Nuscheler (Hg). Bonn.
- Padinjakkara, Raphael D. 2001. "CMSF through 100 years." In: *Thomasite* (2001): 428-457.
- Papst Johannes Paul II. 1979a. "Apostolisches Schreiben 'Catechesi Tradendae'. Über die Katechese in unserer Zeit." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 12 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Papst Johannes Paul II. 1979b. "Enzyklika 'Redemptor Hominis'. Zum Beginn seines päpstlichen Amtes." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls*, 6 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Papst Johannes Paul II. 1990. "Enzyklika 'Redemptoris Missio'. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 100 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Papst Johannes Paul II. 1991. "Enzyklika 'Centesimus Annus' zum hundertsten Jahrestag von RERUM NOVARUM." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 101 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Papst Johannes Paul II. 1999. "Nachsynodales Schreiben 'Ecclesia in Asia'. Über Jesus Christus, den Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: 'damit sie das Leben haben und es in Fülle haben' (Joh10,10)." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 146 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

- Papst Paul VI 1975. "Apostolisches Schreiben 'Evangelii Nuntiandi' Über die Evangelisierung in der Welt von heute." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 2 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Papst Paul VI. 1967a. "Enzyklika 'Populorum Progressio', Über die Entwicklung der Völker." 405-40. In: *Texte zur katholischen Soziallehre*, O. Nell-Breuning und Schasching Johannes (Hg). Trier.
- Papst Paul VI. 1967b. *Motuproprio 'Ecclesiae Sanctae', Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Trier.
- Päpstlicher Rat 'Cor Unum'. 1996. "'Der Hunger in der Welt'. Eine Herausforderung für alle: solidarische Entwicklung." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 128 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog and Kongregation für die Evangelisierung der Völker. 1991. "Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi." *Verlautbarungen des Apostolische Stuhls* 102 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- Pasquale, Sigrid, Schröder, Peter und Schultze, Uta. 1998. *Lokales Wissen für nachhaltige Entwicklung: Ein Praxisbericht*. Saarbrücken.
- Pieris, Aloysius. 1993. "Inculturation: Some Critical Reflections ." 133-144. In: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien 1993*, MWI-Missio e.V. (Hg). Frankfurt a.M.
- Pieris, Aloysius. 2001. "The Roman Catholic Perception of other churches and other religions after the Vatican´s Dominus Jesus." In: *Gleanings* XX (2001): 7-29.
- Rahner, Karl und Vorgrimler, Herbert. 1993. *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg.
- Rahner, Karl. 1966. "Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche." 46-80. In: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Vol. II/ 2. Franz X. Arnold et al. Freiburg.
- Rahner, Karl. 1966. Das Verhältnis der Kirche zur Gegenwartssituation im Allgemeinen. 19-45. In: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Vol. II/ 2. Arnold, Franz Xaver et al (Hg). Freiburg.
- Rahner, Karl. 1980. "Schriften zur Theologie." 287-302. In: *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, Vol. XIV, Karl Rahner. Einsiedeln.

- Ratzinger, Joseph. 1962. "Stellvertretung". 566-575. In: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Vol. II. H. Fries. München.
- Rheinischer Merkur. 2000. "Gewisse Beruhigung". In: *Rheinischer Merkur* vom 29.9.2000: 39.
- Rothermund, Dietmar. 1993. *Staat und Gesellschaft in Indien*. Mannheim.
- Rothermund, Dietmar. 2002. *Geschichte Indiens*. München.
- Rürpur, Luise B. Fallbeispiel Indien. März 2000. [Web Page: <http://www.fes.de>].
- Rütti, L. 1972. *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*. München.
- Rzepakowski, Horst. 1978. "Die Sicht der nichtchristlichen Religionen nach Evangelii Nuntiandi." 339-350. In: ...*denn ich bin bei euch*. Waldenfels, Hans (Hg). Einsiedeln.
- Rzepakowski, Horst. 1991. "Mission 'Ad Gentes' in den römischen Dokumenten." In: *Verbum SVD* 32 (1991):153-70.
- Samartha, Stanley J. 1970. *Hindus vor dem universalen Christus - Beiträge zu einer Christologie Indiens*. Stuttgart.
- Samartha, Stanley J. 1987. "Cross and Rainbow - Christ in a multireligious Culture." 69-88. In: *The myth of religious*. Hick, J. und P. Knitter (Hg). Maryknoll.
- Schatz, Klaus, 1996, "Inkulturation." 510-540. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 5, Walter Kasper et al. (Hg). Freiburg .
- Schönhut, Michael und Kievelitz, U.. 1993. "Rapid Rural Appraisal and Participatory Rural Appraisal - Partizipative sozialwissenschaftliche Erhebungsmethoden für eine selbstbestimmte Entwicklung?" In: *Entwicklungsethnologie* 1 (1993): 83-96.
- Schütte, Johannes. 1967. "Fragen der Mission an das Konzil." 9-20. In: *Mission nach dem Konzil*, Johannes Schütte. Mainz.
- Schütz, Christian. 1988. *Praktisches Lexikon Der Spiritualität*. Freiburg.
- Schweizer, Thomas. 1999. "Wie Versteht und erklärt man eine fremde Kultur." In: *Kölner Zeitschrift Für Soziologie Und Sozialpsychologie* 51 H. 1:1-33.
- Singh, K. S. (Hg) 1998. *India´s Communities*. Vol. 3. Delhi.

- Singh, K. S. 2001. *People of India: Tamil Nadu*. Delhi.
- Spendel, Stefanie, 1995a, "Dialog." 191-196. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 3, Walter Kasper et al (Hg). Freiburg.
- Spendel, Stephanie. 1995b. "Heil, V. praktisch-theologisch." 1264. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 4, Karl Rahner et al. (Hg). Freiburg.
- Spradley, James P. 1980. *Participant Observation*. USA.
- Stadler, Anton P. 1995. "Dialog und Mission (V.)." 195-196. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 3, Walter Kasper (Hg). Freiburg.
- Stake, Robert E. 1998. "Case Studies." 86-109. In: *Strategies of qualitative inquiry*. Denzin, Norman K (Hg). Thousand Oaks USA.
- Strauß, Anselm und Corbin, Juliet. 1998. "Grounded Theory Methodology. An Overview." 158-183. In: *Strategies of qualitative inquiry*. Denzin, Norman K (Hg). Thousand Oaks USA.
- Sundermeier, Theo. 1987. *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin.
- Sundermeier, Theo. 1996. *Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*. Hamburg.
- Tamilnadu Peoples' s Forum for Social Development. 2000. *Tamilnadu Social Development Report 2000*. Chennai.
- Thurston, Edgar. 1975. *Castes and Tribes in Southern India*. Delhi.
- Tinbergen, J. v. 1976. *RIO, Reshaping the International Order*. Amsterdam.
- Trait d'Union*. [Web Page: <http://www.traitdunion.com.ar>].
- Üffing, Martin. 1994. *Die deutsche Kirche und Mission: Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche*. Nettetal.
- Vasudha, Dalmia und Stietencron, Heinrich von. 1995. *Representing Hinduism*. New Delhi.
- Vereinte Nationen. 2000. "Millenium Declaration" [Web Page: <http://www.un.org/millennium/sg/report>].
- Wagner, F. 1968. *Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu gründen?* München.

- Welker, Michael. 1999. "Mission in pluralistischer Gesellschaft." 53-70. In: *Missionarische Präsenz heute*. Feldtkeller, Andreas (Hg). Frankfurt a.M.
- Weltkirche. 2000. "Eine Vision der Mission für das neue Millennium." 6 (2000): 158-65.
- Werbick, Jürgen. 1994. *Kirche: Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg.
- Wiedenhofer, Siegfried. 1992. *Das katholische Kirchenverständnis - Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*. Graz.
- Wilfred, Felix. 1988. "Verlaß den Tempel. Antyodaya - Indischer Weg zur Befreiung". Freiburg.
- Wilfred, Felix. 1991a. "Die Option für die Armen und die Option der Armen." In: *ZMR* 4 (1991): 257-73.
- Wilfred, Felix. 1991b. *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement*. Madras.
- Wilfred, Felix. 1999a. "Drawing a deep Breath. Developments in the understanding of mission since Vatican II." *Ökumenisches Treffen* (Hongkong 1999). Unveröffentlichtes Konferenzpapier
- Wilfred, Felix. 1999b. "The Contribution of Asian Theologians to the Theology of Religions." In: *Swedish Missiological Themes* 87 (1999): 221-40.
- Wilfred, Felix. 2001. *An den Ufern des Ganges - Theologie im indischen Kontext*. Frankfurt.
- Wolf, H. 1999. Die katholisch - theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug - Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums. 291-319. In: *Katholische Missionswissenschaft. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch*. Collet, Giancarlo (Hg). Paderborn.
- Zerfaß, Rolf, 1987. "Verkündigung." 680-684. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 10, Walter Kasper et al. Freiburg.

Abbildungsverzeichnis

Teil A

Abb. 1: Der Weg von einer Vision zu den Aktivitäten	5
Abb. 2: Situationen und Bereiche der christlichen Sendung/ Mission	33
Abb. 3: Die Evangelisierung nach EN - differenziert gesehen	67

Teil B

Abb. 4: CRDS in seinem größeren Strukturzusammenhang	94
Abb. 5: Organogramm der Institution CRDS	97
Abb. 6: Verwaltung eines Distriktes	105

Teil C

Abb. 8: Das Zusammenspiel der materiellen, sozialen und religiösen Dimension	310
Abb. 9: Mission in ihrem Wirkungsgrad	313

Abkürzungsverzeichnis

Kirchliche Dokumente

AAS	Acta Apostolica Sedis
AG	Ad Gentes (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirchen)
CT	Catechesi Tradendae (Apostolisches Schreiben)
EA	Ecclesia in Asia (nachsynodales apostolisches Schreiben)
EN	Evangelii Nuntiandi (Apostolisches Schreiben)
ES	Ecclesiae Sanctae (Apostolisches Schreiben)
GS	Gaudium et Spes (pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute)
JM	De Iustitia in Mundo (Abschlußpapier der 3. Bischofssynode)
LG	Lumen Gentium (Dogmatische Konstitution über die Kirche)
NA	Nostra Aetate (Erklärung über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen)
OA	Octogesima Adveniens (Apostolisches Schreiben)
PP	Populorum Progressio (Entwicklungszyklika)
RH	Redemptor Hominis (Enzyklika)
RM	Redemptoris Missio (Missionszyklika)

Allgemein

BDO	Block Development Office
CRDS	Chengalpattu Rural Development Society
Hg	steht für Herausgeber
etc.	et cetera
IFAD	Internationals Federation of Agricultural Development (Hauptsitz in Rom)
kath.	katholisch
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
m.A.n.	meiner Ansicht nach
m.E.	meines Erachtens
MSSS	Madras Social Service Society
NRO	Nicht-Regierungs-Organisation, engl. NGO, Non-Government-Organisation
Rs	Rupien (indische Währung, zur Zeit der Forschung war 20 Rs ca. 50 cent)
SAM	Social Action Movement
SC	Schedule Caste

SP	Super Intendant
SSS	Social Service Society
ST	Schedule Tribe
TASOSS	Tamil Nadu Social Service Society
TNBC	Tamil Nadu Bishops Conference
VN	Vereinten Nationen
u.v.m.	und vieles mehr
Vol.	Volume

Darüber hinaus richten sich die Abkürzungen u.a. der Zeitschriften nach dem Ergänzungsband des TRE.

Glossar

Arrak	Normalerweise aus vergorenem Reis gewonnener Branntwein; steht aber für jegliche Verschnitte und Nachahmungen
Panchayat	(Hindi) Selbstverwaltungseinheit auf dörflicher Ebene
Sarpanch	(Hindi) wörtl. Vorsitzender des Dorfrates, vgl. <i>Panchayat</i> , Dorfoberhaupt, wird alle fünf Jahre gewählt, für ein Dorf oder eine Dorfeinheit zuständig.
Toddy	gewonnen durch Vergären des zuckerhaltigen Saftes verschiedener Palmen, stark alkoholisch
Mother sangam	Tamil-engl.; Women group oder Frauengruppe
Dokra-Programm	Staatliches Programm
Mahalir Thittam	Staatliches Programm für Frauengruppen
Ration Card	Nahrungsmittelkarte, die berechtigt im Ration Shop subventioniert Zucker, Reis und Kerosin einzukaufen.

Vorstellung der Informantinnen

L

Schulbildung bis Klasse 5, wohnt in Santa Maria, Christin durch Geburt, ca. 30 Jahre, verheiratet seit 10 Jahren, drei Kinder (12/ 10/ 7), eines in der höheren Schule in Chengalpattu, zeitweise mehrere Pflegekinder ihrer verstorbenen Schwester und Bruder, Eltern wohnen im Dorf, eigene und Verwandtschaft des Ehemanns in Palliagaram, dadurch einflußreiche Stellung, Hat seit drei Jahren 4000 Rs Schulden, Neuverschuldung seit einem Jahr 6000 Rs weitere Schulden, besitzen zwei Kühe und zwei Ochsen, wohnen im Haus des Schwiegereltern, planen ein eigenen Hausbau, in Besitz einer Ration Card, L ist Mitglied bei Kolping, Ehemann hat feste Arbeit auf der Kokosnußplantage mit 1000 Rs/m Einkommen, L arbeitete vor der Ehe im Konvent und hilft teilweise noch aus, arbeitet sonst auf dem Feld der Kokosnußplantage

R

Schulbildung bis Klasse 7, wohnt in Quarter, Hindu von Geburt, ca. 27 Jahre alt, verheiratet seit 10 Jahren mit ihrem Onkel, drei Kinder (11/ 8/ 5), Jüngster Sohn geht in den Upper Kindergarden, das vom Onkel bezahlt wird, wohnen in einem renovierten Steinhaus, Schwiegereltern wohnen im Dorf, sie ist zugezogen aus Uthiramerur, mittleren Einfluß, da Schwager Panchayatmitglied ist, Mann hat feste Stellung im Yasmingarten, er kann nicht schreiben, sie führt täglich Ziegenherde des Dorfes zur Weide, Mann trinkt nichts.

S

Schulbildung bis Klasse 4, wohnt in Uur, gehört als einzige der Kaste der Naidus an, Christin, zugezogen aufgrund von Arbeit, ca. 45 Jahre alt, ein Sohn, der seit 9 m arbeitet, wohnen in einem Steinhaus, marginalisierte Stellung im Dorf, Mann arbeitet als Koch im Pfarrhaus und hat regelmäßiges Einkommen, sie führt die Kühe auf die Weide, Mann trank früher sehr viel.

P

Schulbildung unbekannt, wohnt in Quarter, Christin seit der Eheschließung, gibt ihr Alter mit 38 an, ist sicherlich nicht älter als 25, zwei Kinder (2/ 3m), wohnen in einem Lehmhaus, Mann hat Brüder und Eltern Verwandtschaft in Palliagaram, aber keine einflußreiche Familie, ein Bruder ist am Alkoholverkauf beteiligt, über dem Alkohlkonsum des Ehemanns nichts bekannt.

N

Schulbildung bis zur Klasse 7, wohnt in Quarter, Christin, seit 3 Jahren verheiratet mit dem Mann ihrer verstorbenen Schwester, ca. 27 Jahre alt, kinderlos, wohnt in einem sehr gut renoviertem Steinhaus, große Verwandtschaft des Mannes im Dorf, daher sehr einflußreich, Ziegen und eine Kuh, Mann hat feste Stellung als Busfahrer mit 6000 Rs/m, ist ständig betrunken,

A

Schulbildung bis Klasse 5, wohnt in Quarter, Christin, seit 5 Jahren getrennt lebend, wohnt in einem Steinhaus, das sie von der Diözese erhalten hatte, eine Tochter (11), die in eine höhere Schule geht, arbeitet als Lehrerin in der Vorschule, Lohne von 700 Rs/m, keine Verwandtschaft im Dorf.

Lage des Dorfes Palliagaram

Lebenslauf

Persönliche Daten

30. April 71 geboren in Heidelberg
Staatsangehörigkeit: deutsch

Schule und Studium

1977 - 81 Grundschule Nußloch
1981 - 91 Gymnasium Sandhausen
SoSe 92 - SoSe 93 Diplomstudium kath. Theologie an der Universität Bamberg
Vordiplom
WS 93/94 - WS 96/97 Hauptstudium kath. Theologie an der Universität Innsbruck
Diplom: **mit Auszeichnung bestanden**
Diplomarbeit: Die Eheschließung als Prozeß in Ostafrika:
Eine Pastoraltheologische Untersuchung der vorherrschenden
Situation
Feldstudie mit teilstandardisierten Interviews
WS 96/97 - WS 00/01 Erweiterungsstudium: Selbständige Religionspädagogik
Abschluß: **sehr gut**

Promotion

Seit Feb. 98 Teilnahme am Doktorandenkolloquium bei Prof. Dr. H. Kessler
und dem Forschungsschwerpunkt "Theologie Interkulturell" am
Fachbereich Kath. Theologie der Universität Frankfurt a.M.
Sept. 99 - Jul 03 Interdisziplinäre Promotion am Fachbereich Kath. Theologie,
Universität Frankfurt a.M.
Titel: Entwicklungsarbeit bei Frauengruppen in Indien.
Empirische Untersuchung am Beispiel eines
Mikrokreditprogrammes und ihre Konsequenzen für den
christlichen Sendungsbegriff
Nov. 00 - Apr.01 Feldforschung in Tamil Nadu, Indien
Dez. 98/ Jan. 99 Vorbereitung der Promotion mit Prof. Dr. F. Wilfred,
Departement of Christian Studies, Universität Madras, Indien
WS 99/00 - SS 03 Studentin des internationalen Promotionsstudienganges
"Religion im Dialog", DFG-Projekt der Universität Frankfurt

Berufliche Laufbahn

Sept. 97 – Sept. 99 Pastoralassistentin und Realschullehrerin in der Erzdiözese
Freiburg
Seit März 98 Referentin für Bibliodrama und in der Erwachsenenbildung
Seit Apr. 00 Lehrbeauftragte an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Auslandsaufenthalte

Juli - Aug. 89	USA, Gruppenleitung im Sommercamp in Marion, Pennsylvania
Juli - Aug. 90	Indien, Kennenlernen des kulturellen Lebens Westindiens
Juni – Sept. 91	Rom, Erwerb von Italienischkenntnissen
Sept. 91 - April 92	Indien, Mitarbeit im Mutter-Theresa-Kinderhaus in Delhi, Aufenthalte in christlichen Ashrams Mittel- und Südindiens
Feb. - März 93	Israel, Studium in Tantur und an der Dormition Abbey, Jerusalem
Feb. 94	Chile, Studienreise zu ländlichen und urbanen Entwicklungs- und Sozialprojekten
Dez. 94 - Jan.95	Israel, Austauschprogramm mit dem ICCR und der Jüdisch-Christlichen Gesellschaft Bad Nauheim
März 95	Rumänien, Co-Leitung eines Multiplikatorenkurses für Jugendleiter der Caritas in Satu Mare
Juli - Sept. 95	Kenia, Feldstudien im Rahmen der Diplomarbeit
Juli/Aug. 97	Spanien, Sprachaufenthalt
Aug./Sept. 98	Peru, Evaluation eines Partnerschaftsprojektes bei Cusco, Beratung eines Bäckereiprojektes für Behinderte in Arequipa
Jan. – März 2000	Pilotstudie und Projektauswahl für die empirische Forschung der Promotion in Indien, Einzelunterricht in "Spoken Tamil"

Zusatzqualifikationen und Praktika

Aug. 92	Pädagogisches Praktikum in der Jugendbildungs- und -freizeitstätte Burg Feuerstein, Ebermannstadt
Sept. 93 - Juli 94	Exerzitienleiterausbildung (ignatianisch), Diözese Innsbruck
Juni 94 – Feb. 97	Referentin für Einkehrtage von Schulklassen bei „Aktion Lebenszeichen“ in den Diözesen Innsbruck und Vorarlberg
Juli/Aug. 94	Praktikum bei Missio, am Missionswissenschaftlichen Institut (MWI), Aachen,
Okt. 93 – Juli 94	Einzelbegleitung von autistischen Kindern in der Therapiestunde des "Kinderzentrum Innsbruck" bei Frau D.Dr. Banffi
Juli/Aug. 96	Sozialpraktikum in der Arche-Gemeinschaft von Jean Vanier (Behindertengemeinschaft), Liège, Belgien
Sept. 96 – Feb. 97	Sekretärin der Basisgemeinde Micha, Innsbruck, Delegierte der Gemeinde und des entwicklungspolitischen Arbeitskreises
Okt. 96 – Juli 99	Ausbildung zur Bibliodramaleiterin in Köln mit Abschlußzertifikat
März 97 – März 99	Aufbaucurriculum: Leitung und Kommunikation nach der TZI-Methode (Themenzentrierte Interaktion)