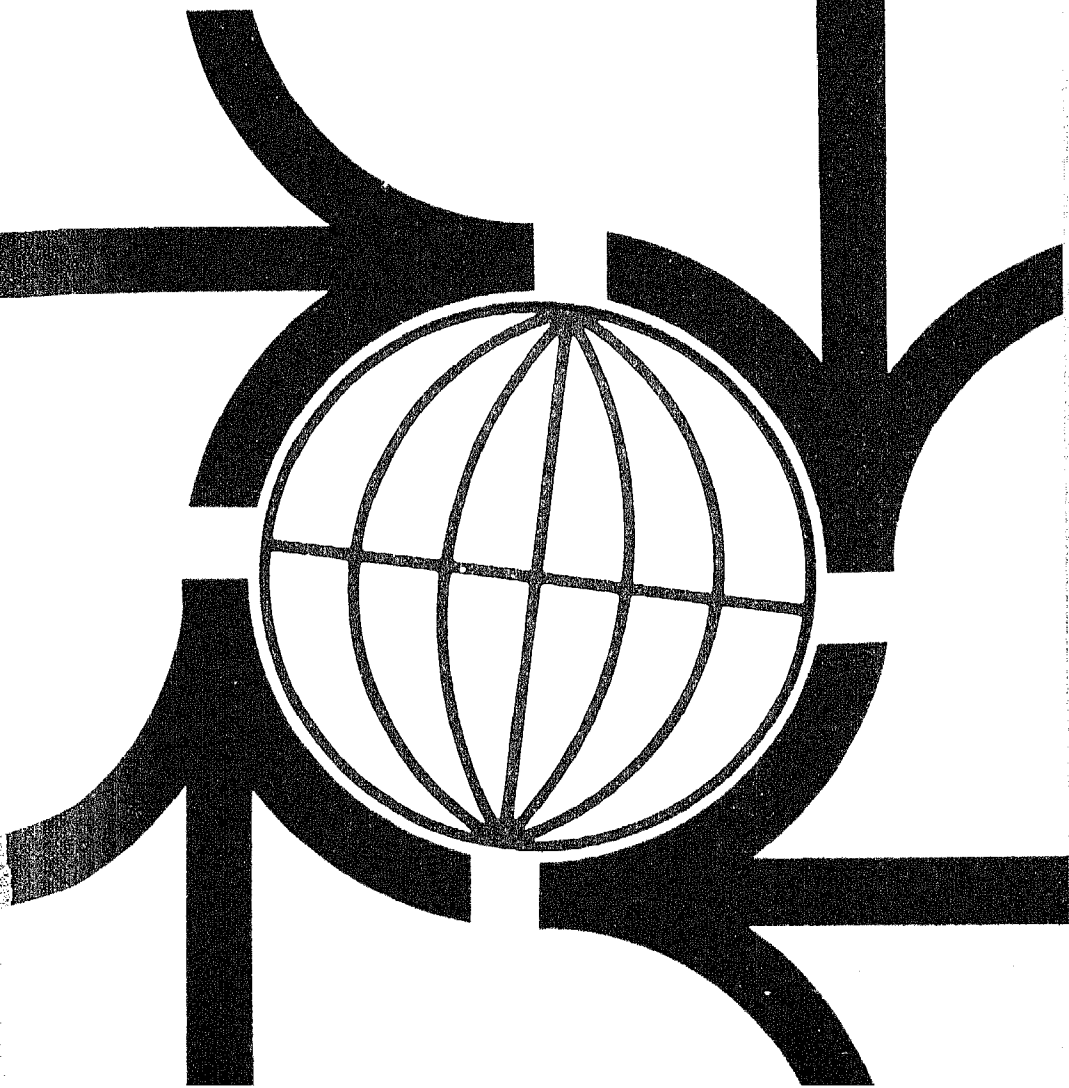


WERELD EN ZENDING

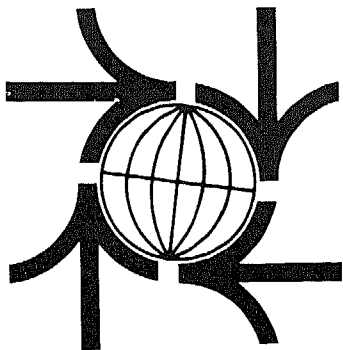
INDIA
tussen conflict en dialoog

1985/2



INDIA tussen conflict en dialoog

<i>J. Slomp</i>	Ten geleide	89
<i>D. Kooiman</i>	India Anno 1985	91
<i>J.D. Gort</i>	De christelijke beweging in de Indiase context	98
<i>B. Wielenga</i>	KERK EN SAMENLEVING Breek de scheidsmuren af - messiaans motto voor India	111
<i>E.A. Streefland</i>	Gezamenlijke strijd van vrouwen in India	118
<i>J. Chatterji</i>	Vrouwenstrijd is deel van kaste- en klassenstrijd	120
<i>C.A. Heitink</i>	Zendingswerk door en voor vrouwen in India: 1875-1900	126
<i>D. Kooiman</i>	De sociaal-culturele beperkingen van geloofsovergang - India in de 19e eeuw	133
<i>Th. Simons</i>	Het Indian Social Institute en de onaanraakbaren	140
<i>C.W. Troll</i>	ONTMOETING MET RELIGIES Christenen en moslims in India. Op weg naar een dialoog	142
<i>P. de Jonge</i>	De Sikhs en hun geloof	149
<i>J. Slomp</i>	CONTEXTUELE THEOLOGIE Contextuele theologie in India In gesprek met Samuel Amirtham	155
<i>J.A.G. van Leeuwen</i>	Bevrijdingstheologie in de Indiase context	159
<i>Th. Simons</i>	INDIA EN NEDERLAND De medefinancieringsorganisaties en India	166
<i>A.M. Mook</i>	Zending en werelddiakonaat in India	168
<i>R. Kranenborg</i>	De omgekeerde beweging. Doorwerking van hindoeïsme in Nederland	172
<i>J. Verkuyl</i>	KRONIEK Het testament van dr. Eli Stanley Jones	180
<i>A. Camps</i>	Het testament van bisschop Stephen Neill	183
	BOEKBESPREKINGEN	186



WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE
INFORMATIE EN BEZINNING

14e jaargang 1985-2

Redactie

Kernredactie

drs. J. Slomp, voorzitter
drs. J.P. Heike, red.secr.
drs. R.G. van Rossum
dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis
eindredacteur

dr. G.J. van Butselaar
dr. W.H.M. Creemers
drs. J.D. Gort
dr. Henry Groenen
dr. R.L. Haan
drs. Berma Klein Goldewijk
drs. Maria Martens
drs. Hans Oldenhof
drs. Joke Schravandes
dr. E.W. Tuinstra
dr. F.J. Verstraelen
T. van Bijnen, België
dr. H.R. Boudin, België

Directie

drs. P. Bijlefeld
H.G. Dix
W. Pepers
H.A. van Dolderen

Druk: Verhaak B.V., Grave

Adres redactie

dr. G.M.M. Verstraelen-Gilhuis
Donsvlinder 46
2317 KG Leiden

Voor toezending artikelen (in vier-
voud) en boeken ter recensie.

Abonnementsprijs

f 35,--/Bfrs. 665,-- per jaar
Studentenabonnement f 25,--
Losse nummers f 12,-- (incl. porto-
kosten)
Postgiro: 563.5338 t.n.v. Wereld en
Zending, Amsterdam

Administratie

Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam
Voor opgave abonnementen, adres-
wijzingen en advertenties.

Copyright

Overname van artikelen alleen met
toestemming van de redactie en met
bronvermelding.

Wereld en Zending verschijnt
vier maal per jaar en wordt
uitgegeven door
de Nederlandse Missieraad (NMR)
de Nederlandse Zendingsraad (NZR)

Ten geleide

INDIA tussen conflict en dialoog

In 1984 is India vooral door vier gebeurtenissen sterk in de publiekheid gekomen: de bestorming van de gouden tempel van de Sikhs, de moord op Indira Gandhi, de milieuramp in Bhopal en de opzienbarende verkiezingsoverwinning van de congrespartij. Voordat deze gebeurtenissen plaatsvonden was de redactie van *Wereld en Zending* reeds bezig met de voorbereiding van dit themanummer. Genoemde gebeurtenissen hadden hun weerslag op de volgende artikelen.

India blijkt op een keerpunt te staan. India wordt bedreigd van binnenuit. (Vgl. M.J. Akbar, India, *The Siege Within*, Penguin, 1985).

De geloofwaardigheid van haar constitutionele instellingen zal in de nabije toekomst zwaar op de proef worden gesteld. Stanley Samartha vatte de uitdaging samen in het februari-nummer van *Evangelische Kommentare: Dialog statt Kreuzzug* – dialoog tussen de verschillende religies en politieke gemeenschappen, of een conflict dat de hele samenleving dreigt te ondergraven. Deze rode draad loopt ook door dit themanummer, maar dan als klemmende vraag: dialoog of conflict.

De parel, die India heet, wordt van zeven kanten bekeken. Dit nummer heeft zeven onderdelen. In het eerste deel komen naast land en volk, geschiedenis en actuele presentie van kerk en christenen aan de orde. B. Wielenga, kenner als geen ander van de maatschappelijke krachten, analyseert de politieke en kerkelijke situatie. Hij geeft aan hoe vanuit een messiaanse inspiratie muren doorbroken zouden kunnen worden. Drie artikelen, waarvan één historisch van aard, analyseren de positie van vrouwen. Kooiman schreef, eveneens vanuit historisch perspectief, over "veranderbaarheid" als missionaire opgave. Een Indiaas artikel over de "onaanraakbaren" kwam niet op tijd binnen. Th. Simons viel daarvoor in met een korte bijdrage.

In het deel over religies worden mogelijkheden tot dialoog met moslims en sikhs afgetast. Amirtham vertelt wat men in India verstaat onder contextuele theologie. Van Leeuwen zoek naar aanknopingspunten voor bevrijding in het hindoe-denken.

Vervolgens koppelen we terug naar Nederland. Hoe zijn we hier bij India betrokken? Heeft India invloed in ons land?

De kroniek laat ons kennis maken met twee missionaire erflaters, een Amerikaan en een Brit: Stanley Jones en Stephen Neill. In de boekbesprekingen tenslotte komen enkele zaken aan de orde die in dit bijna te volle nummer niet mochten ontbreken, zoals de Landelijke India Werkgroep.

In België komt dit nummer tijdig uit in verband met de herdenking in september van het feit dat Pater Constant Lievens S.J. in 1885 zijn pastorale werkzaamheden begon in Ranchi, Chotanagpur. In India werd dit al op 17 maart herdacht. In Nederland zal, zo hopen wij, de bestaande betrokkenheid op India door deze publikatie meer diepgang krijgen.

Rest mij alle medeleden van de redactionele werkgroep, die dit nummer voorbereide, te bedanken: J.D. Gort, D. Kooiman, A. van Leeuwen, o.f.m., Th. Simons en E.W. Tuinstra.

Jan Slomp

België vertegenwoordigd in de redactie

Behalve een Nederlandse gulden prijs staat er sinds jaren een Belgische franken prijs op ons koft. Onze jaarlijkse bibliografie (no. 3) geeft een overzicht van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur.

De reeds lang bestaande wens dat ook België in onze redactie vertegenwoordigd zou zijn is dit jaar in vervulling gegaan. Tot onze redactie is toegetreten de heer T. van Bijnen uit Leuven, terwijl dr. H.R. Boudin uit Brussel bereid is als corresponderend lid te fungeren.

Toon van Bijnen is lid van de Societas Verbi Divini (svd) en sinds 1962 werkzaam in de missionaire publiciteit. Hij is eindredacteur van *Kerk en Missie* en redacteur van *De Vijgeboom*, een oecumenisch tijdschrift voor "strijd en inkeer" in de geest van het werk van de *Justitia et Pax* (gerechtigheid en vrede) commissie.

Dr. H.R. Boudin is hoogleraar kerkgeschiedenis en zendingsgeschiedenis aan de protestantse theologische faculteit in Brussel. Hij is lid van het oecumenisch missiologisch instituut "Père Victor Lebbe" in Louvain La Neuve.

D. Kooiman

India Anno 1985

India is een land van kleurrijke maar schrijnende contrasten. Naast stuitende armoede kent het niet minder weezinwekkende vormen van weelde. Het is een land van gurus en heilige koeien, maar tegelijk bezit het nucleaire krachtcentrales en een ruimtevaartprogramma. Het ontvangt op grote schaal ontwikkelingshulp, maar behoort zelf tot de tien meest geïndustrialiseerde landen ter wereld. Deze contrasten hoeven overigens geen verbazing te wekken. In India wonen meer dan 700 miljoen mensen en dat is meer dan in Afrika en Latijns Amerika samen. Ook godsdienstig vertoont India een grote diversiteit: naast een grote meerderheid van hindoes telt het belangrijke groepen moslims, sikhs, boeddhisten en christenen. Om die christelijke minderheid gaat het in dit nummer. Om die minderheid goed te kunnen plaatsen volgen hier eerst enkele opmerkingen over de meest recente ontwikkelingen in dit land, uitmondend in een bespreking van de laatstgehouden verkiezingen.

India - economisch

Centraal in de economie staat nog steeds de landbouw, waarin 70% van de beroepsbevolking werkzaam is. Maar ondanks het groeiend gebruik van kunstmest wordt de agrarische opbrengst nog steeds vooral door het klimaat bepaald. Om die reden noemt men de moesson wel eens de eigenlijke minister van financiën in India. Het jaar 1983 kende een uitzonderlijk goede moesson en dat leidde in 1983-84 tot een record-oogst van 142 miljoen ton voedselgraan. Ook de vooruitzichten voor de oogst van 1984-85 zijn gunstig. Toch kan de agrarische productie de bevolkingsgroei niet bijhouden, zoals uit de cijfers van de bevolkingstellingen blijkt:

	1971	1981	groei in %
Bevolking:	551 milj. mensen	685 milj. mensen	24
Voedselgranen:	108 milj. ton	130 milj. ton	20

Daar staat tegenover dat de Indiase industrie, die niet zo gevoelig is voor de economische depressie elders in de wereld, een redelijke ontwikkeling doormaakt. De laatste vijf jaren bedroeg de groei van de industriële productie gemiddeld 5%. Samengevat is het nationale inkomen, of wel het totale nationale product, de afgelopen vijf jaren met 2,2% gestegen. Dat betekent dat de economische ontwikkeling min of meer gelijke tred houdt met de groei van de bevolking. Gezien de grootse vijfjarenplannen van de regering en de gigantische lening die India is aangegaan bij het Internationale Monetaire Fonds, komt deze ontwikkeling in feite toch neer op stilstand: India moet

zich steeds grotere inspanningen getroosten om althans niet achteruit te gaan.

India - sociaal

Wie de jeugd heeft, heeft de toekomst, zegt men. Welnu, aan kinderen in India geen gebrek. Maar als de toekomst van het kind in hun lot wordt weerspiegeld, ziet het er somber uit. Meer dan een miljoen kinderen in de leeftijdsgroep van 1-4 jaar sterven jaarlijks aan verschillende ziekten, maar vooral aan ondervoeding. Ongeveer 16 miljoen kinderen worden veroordeeld tot kinderarbeid, terwijl minder dan 5% van alle kinderen iets bezoekt wat wij een kleuterschool zouden noemen.

Op dit moment is 40% van de Indiase bevolking jonger dan 15 jaar. Daarom mag er, ook bij een dalend kindertal per gezin, de komende jaren nog een aanzienlijke bevolkingstoename worden verwacht. De regering voert een actief beleid om de bevolkingsgroei te beperken. Maar dat beleid dient uitgevoerd te worden binnen een democratisch kader en dus gebaseerd te zijn op de vrijwillige medewerking van de bevolking. De gedwongen sterilisaties ten tijde van de Noodtoestand hebben mede geleid tot de verkiezingsnederlaag van Premier Indira Gandhi in 1977. Het doel van de regering is het geboortecijfer terug te brengen tot 21⁰/₁₀₀ (in 1981 nog 33⁰/₁₀₀). Ter vergelijking mag dienen dat het in Europa bijna 50 jaar heeft geduurd om het geboortecijfer van 35⁰/₁₀₀ tot 20⁰/₁₀₀ te laten dalen.

Vrouwen genieten onder de grondwet dezelfde status en rechten als mannen. Maar haar in feite ondergeschikte positie blijkt op dramatische wijze uit de wijde verbreiding van het bruidsschatsysteem, het groeiende aantal verbrandingen van hindu bruiden en de vele verkrachtingen die vaak ongestraft blijven. Juridische uitspraken uit 1983 lijken in deze situatie enige verbetering te brengen.

Een grote minderheidsgroep wordt gevormd door de *harijans* of onaanraakbare kasten. Dat zijn groeperingen die ritueel als onrein worden beschouwd, sociaal worden geminacht en economisch uitgebuit. Regelmatig zijn zij het slachtoffer van gewelddaden. Sommige *harijans* hebben geprobeerd hun positie te verbeteren door uit het hindoeïsme weg te breken en over te gaan tot de islam, het christendom of boeddhisme. Nog in 1982 vonden er in de deelstaat Tamilnadu enkele spectaculaire overgangen plaats naar de islam ten teken dat de religieuze identiteit bij het streven naar positie-verbetering nog steeds relevant is. Andere *harijans* organiseren zich in strijdgroepen, zoals de Dalit Panthers.

India - politiek

De zware opgave dit grote land te regeren heeft sedert de onafhankelijkheid bijna onafgebroken berust bij de Congres-partij. Deze partij, die in 1985 haar honderdjarig bestaan viert, draagt nog steeds het aureool van de onafhankelijkheidsstrijd, en Mahatma Gandhi. In de jaren 1960 moest zij een groeiende oppositie naast zich dulden en na de Noodtoestand (1975-77) verloor het Congres zelfs voor het eerst de leiding aan een combinatie van oppositie-partijen, Janata. Met de verkiezingen van 1980 kwam Premier Gandhi echter opnieuw aan de macht en nu sterker dan ooit tevoren. Meer dan de inmiddels versplinterde oppositie-partijen vertegenwoordigt het Congres alle lagen van

de bevolking. Maar hoewel de Congres-politiek in naam socialistisch is en veel lippendienst bewijst aan de Gandhiaanse idealen, steunt de partij in feite sterk op gevestigde belangen en wordt zij gedomineerd door personen meer dan door programma's.

De afgelopen jaren is India regelmatig in het nieuws geweest. Het meest schokkende bericht was ongetwijfeld de koelbloedige moord op Premier Gandhi op "Black Wednesday", woensdag 31 oktober. De verkiezingen die vervolgens in december werden gehouden, hielden overigens geen verband met deze moord. Zij waren al in voorbereiding, omdat de grondwettelijke zittingstermijn van het parlement (*Lok Sabha*, Lagerhuis) maximaal vijf jaren bedraagt. Zoals bekend hebben deze verkiezingen een reusachtige overwinning opgeleverd voor de Congres-partij, nu onder Rajiv Gandhi, de zoon van Indira Gandhi, die zelf de zetel won van Amethi district.

Zetelverdeling Lok Sabha na Nationale Verkiezingen			
Partijen:	mrt. 1977:	jan. 1980:	dec. 1984:
Congres	153	351	401
Janata (na 1979 uiteengevallen)	298	86	20
Regionale partijen en Onafhankelijken	62	62	59
Communistische partijen e.a.	29	45	28
	542 zetels	544 zetels	508 zetels

Omdat de verkiezingen in de deelstaten Punjab en Assam waren uitgesteld, ging de strijd ditmaal slechts om 508 zetels. Opvallend was dat het Congres niet alleen 80% van alle zetels, maar ook 49,2% van alle uitgebrachte stemmen veroverde (districtenstelsel). Zo'n hoog percentage was zelfs in de dagen van Jawaharlal Nehru, de grootvader van Rajiv, nooit bereikt!

De Congrespartij won alle zetels in de deelstaten Madya Pradesh, Rajasthan en Haryana en bijna alle zetels in Uttar Pradesh, Bihar, Gujarat, Maharashtra en Karnataka. Van de verschillende afsplitsingen van de oude Janata-partij bleef weinig over: de Bharatya Janata partij, om één voorbeeld te noemen, stelde 226 kandidaten, maar veroverde slechts twee zetels. Met haar verdwenen ook gerenommeerde oppositieleiders van het toneel, zoals Chandra Shekhar, George Fernandez, Atal Behari Vajpayee, en anderen. Alleen enkele regionaal georiënteerde partijen wisten zich staande te houden of boekten enige winst. De AIADMK in Tamilnadu, een bondgenoot van het Congres, won 12 zetels; de Telegu Desam in Andhra Pradesh, een tegenstander van het Congres, kreeg er zelfs 28 en werd prompt de grootste oppositiepartij. De communistische partijen en hun bondgenoten behielden hun stemmenpercentage van rond de 8%, maar verloren veel zetels. Opgesloten in enkele plaatselijke bolwerken, vooral West-Bengalen, lijkt ook de communistische partij te zijn gereduceerd tot een regionale beweging.

Inmiddels heeft Rajiv Gandhi, de nieuwe premier, met grote voortvarendheid de regering ter hand genomen. Rajiv, 40 jaar oud, student van Trinity College in Cambridge, wergtuigkundig ingenieur en ex-piloot, is de exponent van een nieuwe generatie. Niet alleen bestaat de *Lok Sabha* nu in overgrote meerderheid uit mannen en (41) vrouwen van onder de 45 jaar, ook zijn raad

van ministers is jonger dan ooit te voren. Zijn aanpak is zakelijk en doelgericht, dringende problemen als de Punjab kwestie en de voortschrijdende erosie hebben topprioriteit gekregen en mensen zonder brandschoon politiek verleden zijn uit het regeringsapparaat verwijderd. Rajiv's eerste optreden wordt in India met gespannen verwachtingen gadeslagen. Maar verwachtingen zijn er in India wel vaker gewekt. De vraag is of ze niet opnieuw in een teleurstelling zullen uitlopen.

Beschouwingen

Met haar straffe, centralistische bewind heeft Indira Gandhi de afgelopen jaren verschillende regionale elites van zich vervreemd. Zij was echter ook in staat de regionale tegenkrachten die zij opriep het hoofd te bieden. Daarom zagen velen na haar dood de eenheid van het land als bedreigd en het Congres speelde daar kundig op in met de leuze "Give Unity a Hand" (de hand was het verkiezingsymbool van de partij). Dat kan althans gedeeltelijk de grote verkiezingsoverwinning verklaren.

Verschiedene commentatoren hebben gesteld dat sympathie voor de getroffen familie Gandhi de uitkomst van de verkiezingen zou hebben bepaald. Een dode Indira zou nog machtiger zijn dan een levende Indira. Ook zou Rajiv hebben geprofiteerd van de golf van hindoe chauvinisme, die na de moord op zijn moeder de kop opstak. Vooral oppositieleiders hebben dergelijke verklaringen kwistig rondgestrooid. Het ontbreekt de oppositie echter aan kritisch zelfonderzoek en daarom dienen deze verklaringen met reserve te worden beluisterd.

Feit is namelijk dat het geheel van oppositiepartijen een weinig inspirerend schouwspel biedt: een groep kibbelende oude mannen die er maar niet in slaagde een gemeenschappelijk front te vormen. Hun onderlinge wantrouwen wedijverde met een gemeenschappelijke afkeer van Indira Gandhi. Dat is onvoldoende basis voor een eigen politiek programma, zoals na de moord op Indira bleek. Daarom moet de conclusie zijn dat het in India aan een nationaal politiek alternatief ontbreekt. Ook de communistische partijen, CPI en CPI-M, hebben de kiezers blijkbaar niet van hun alternatief kunnen overtuigen. In West-Bengalen, waar de CPI-M al geruime tijd de regering in handen heeft, leed de linkse beweging gevoelige verliezen, juist in industriële en stedelijke gebieden. En de nederlaag die de communistische candidate in Bombay-Zuid opliep tegen de onafhankelijke arbeidersleider Datta Samant, kan worden gezien als de rekening die de CPI gepresenteerd kreeg voor haar afzijdigheid van de grote textielstaking in Bombay (1982-83).

Een factor die bij de beschouwing van deze verkiezingen vaak over het hoofd wordt gezien, is dat grote groepen kiezers niet ontevreden waren met de bestaande situatie. De inflatie is verminderd, de prijzen zijn de afgelopen jaren redelijk onder controle gebleven en de energiepositie is verbeterd, zodat vooral de middengroepen zich iets meer bestedingen kunnen veroorloven. Bovendien komt er na het goede landbouwjaar van 1983-84 nu een nieuwe record-oogst aan en – hoewel dat misschien niet geheel redelijk is – er bestaat een neiging die voorspoed met de zittende regering in verband te brengen. De tevredenheid tekende zich al af in de opinie-peilingen. In het halfjaarlijkse onderzoek van het tijdschrift "India Today" scoorde Indira Gandhi de afgelopen jaren constant zeer hoog: rond de 60% was tevreden met

haar beleid. En volgens een verkiezingsonderzoek van het gezaghebbende Indian Institute of Public Opinion in de deelstaten Madhya Pradesh, Rajasthan, Haryana, Uttar Pradesh en Bihar zou 55 à 60% van de kiezers stemmen op de Congrespartij. Dat onderzoek dateert van begin 1984, dus ruim vóór de bestorming van de Sikh-tempel in Amritsar en de moord op Indira! Ook het hindoe chauvinisme en de kastefactor kunnen bij deze verkiezingen niet alles verklaren. In tal van door moslims gedomineerde kiesdistricten wonnen Congres-candidaten en in Uttar Pradesh werden vrij veel Brahmanen verkozen, hoewel zij slechts een kleine minderheid vormen. In Trivandrum, de hoofdstad van Kerala, hielpen moslims en christenen samen een Congres-candidaat aan een zetel, terwijl in Kottayam, het Syrisch-christelijke bolwerk in Kerala, een CPI-M kandidaat van hoge kaste de strijd won, de enige communistische zege in heel Zuid India!

Slot

Grote overwinningen wekken grote verwachtingen. Maar een massaal mandaat kan ook tot een massale teleurstelling leiden. Als Rajiv niet zou slagen in een oplossing van de meest dringende problemen, kan hij niet aanvoeren dat het aan mogelijkheden heeft ontbroken. Dat legt op hem een enorme verantwoordelijkheid. Ook de arrogantie van de macht ligt als een dreigend gevaar op de loer. Gehoopt moet worden dat Rajiv en zijn medewerkers er in slagen politieke avonturiers en carrière-zoekers buiten de deur te houden. Het grootste gevaar schuilt echter in de omvang van de verkiezingsoverwinning zelf. De oppositie is nu praktisch uit het parlement verdwenen en dat is vooral daarom zo betreurenswaardig, omdat de helft van de kiezers niet op het Congres heeft gestemd. Disraeli zei reeds dat geen regering het op den duur kan stellen zonder het heilzame tegenwicht van een krachtige oppositie.

Er is echter wel degelijk een belangrijke oppositie die naar verandering streeft. Zij is alleen nauwelijks vertegenwoordigd in het parlement, waar het Congres, ondanks alle vernieuwingsdrift, toch in hoge mate verantwoordelijk moet worden geacht voor de bestaande situatie. Echter, al vóór de laatste verkiezingen bestond er in India een groeiende neiging om de traditionele politiek failliet te verklaren en de bestaande partijen, de linkse inbegrepen, als gekorrumpeerde en onbruikbare instrumenten ter zijde te schuiven. Die tendens zal nu alleen maar worden vesterkt. Het alternatief wordt gezocht in de "Non Party Political Formations". Die NPPF zijn plaatselijke bewegingen en actiegroepen die niet a-politiek zijn, maar buiten het politieke bestel om opereren. Zij organiseren landlozen en arbeiders en zetten werkgelegenheidsprojecten op voor vrouwen en slumbewoners zonder onderschikking aan grotere partijpolitieke belangen. De NPPF genieten veel aanhang onder radicale jongeren en intellectuelen, die hun inspiratie danken aan het marxisme, de Gandhiaanse ideologie of een sociaal christendom. Ook in Nederland bekende organisaties zijn in dit verband onder andere de Gandhi Peace Foundation, de Bombay Urban Industrial League for Development (BUILD), het Indian Social Institute (R.K.) en het Christian Institute for the Study of Religion and Society in Bangalore.

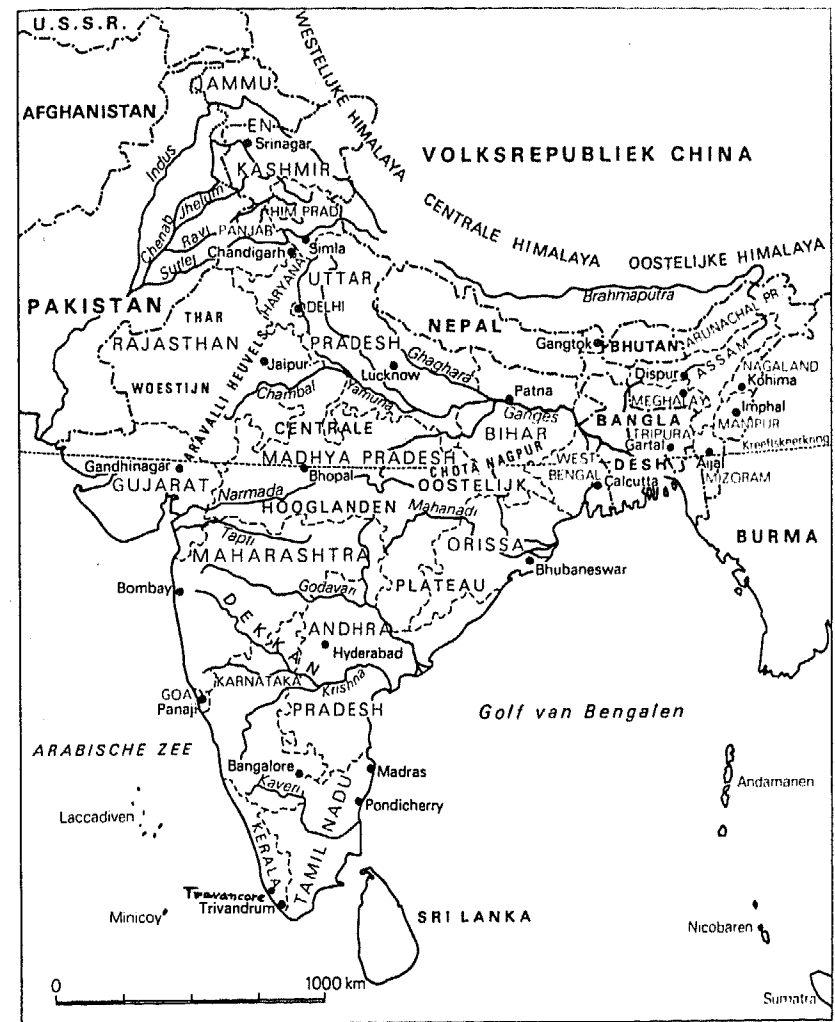
Het is niet onbegrijpelijk dat vooral de communistische partijen die veel doelstellingen met de NPPF gemeen hebben, zich sterk tegen deze ontwik-

keling verzetten. In het theoretische partij-orgaan van de CPI-M wordt ge-
waarschuwd tegen de onafhankelijke actiegroepen, die een imperialistisch
instrument zouden zijn om de ergste revolutionaire tegenstellingen af te zwak-
ken en de linkse krachten te ondermijnen teneinde een ongestoorde kapita-
listische ontwikkeling te garanderen. De NPPF worden op grote schaal door
westerse ontwikkelingsorganisaties en kerken gefinancierd. Aan Indiase
christenen wordt daarom de indringende vraag gesteld, waarom westerse
kerken, die doorgaans toch weinig moeite hebben met het imperialisme, zo
ruimhartig steun verlenen aan radicale actiegroepen in India.

Na de recente verkiezingsuitslag wordt de discussie tussen de linkse partijen
en de NPPF nog belangrijker dan die al was. Het lijkt dringend geboden dat
het onderlinge wantrouwen wordt weggenomen en dat men zich gezamenlijk
richt op concrete situaties van uitbuiting en onderdrukking. Politieke partijen
kunnen immers niet zonder een direct contact met mensen die in actie komen;
maar het groeiende zelfbewustzijn dat in dat proces ontstaat, zal uiteindelijk
toch weer in partijpolitieke termen moeten worden vertaald.

Voor dit artikel is onder andere gebruik gemaakt van:
Frans Dijkstra, *Dagblad Trouw* (o.a. 24-11-84).
India News (The Hague).
India Nieuwsbrief, no. 33, Verkiezingen, dec. 1984-jan. 1985.
India Today (New Delhi), 15-1-85 en 31-1-85.
The Marxist, Theoretical Quarterly of the CPI-M, Vol. 2, April-June 1984.
Spectrum Encyclopedie, India (Supplement).
Fons van der Velden in: *Derde Wereld*, 1984, no. 4.

*Dr. D. Kooiman is wetenschappelijk hoofdmedewerker voor Aziatische geschiedenis aan de Vrije
Universiteit te Amsterdam.*



Uit B.J.S. Hoetjes, D.H.A. Kolff en D. Kooiman, *India*, Unieboek, Haarlem 1980.

De christelijke beweging in de Indiase context

India is een multireligieuze, "seculaire" republiek, dat wil zeggen een land dat geen enkele religie officieel voortrekt of achter stelt. De godsdienstvrijheid ligt in de Indiase grondwet van 1950 verankerd en wordt consequent door de verdere wetgeving ondersteund en door de rechter verdedigd. De staat mag zich dus bij de wet met puur religieuze aangelegenheden niet bemoeien. Volgens de grondwet is het de overheid verboden, enige burger op welke wijze dan ook op grond van religie alleen discriminerend te benaderen of behandelen. Alle ingezetenen van het land wordt "gewetensvrijheid" gegarandeerd, en hebben het "recht om godsdienst te belijden, praktiseren en propageren".

1. Relatie kerk en staat

Maar naast deze rechten hebben de religies en kerken ook plichten jegens de staat en de samenleving. Zij moeten zich aan de wetgeving van India houden en mogen niets ondernemen dat tegen de openbare orde en zedelijkheid of de fundamentele mensenrechten indruist of voor de volksgezondheid schadelijk is. Bovendien worden de religies tegenover elkaar en derden door de Indiase jurisprudentie beschermd. Het bevorderen van gevoelens van vijandelijkheid tussen religieuze groeperingen, het beledigen van enige religie met woord of daad, het storen van een godsdienstoefening, en het ontwijken of beschadigen van een religieus gebouw of heilig object worden door het Indiase strafrecht als criminele overtredingen aangemerkt, die inhechtenisneming en gevangenschap tot gevolg kunnen hebben. Ook buitenlanders vallen in alle opzichten onder deze beschermingsparaplu, hoewel zij op het ogenblik geen onderwijsinstellingen mogen oprichten. Ook wordt het voor buitenlandse zendelingen en missionarissen steeds moeilijker om een visum of een verlenging daarvan te krijgen.

2. De "andere" godsdiensten

India is een religieus land bij uitstek. Met uitzondering van plm. 5,3 miljoen niet-gelovigen en atheïsten (0,8% der bevolking) zeggen alle Indiërs gelovig te zijn. Afgezien van enkele kleinere religieuze groeperingen kent India behalve het christendom vijf andere godsdiensten met ieder meer dan vijf miljoen aanhangers.

Het *hindoeïsme* is verreweg de belangrijkste religie van India, zowel naar omvang als naar de mate van verwevenheid met en invloed op de samenleving. Deze vijfduizend jaar-oude, inheems-Indiase religie laat zich zeer moei-

lijk definiëren, onder meer omdat ze onderverdeeld is in honderden secten, rondom bepaalde godheden uit het drie miljoen goden tellende hindoeëse pantheon. Gemeenschappelijke elementen zijn: eerbied voor de klassieke vedische geschriften, de noties van karma, reïncarnatie en geweldloosheid, hoogachting voor de heilige man, en de aanvaarding van het kastensysteem als de sleutel voor de socio-religieuze organisatie van de samenleving. Al deze secten kunnen onder drie hoofdcategorieën worden gerangschikt. De meeste hindoes (98%) vereren of *Visjnoe* (de *visjnoeïeten*, die vooral in het Oosten, Westen en Noorden van het land vertegenwoordigd zijn), of *Sjiwa* (de *sjiwaïeten*, die zich met name in Zuid-India bevinden), of de *sjakti* (kracht) van de goddelijke moeder *Doerga* (de *sjakta's*). Zij geloven in de vleeswording der goden en worden in India gewoonlijk *sanatanisten* (Sanskriet: oude wegen) of afgodendienaars genoemd. Deze drie groeperingen tellen samen negen miljoen priesters en plm. vijftien miljoen *sadhoes* (heilige bedelaars). Een relatief klein aantal hindoes (plm. 0,5%) zijn lid van één der hervormingsbewegingen die in de loop van de 19e eeuw zijn ontstaan, zoals de Arja Samadj, de Ramakrishna Zending en de Sjanakar Atjarja. Sterk beïnvloed door de islam en het christendom verwerpen deze bewegingen het polytheïsme, de afgodendienst en het geloof in goddelijke vleeswordingen. En tenslotte is er een groep van nieuwere secten, die sinds de onafhankelijkheid van India gesticht zijn, zoals de Zending van het Goddelijke Licht (5 miljoen aanhangers), Ananda Marga (2,5 miljoen), en de Sri Aurobindo beweging (50.000). Hoewel het hindoeïsme traditioneel geen missionaire godsdienst is geweest, zijn deze hervormingsbewegingen en nieuwe secten zeer actief op het gebied van zending en evangelisatie. Zij beweren een aanzienlijk aantal christenen tot het hindoeïsme terug te hebben bekeerd, alsmede vele *haridjans* die zich in 1956 onder leiding van dr. Ambedkar tot het neo-Boeddhisme waren overgegaan. Van alle hindoes behoort 82,4% tot de 26.000 hoge, middel en lagere kasten, en 17,6% tot de laagste haridjan-kasten. Sinds 1950 kunnen haridjans slechts hindoe of sikh zijn; in 1961 was (officieel!) 98,6% van deze groep hindoe en 1,4% sikh. Gedurende de periode 1900-80 nam het aantal hindoes zeer toe, maar daar deze groei geen gelijke tred hield met de algemene bevolkingstoename, is er sprake van een relatieve achteruitgang van gemiddeld 1% per decennium. Deze geleidelijke proportionele teruggang is grotendeels aan twee factoren te wijten: het feit dat vele hindoeëse vrouwen met niet-hindoes in het huwelijk treden en de godsdienst van hun man aannemen, en de druk op het geboortecijfer dankzij het verbod op het hertrouwen van hindoeëse weduwen. Tussen 1970 en 1980 verloor het hindoeïsme 320.262 aanhangers door bekeringen tot andere godsdiensten. Niettemin heeft het gedurende deze periode vanwege de natuurlijke aanwas een positieve groei van gemiddeld 2,34% beleefd.

De *islam* is de tweede godsdienst van India. In dat land woont momenteel de grootste nationale moslimse gemeenschap ter wereld (80.670.000), gevolgd door Pakistan (80.320.350), Bangla Desh (72.915.640) en Indonesië (67.333.000). Deze religie werd reeds in het begin van de 8e eeuw door moslimse veroveraars naar India gebracht, maar breidde zich tijdens de eerste periode van 500 jaar, tot aan de stichting van het Noord-Indiase rijk

der moslimse Groot Mogols in het begin van de 13e eeuw, slechts in beperkte mate uit. Gedurende deze periode, en met name in het laatste deel ervan, gingen hoe langer hoe meer aanhangers van het steeds zwakker wordende boeddhisme over tot de islam. Maar het was vooral onder de Groot Mogolvorsten, die van 1526 tot 1857 in Noord-India het bewind voerden, dat de islam een periode van ware groei en bloei meemaakte. Nu kwamen ook grote aantallen hindoes tot het islamietisch geloof. Deze groei was mede aan het beleid van de Britse India Compagnie (BOIC) te danken. Deze koloniale bezettingsmacht, die van 1600 tot 1858 in India opereerde, probeerde namelijk om pragmatische redenen de christelijke zending zoveel mogelijk tegen te houden – omwille van de commercie mocht de status quo niet verstoord worden. Toen de Britse regering in 1858 (in reactie op de moslims geïnspireerde Sepoy-Opstand van 1857) het bewind van de BOIC overnam, wat ook het einde van de Mogol-regering betekende, brak voor de moslimse gemeenschap een periode van verslagenheid aan. Maar onder de aanvoering van een aantal bekwame leiders klom zij weldra weer uit het dal.

Sinds 1881 is de islam in India, behalve in het jaar 1947, ten opzichte van het groeicijfer van de totale bevolking sneller gegroeid, deels vanwege de grotere islamitische tolerantie betreffende het hertrouwen van weduwen. In 1947 viel het aantal Indiase moslims, zowel in absolute als proportionele termen drastisch terug ten gevolge van de "Partition" (scheiding) van Pakistan en India. Toen vond "de grootste bevolkingswisseling aller tijden" plaats. Zeven miljoen moslims vluchtten uit India naar Pakistan en gedurende de twee op de "Partition" volgende decennia kozen nog eens twee miljoen dezelfde weg. Ongeveer hetzelfde aantal hindoes verliet Pakistan voor India. Bij deze volksverhuizingen, die met zeer veel geweld gepaard gingen, vielen niet minder dan 1,1 miljoen doden.

Vanaf de vijftiger jaren begon het aantal moslims in India zich weer sneller uit te breiden dan het Indiase volk als geheel: van 9,9% der bevolking in 1951 naar 10,7% in 1961 en 11,2% in 1971. Momenteel bestaat de Indiase moslimse gemeenschap uit plm. 52,4 miljoen soennieten, 28,2 sji'ieten en 130.000 ahmadijja's. Sinds de tijd van Groot Mogol, Keizer Akbar (16e eeuw) tot aan de huidige tijd heeft de islam in India zich door een grote hervormingsgezindheid gekenmerkt. Tegenwoordig beschikken de moslims daar over verschillende centra voor de wetenschappelijke studie van de islamitische traditie, met het oog op de aanpassing ervan aan de eisen van de moderne tijd.

Het *sikhisme* ontstond in Lahore als een hervormingsbeweging binnen het hindoeïsme. Onder leiding van goeroe Nanak (1469-1538) en zijn opvolgers groeide deze beweging geleidelijk uit tot de status van afzonderlijke religie. Onder de invloed van de islam begon Nanak een zeer kritische houding tegenover het hindoeïsme aan te nemen. Hij wees het kastensysteem af, trok het gezag van de hindoeïsche heilige boeken in twijfel, weigerde het brahmaanse priesterschap te aanvaarden en benadrukte de eenheid van God. Anderzijds hield hij het hindoes geloof in karma en reïncarnatie vast en bleef bevrijding door *bhakti* (devotie) prediken. De vijfde goeroe Ardjun stelde het heilige boek van het Sikhisme, de *Granth*, samen, en de tiende goeroe bepaalde dat na hem de *Granth* de Goeroe van het Sikhisme zou zijn. Vier van de huidige Sikh-denominaties houden zich aan deze bepaling, terwijl de andere

twee, levende goeroes vereren.

De snelle proportionele groei van het Sikhisme vanaf 1880, die overigens sinds 1975 verminderd is, werd door een aantal factoren veroorzaakt. Daar de Sikhs geen bezwaar hebben tegen het hertrouwen van weduwen, heeft deze religie altijd een hoger geboortecijfer gehad, dan de hindoeïse meerderheid. Ten tweede heeft het Sikhisme een aantal evangelisten in dienst. En ten derde zijn vele hindoeïsche vrouwen in de Poendjab, waar het Sikhisme zich vooral concentreert (60% der bevolking), het Sikh-geloof van hun man gaan aanhangen. Het ledental van de Sikhse gemeenschap, die de Gouden Tempel (b.j. 1604) te Amritsar als geestelijk en cultureel centrum beschouwt, is gaan toenemen van 4.335.771 in 1931 naar 6.219.134 (1,74% der bevolking) in 1951, 7.845.915 (1,79%) in 1961 en 10.378.797 (1,90%) in 1971.

Traditionele godsdiensten zijn ook nog steeds sterk vertegenwoordigd in India. Deze animistische religies komen onder de gehele 40 miljoen-tellende tribale bevolking voor, maar worden inzonderheid bij de oude bergstammen aangetroffen. Dankzij de grote druk van het hindoeïstische proselytisme en enkele massale bekeringen tot het christendom daalde het aantal animisten tussen 1911 en 1970 proportioneel van 3,2% naar 1,7% van de totale bevolking. Ondanks deze evenredige daling, echter, wisten deze godsdiensten zich te handhaven en zelfs numeriek uit te breiden. Het aantal animisten van 7,6 miljoen in 1900 groeide naar 8,7 miljoen in 1941 en 9,2 miljoen in 1970. Op het ogenblik beginnen vele van deze traditionele volkeren "verhindoeïseerd" te worden.

Het *boeddhisme* werd in de 6e eeuw vóór Christus in India door Gautama (560-480) gesticht, die op 30 jarige leeftijd, toen hij voor het eerst in de buurt van zijn woonplaats in de Himalaja met het menselijk leed in aanraking kwam, zijn status als prins opgaf en naar de waarheid op zoek ging, die de mensheid uit haar ellende zou kunnen verlossen. Na zes jaar rondzwerven ontdekte hij "De weg van het Midden", waarna hij de eretitel "Boeddha" (de "Ontwaakte") ontving. De Boeddha trok vele discipelen, die zich beijerden voor de snelle verbreiding van zijn leer. Gedurende duizend jaar tot aan de 7e eeuw na Christus genoot het boeddhisme een geweldige bloei. Tussen de 3e en 1e eeuw voor Christus ontstond een nieuwe vorm van de leer: het *mahajana*, het "grote voertuig" dat in staat is allen tot het heil te brengen. Deze nieuwe richting maakte het boeddhisme, in tegenstelling tot de oude filosofisch-ascetische *therawada*-school, meer toegankelijk voor het gewone volk. In de eerste eeuwen van onze jaartelling werd het boeddhisme, met name in zijn mahajana-vorm, door een groot aantal zendelingen in allerlei andere Aziatische landen verbreid.

Vanaf de 7e eeuw na Christus begon de uitstralingskracht van het boeddhisme in India te tanen. Er ving nu een periode van geleidelijke achteruitgang aan. Drie belangrijke factoren droegen hiertoe bij. Ten eerste heeft het ontstaan van allerlei elkaar beconcurrerende sekten binnen het boeddhisme tot een inwendig verval van deze religie geleid. Ten tweede moest het boeddhisme steeds meer het veld ruimen voor het hindoeïsme, dat na een periode van zwakte nu weer sterk aan het opkomen was. Tenslotte werd de positie en het bestaan van het boeddhisme in toenemende mate door de wassende

invloed van de islam bedreigd. Tegen het einde van de 12e eeuw van het boeddhisme nagenoeg uit India verdwenen.

De eclips van deze religie duurde tot 1956 voort. In dat jaar ontstond onder leiding van dr. B.R. Ambedkar een neo-boeddhistische beweging onder de "onaanraakbaren", die tot miljoenen bekerings leidde. Binnen een periode van vijf jaar gingen meer dan drie miljoen hindoeïsche haridjans over tot het boeddhisme. In 1951 waren er 180.828 boeddhisten in India (0,05% der bevolking); in 1961 was dit aantal toegenomen tot 3.250.227 (0,74%). Deze groeikracht werd echter niet gehandhaafd. Een aanzienlijk aantal van deze mensen heeft zich tot het hindoeïsme laten herbekeren, of is tot het christendom overgegaan. Numeriek groeit het boeddhisme nog steeds, maar in 1971 was het aantal aanhangers als percentage van de bevolking licht gedaald tot 0,70%.

Indiase religies: numerieke en proportionele groei				
	1900	1970	1975	1980
Hindoeïsme				
aanhangers	184.022.700	433.556.472	486.093.000	547.123.500
% bevolking	80,0	79,8	79,3	78,8
Islam				
aanhangers	31.552.000	60.877.000	69.907.000	80.540.000
% bevolking	13,7	11,2	11,4	11,6
Sikhisme				
aanhangers	2.180.000	10.287.000	12.000.000	13.886.000
% bevolking	0,9	1,9	2,0	2,0
Trad. religies				
aanhangers	6.670.000	9.230.000	9.811.000	10.415.000
% bevolking	2,9	1,7	1,6	1,5
Boeddhisme				
aanhangers	200.000	3.779.000	4.600.000	5.554.000
% bevolking	0,1	0,7	0,8	0,8
Bevolk. India	229.900.000	543.132.000	613.217.000	694.309.000
Indiase religies: gemiddelde groei per jaar 1970-80				
	Nat. aanw.	Bekering	Totaal	Groei %
Hindoeïsme	11.676.965	-320.262	11.356.703	2,34
Islam	1.955.800	10.500	1.966.300	2,81
Sikhisme	330.000	29.900	359.900	3,00
Trad. religies	241.872	-123.372	118.500	1,21
Boeddhisme	113.404	64.096	177.500	3,86

3. Christendom - historische omtrekken

Volgens een zeer oude overlevering werd het christelijk geloof in het jaar 52 door de apostel Thomas naar India gebracht. Hoewel deze traditie (nog) niet wetenschappelijk bewezen is, is er ook geen steekhoudende reden om haar af te wijzen. Vrijwel zeker is het, dat het christendom reeds vanaf de 2e eeuw in georganiseerde vorm in India aanwezig is geweest. In elk geval bevond zich halverwege de 4e eeuw een omvangrijke christelijke gemeenschap in Kerala. Lange tijd bestond er nauwelijks enige contact tussen deze christenen en de westerse kerk. Een enkele keer werd India door een reiziger uit het Westen bezocht, die dan wat informatie over de christenen daar via brieven doorgaf. Johannes van Monte Corvino, die een jaar in India doorbracht alvorens in 1294 verder te trekken naar China, vond een aantal groepen nestoriaanse christenen in Zuid-India en tekenen van het christendom in de buurt van Bombay.

In 1498 landde Vasco da Gama in Calicut en maakte namens Portugal aanspraak op India. Paus Leo X verleende in 1514 de koningen van Portugal het recht om de missie in Azië te organiseren, en in 1533 werd het diocees van Goa opgericht. De aankomst in 1542 van Franciscus Xaverius in Goa markeerde het begin van de Jezuïeten-missie in India. Aanvankelijk wijdden de Jezuïeten zich aan het missiewerk onder de "niet-christenen", maar eerlang begonnen zij zich ook met de oude Syrisch-Orthodoxe Thomas Kerk te bemoeien. Zij vonden dat die kerk onder de jurisdictie van de Paus moest worden gebracht. Op de Synode van Diamper (1599) kwam men tot een overeenkomst en werd de Thomas Kerk officieel in de Rooms-Katholieke Kerk ingelijfd. In 1653 verklaarde een groep priesters zich om allerlei redenen weer onafhankelijk van Rome. Een derde deel der Thomasgemeenschap ging met hen mee en deze herstichte kerk is verder tot op de dag van vandaag autonoom gebleven.

Een van de grootste figuren van de Jezuïeten-missie in India was Robert de Nobili, die van 1606 tot 1656 onder de hogere kasten werkte. Hij is vooral bekend om zijn unieke adaptatie- experimenten, waarbij hij het evangelie aan de Indiase cultuur trachtte aan te passen. Zijn methoden droegen tot het bittere conflict bij, dat binnen de kerk van Rome over de Jezuïeten aan het woeden was. Dat conflict werd in 1773 beslecht, met de opheffing van de Jezuïeten Orde, een zware klap voor de katholieke missie in India, waarvan zij zich pas in het midden van de 19e eeuw heeft kunnen herstellen.

Vanaf 1600 begon Engeland via de Britse Oost India Compagnie (BOIC) vaste voet op het Indiase subcontinent te krijgen. Mede tengevolge van de fervente tegenwerking van de BOIC is de protestantse zending pas in 1706 begonnen. In dat jaar arriveerden onder auspiciën van de Deense koning de lutherse zendelingen Ziegenbalg en Plütschau in Tranquebar aan de Coromandelkust. Deze zending slaagde er in velen tot het christelijk geloof te brengen: in 1800 telde de uit dit werk ontsproten geloofsgemeenschap 20.000 leden. Het tijdperk van de moderne protestantse zendingsbeweging brak in 1793 aan, toen de bekende Engelse baptisten zending, William Carey in Bengalen aankwam. In 1800 gingen Carey en zijn collega's Marshman en Ward in Serampore wonen, waar zij een zeer gevarieerd zendingsprogramma opzetten. Deze drie werden gedurende de eerste vijf decennia van de 19e eeuw door vele anderen gevolgd: anglicanen, methodisten, presbyterianen, con-

gregationalisten, baptisten en lutheranen uit Engeland, Schotland, Noord-Amerika, Duitsland en Scandinavië.

Het liberale, zendingsvriendelijke beleid dat de Britse regering vanaf 1858 (toen zij het roer van de BOIC overnam) voerde, leidde tot een grote uitbreiding van de missionaire beweging in India, en daarmee indirect tot de verdere groei van de Indiase kerk. Deze periode zag ook de wedergeboorte van de katholieke missie, onder andere ten gevolge van de herstelling van de Jezuïeten Orde in 1814. Verschillende zendelingen en missionarissen gingen nu ook voor het eerst onder de tribale volkeren en de "onaanraakbaren" werken, en zagen, als vrucht daarvan, hele groepen tegelijk tot het christendom overgaan.

Geïnspireerd door het wassende Indiase nationalisme begonnen vele christen Indiërs zich reeds in de tweede helft van de vorige eeuw, maar in toenemende mate vanaf de 20er jaren van deze eeuw danig te ergeren aan de dominerende houding van de westerse zendelingen en missionarissen. Zij vroegen zich hoe langer hoer meer af, of het niet tijd werd om binnen hun kerken een proces van "indiasering" op gang te brengen. Dat proces is nog steeds niet voltooid. Het kerkelijke bestuur berust nu grotendeels in de handen van Indiërs, maar financieel en ook cultureel zijn de Indiase kerken veelal afhankelijk van het Westen gebleven.

De christelijke gemeenschap - heden

Reeds bij een vluchtige blik op het christendom in India lopen een aantal dingen direct in het oog. Ten eerste merkt men de onevenwichtige geografische spreiding ervan op. De christelijke bevolkingsdichtheid ligt het hoogst in het uiterste Zuiden (Kerala en Tamil Nadu) en het Oosten (Andhra Pradesh) van India, waar 60% van alle Indiase christenen woont. De overige 40% is dun verspreid over het midden, het Westen en het Noorden van het land. Ten tweede wordt de aandacht getrokken door de uitermate complexe samenstelling van de christelijke beweging in India. Naast de zogenaamde "mainline" kerken bestaan er ook talloze para-, semi- en randkerkelijke groepen. Ten derde wordt men door de numerieke grootte van de Indiase christelijke gemeenschap getroffen. In aantal vormen de gelovigen in India de op één na omvangrijkste nationale christelijke gemeenschap van geheel Azië. En tenslotte valt het op, dat ondanks haar absolute grootte, de christelijke beweging in India *relatief* bijna tot het niet verdwijnt temidden van de immense zee der andere Indiase religies. In vergelijking met de situatie in de drie andere Aziatische landen die meer dan tien miljoen christenen tellen, komt het aantal christenen in India qua percentage van de totale bevolking ruim op de vierde plaats.

Land	Totale bevolking	Aantal christenen	% bevolking
Filippijnen	52.203.000	49.201.700	94,3
India	694.309.000	27.078.000	3,9
Indonesië	154.869.000	17.069.900	11,0
Korea	37.444.000	11.409.800	30,5

De Indiase christelijke gemeenschap – op de islam na de grootste religieuze minderheid in het land – bestaat momenteel uit niet minder dan 330 afzon-

derlijke denominaties, met een totale personele bezetting (in 1973) van 114.500 Indiërs en 5.979 buitenlanders. Van de buitenlandse zendelingen kwamen 39 uit Oost-Europa (allen katholiek), 267 uit de Derde Wereld en 5.673 uit het Westen.

Naast haar "gewone" pastorale werkzaamheden zijn de Indiase kerken op allerlei gebied actief: evangelisatie; zending (in 1973 werkten 3.931 Indiase missionaire en kerkelijke werkers in 54 landen); oecumene; sociale dienstverlening; volksgezondheid (820 medische centra, 620 ziekenhuizen); onderwijs (3.230 instellingen voor hoger onderwijs, 122 theologische hogescholen/seminaria); bezinning op religie en maatschappij (63 centra); vormingswerk en spiritualiteit (200 religieuze gemeenschappen, 40 christelijke *ashrams*); lectuur (650 periodieken); bijbelvertaling, -distributie en -correspondentie cursussen (in 1975 2,8 miljoen cursisten).

De *theologie*-beoefening in India vormt een zeer groot apart hoofdstuk. Wij beperken ons hier tot een korte algemene karakterisering ervan. Hoewel de Indiase theologie soms matig tot erg traditioneel en wereldvreemd is, komen steeds meer theologen naar voren die bij het theologiseren juist ernstig rekening willen houden met de drie hoofdrealiteiten van hun context: massale armoede en massieve structurele ongerechtigheid (kastensysteem, neo-kolonialisme); de positie van het christendom als minuscule minderheid temidden van een overweldigende meerderheid van andersgelovigen; de westerse gevangenschap der Indiase kerken. Hun theologische ontwerpen cirkelen dan ook om de centrale thema's van inculturatie, bevrijding en dialoog.

Crypto-christenen

Een van de meest intrigerende verschijnselen van het Indiase christendom is het bestaan van een buitengemeen grote groep van meer dan 7,6 miljoen zogenaamde crypto-christenen. Dat zijn mensen die heimelijk het evangelie aanhangen. Deze gelovigen staan meestal wel bij de kerken bekend en nemen ook vaak deel aan het kerkelijk leven. Maar zij wensen om allerlei redenen

Indiase christendom: numerieke en proportionele groei				
	1900	1970	1975	1980
Christenen				
aanhangers	3.820.200	19.231.528	22.689.000	27.078.000
% bevolking	1,7	3,5	3,7	3,9
Belijdende				
aanhangers	2.670.000	14.121.000	16.557.000	19.441.000
% bevolking	1,2	2,6	2,7	2,8
Crypto				
aanhangers	1.150.200	5.110.528	6.132.000	7.637.000
% bevolking	0,5	0,9	1,0	1,1
Bevolk. India	229.900.000	543.132.000	613.217.000	694.309.000
Indiase christendom: gemiddelde groei per jaar 1970-80				
	Nat. aanw.	Bekering	Totaal	Groei %
Christenen	610.000	174.647	784.647	3,45
Belijdende	445.139	86.861	532.000	3,21
Crypto	164.861	87.786	252.647	4,12

voor de officiële civiele instanties of de eigen omgeving als christen onzichtbaar te blijven. Tot deze groep behoren leden van de hoogste kasten en mensen van de zakenwereld in bepaalde stedelijke regio's (naar schatting is bijvoorbeeld 10% van de totale bevolking van Madras City en verscheidene andere gebieden van Tamil Nadu crypto-christelijk). Maar de meerderheid van deze categorie wordt door *haridjans* gevormd, die wanneer ze zich officieel als christen laten inschrijven, hun kasten-status en de daarmee verbonden rechten en privileges verliezen. Aangezien *haridjans* officieel uitsluitend hindoe of sikh kunnen zijn, kunnen niet-hindoe of niet-sikh *haridjans* per definitie geen aanspraak maken op de voor deze kasten gereserveerde plaatsen in het onderwijs, op de universiteiten, in het ambtenarenkorps, enz.

Katholieke Kerk

De Katholieke Kerk die sinds 1900 een indrukwekkende numerieke en een gestadige proportionele groei heeft meegemaakt, vormt niet alleen het grootste kerkelijke lichaam in India, maar overtreft ook het gehele Indiase protestantisme in omvang. Deze kerk is traditioneel nogal behoudend en autoritair geweest. Het Tweede Vaticaanse Concilie heeft daar echter duidelijk verandering in gebracht. De grote nationale studiebijeenkomst (All India Seminar), die in 1969 ten gevolge op Vaticanum II in Bangalore werd gehouden, gaf de stoot tot allerlei dynamische vernieuwingen binnen het Indiase katholicisme. Men begint nu meer open te staan voor lekenparticipatie in de officiële organen van de kerk, het inheems maken van de liturgie, oecumenische contacten, dialoog met andersgelovigen, en kritisch-theologische bezinning op kerk en maatschappij.

De meeste katholieken in India volgen de latijnse liturgie, maar er zijn ook belangrijke groepen die de voorkeur geven aan de syro-malabarese (plm. 2,0 miljoen) of de syro-malankarese liturgieën (plm. 200.000). In 1977 waren er 100 afzonderlijke jurisdicties, waarvan 93 door Indiërs bestuurd werden en zeven onder leiding van buitenlandse missionarissen stonden. In 1978 was het aantal jurisdicties, door de oprichting van nieuwe bisdommen, met 12 toegenomen. In 1973 bedroeg het aantal parochies 4.315. De kerk voert het beheer over 5.752 lagere en 2.607 middelbare scholen, 122 instellingen voor hoger onderwijs, 358 ziekenhuizen, 533 klinieken, 694 weeshuizen, 724 hostels en 213 tehuisen voor bejaarden en anderen.

Protestantse Kerken

De groeisnelheid van het protestantisme ligt momenteel hoger dan die van het katholicisme. Het aantal protestanten in 1980 was 17 maal groter dan in 1900. Van de honderden protestantse denominaties waren er in 1973 slechts twee met meer dan één miljoen leden: de Kerk van Zuid-India (1,55 miljoen) en de Raad van Baptisten Kerken in Noord-Oost-India (1,06 miljoen). Samen telden deze twee kerken in 1973 rond 33,0% van alle protestanten in het land. Er zijn twee belangrijke verenigde protestantse kerken in India: de reeds genoemde Kerk van Zuid-India (CSI) en de kleinere Kerk van Noord-India (CNI). De CSI is in 1947 ontstaan door de samensmelting van de Verenigde Kerk van Zuid-India (die zelf in 1908 door de fusie van twee hervormde en twee congregationalistische lichamen werd geschapen), het zuidelijke deel van de Anglicaanse Kerk, en een aantal methodistische denominaties. Op

het ogenblik zijn er besprekingen gaande tussen de CSI en vijf verschillende lutherse kerken (met in 1973 een gecombineerd ledenbestand van 432.598), die volgens plan tot de schepping van een nieuwe verenigde Kerk van Christus in Zuid-India moeten leiden.

De CNI (579.554 leden in 1973) werd in 1970 gevormd, toen de Verenigde Kerk in Noord-India (een uit 1929 daterende samensmelting van 11 denominaties), de noordelijke Anglicaanse Kerk, de brits en australisch gereleerde Methodisten, de Mennonieten, de Discipelen en bepaalde baptisten-kerken een fusie aangingen. Op het ogenblik proberen de CNI, de Raad van Baptisten Kerken in Noord-Oost India, en de Presbyteriaanse Kerk in Noord-Oost India (324.091 leden in 1973) het met elkaar eens te worden over de oprichting van een nieuwe geünieerde Kerk van Noord-Oost India. Verder houdt de Methodisten Kerk in Zuidelijk Azië (901.306 leden in 1973) voorbereidende oecumenische besprekingen met de CNI, de CSI, en de Mar Thoma Kerk van Malabar. Tenslotte zijn de CSI, de CNI en de Mar Thoma Kerk sinds 1978 met elkaar in gesprek over de mogelijke formatie van een toekomstige nationale *Bharat* (Indiase) Christelijke Kerk.

Indiase-Inheemse Kerken

Vanaf het midden der vorige eeuw kan men allerlei inheemse pogingen waarnemen om hindoe-christelijke kerken te stichten. Deze bewegingen en groepen, die van het geloof in Jezus Christus bleven uitgaan, ontleenden hun inspiratie aan het Indiase nationalisme. De betrokkenen werden door een sterk verlangen naar bevrijding van westers missionaire overheersing en een diepe liefde voor de eigen cultuur gemotiveerd. Tussen 1850 en 1975 ontstonden meer dan 150 van deze kerken, waarvan een aantal niet meer bestaan. In het jaar 1970 bedroeg het aantal ervan tenminste 69.

Een van de omvangrijkste van deze groepen is de *Subba Rao* beweging, die in 1942 onder en voor de hoge kasten in Andhra Pradesh werd opgericht. De *Subba Rao* – die de doop afwijst, sterk tegen alle kerken gekant is en zelf nagenoeg geen organisatie kent – legt vooral de nadruk op bijbelstudie en de grote waarde van de hindoe cultuur. De belangrijkste activiteit van deze beweging naar buiten toe is het houden van massale gebedsgenezingsbijeenkomsten. In 1973 had de *Subba Rao* 100.000 leden verdeeld over 300 lokale groepen. Een andere interessante Indiase-inheemse kerk is De *Assemblées (Jehova Shammah)* van Broeder Bakht Singh, één van de snelst groeiende christelijke denominaties in India. Deze groep, die in 1950 gevormd werd en volstrekt zelfonderhoudend is, staat bekend om haar grote openlucht-bijbelconferenties en om haar zending in Afrika en het Midden-Oosten (in totaal 30 zendingen). In 1973 telde zij 120.000 leden en 450 gemeenten in India. Er bestaan momenteel twee oecumenische raden van inheemse kerken: de Federatie van Nationale Kerken voor Geheel India, en de Gemeenschap van Christus in India. Deze beide raden hebben zich de formatie van een onafhankelijke nationale inheemse kerk van India ten doel gesteld.

De Orthodoxe Kerken

De Orthodoxe Syrische Kerk van het Oosten (OSKO) is, met bijna 1,5 miljoen leden verspreid over 10 diocesen en 937 gemeenten, de grootste tot deze traditie behorende kerk in India. Daar haar geschiedenis, volgens de traditie,

teruggaat naar de apostel Thomas, is zijn ook de oudste kerk van het land – en tevens één der oudste kerken ter wereld. Oorspronkelijk onderhield deze kerk contacten met de Nestorianen in Mesopotamië, maar in 1665 ontving zij een bisschop uit Diarbekir, Mar Gregorius, met monofysietische overtuigingen. De kerk nam de christologie van deze Gregorius over en hangt die nog steeds aan. Ondanks de inwendige verdeeldheid en vele conflicten waarmee de OSKO door de jaren heen is geplaagd – die overigens groten-deels te wijten waren aan buitenlands kerkelijke inmenging in haar zaken – is deze kerk numeriek blijven groeien, zij het maar langzaam en uitsluitend door middel van natuurlijke aanwas. Het belangrijkste schisma deed zich in 1843 voor, toen de Mar Thoma Kerk van Malabar zich van de OSKO afscheidde. Maar nadien hebben binnen de OSKO minstens zes andere voorvallen van scheuring of partijstrijd plaatsgegrepen.

De Mar Thoma Kerk (350.017 leden en 642 gemeenten in 1973) onderhoudt vijf ashrams en een eigen theologisch seminarie (in Kottayam) en is in het medische zendingswerk betrokken. De OSKO draagt zorg voor acht mannen- en vrouwenkloosters, drie ziekenhuizen en 19 instellingen voor hoger onderwijs. Naast deze twee kerken zijn er nog zes kleinere orthodoxe lichamen, met gezamenlijk 31.780 leden (in 1973).

Oecumenische samenwerking

Er is een Nationale Raad van Kerken (NCCI), opgericht in 1953 en onderverdeeld in 14 regionale raden. Een Evangelikale gemeenschap van India (EFI) werd gesticht in 1950 (met in 1973 een lidmaatschap van 94 denominaties en lokale kerken); daarnaast is er een Federatie van Indiase Evangelikale Kerken (30 denominaties). De Katholieke Bisschoppen Conferentie heeft een Oecumene-Commissie (CBCI). Voor de CBCI, de NCCI en de Orthodoxe Kerk bestaat een Coördinerend Lichaam met een secretariaat in Bangalore.

	1900	1970	1975	1980
Katholieken				
aanhangers	1.920.000	8.469.075	10.100.000	11.803.000
% bevolking	0,8	1,6	1,6	1,7
Protestanten				
aanhangers	650.000	7.431.091	8.824.700	10.996.600
% bevolking	0,3	1,4	1,4	1,6
Indiaas-Inheems				
aanhangers	90.000	1.857.460	2.200.000	2.650.000
% bevolking	0,0	0,3	0,4	0,4
Orthodoxen				
aanhangers	610.000	1.438.100	1.520.000	1.606.000
% bevolking	0,3	0,3	0,2	0,2
Bevolk. India	229.900.000	543.132.000	613.217.000	694.309.000

	Nat. aanw.	Bekering	Totaal	Groei%
Katholieken	271.541	61.852	333.393	3,30
Protestanten	237.254	116.297	353.551	4,01
Indiaas-Inheems	59.148	20.105	79.253	3,60
Orthodox	40.866	-24.076	16.790	1,10

Aantal christenen in verhouding tot het aantal totale bevolking (TB), Hindoes (H), Moslims (M), Sikhs (S), aanhangers der traditionele religies (TR), en Boeddhisten (B)

	C:TB	C:H	C:M	C:S	C:TR	C:B
1900	1:60	1:48	1:8	1,7:1	1:1,7	19:1
1970	1:28	1:22,5	1:3,2	1,9:1	2:1	5:1
1975	1:27	1:21,4	1:3,1	1,9:1	2,3:1	4,9:1
1980	1:25,6	1:20	1:3	1,9:1	2,6:1	4,9:1

Gebruikte literatuur

- David B. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopedia* Nairobi, 1982.*
 F.L. Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London, 1958.
 H. von Glasenapp, *De niet-christelijke godsdiensten*, Antwerpen, 1967.
 Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Baltimore, 1964.
 Stephen Neill, J.H. Anderson, J. Goodwin (eds.), *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, London, 1971.
 A. Wessels, *De renaissance van de islam*, Baarn, 1980.

*) Zie voor een bespreking van Barretts's *World Christian Encyclopedia* en de daar gebruikte methodologie het speciale nummer van *Missiology* (12, januari 1984) - met bijdragen van Stephen Neill, D.B. Barrett, R.D. Winter, D.M. Stowe, F.J. Verstraelen en P.G. Hiebert.

Drs. J.D. Gort is wetenschappelijk hoofdmedewerker voor missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Breek de scheidsmuren af - messiaans motto voor India

Het land is zo groot en er gebeurt zoveel dat het moeilijk is het geheel in het oog te krijgen en te houden. Toch is het juist ook voor kerk en theologie belangrijk plaatselijke situaties in de context van de ontwikkelingen op nationale schaal te beoordelen. Wat zinnig ontwikkelingswerk is, hangt niet alleen van lokale omstandigheden af. Wat er met mensen gebeurt in het dagelijks leven heeft te maken met wat onzichtbare "overheden en machten" nationaal en internationaal aanrichten. Dat zelfs in afgelegen dorpen bijna niets meer gratis is zoals vroeger – iets wat het leven van de armen en in het bijzonder van de vrouwen enorm verzwaaert – is gevolg van de zich uitbreidende macht van de markt en van het kapitaal.

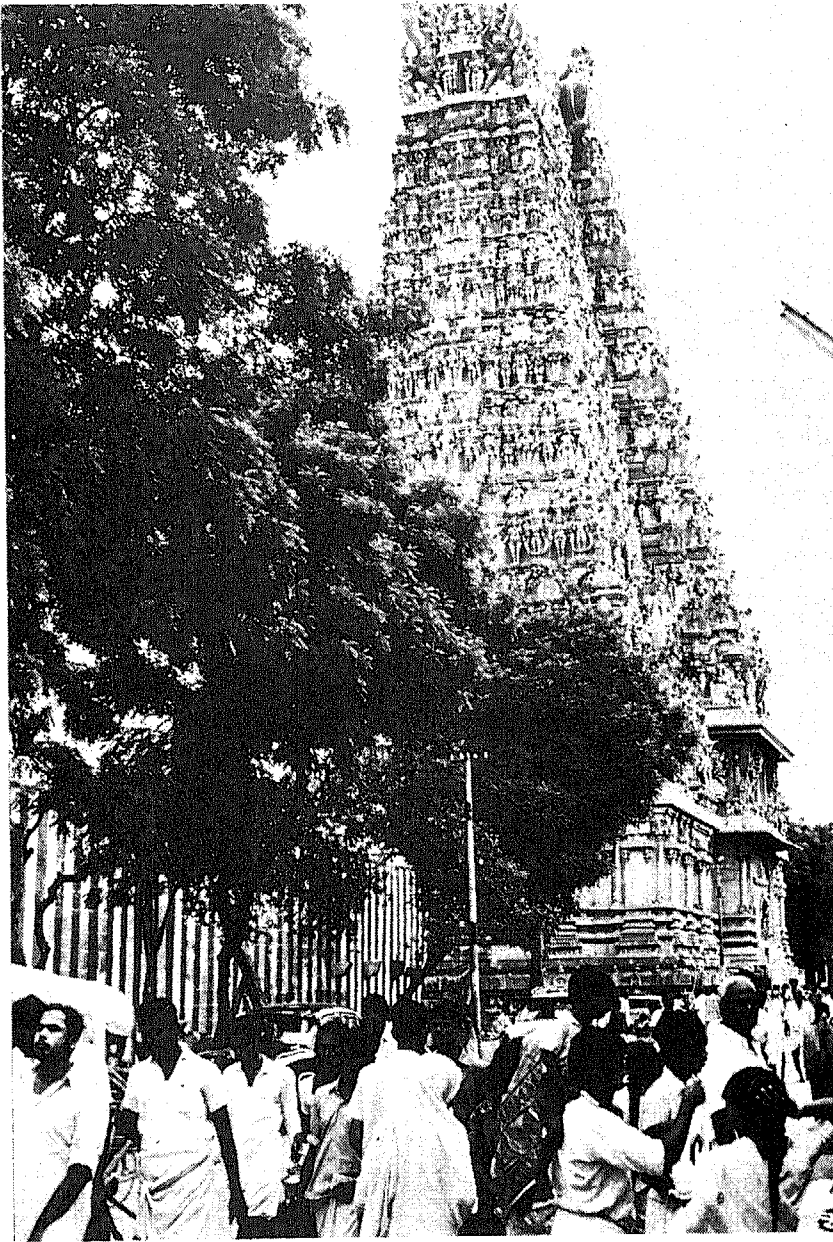
Dynamische kapitalistische ontwikkeling

De bankiers maken zich over India geen zorgen als over Mexico, Argentinië en de Philippijnen. De Wereldbank is tamelijk tevreden over de gang van zaken in de Indische economie. Een groei-percentagte van 5,5% gedurende de laatste vijf jaren, een record-oogst in 1984, behoorlijke voedselreserves, industriële expansie, en de afwezigheid van onrustbarende inflatie duiden aan dat India economisch gezien niet een arm land aan de rand van de afrond is. De economische groei sinds het bereiken van de onafhankelijkheid is de bevolkingsgroei vooruitgebleven, zodat het gemiddelde inkomen per hoofd van de bevolking gestegen is, zij het slechts langzaam.

Met al deze indrukwekkende prestaties van de Indische economie is India tegelijk een land van massale armoede gebleven. Volgens officiële schattingen leeft ongeveer de helft van de bevolking onder het be-

staansminimum, dat met uitsluiting van kleding, behuizing, gezondheid etc. alleen op basis van het benodigde minimum aan calorieën berekend wordt. Dat betekent dat de economische situatie van honderden miljoenen mensen *wel* een zaak van wanhopige armoede aan de rand van de afrond is.

India won de strijd voor onafhankelijkheid onder leiding van een burgerlijke klasse die in vergelijking tot andere gekoloniseerde landen relatief sterk was. Met veel socialistische retoriek en met behulp van nationale planning heeft deze klasse de ontwikkeling in kapitalistische banen geleid. De vruchten daarvan zijn een bovenlaag ten goede gekomen die steeds meer aansluiting zoekt aan het luxe consumptie-niveau van de andere kapitalistische landen. De liberalisering van de economie, de integratie met de wereldmarkt waarvan India tot nu toe minder afhankelijk was dan andere ontwikkelingslanden heeft zich onder druk van het IMF en



Hindoe-tempel, India. Foto: Audiovisie, Leusden.

van de heersende klasse doorgezet en bepaalt de huidige koers.

De prijs voor deze "dynamische ontwikkeling" is roofofbouw op de natuurlijke rijkdommen (ontbossing etc.), criminele aantasting van de volksgezondheid (Bhopal, pharmaceutica), en een onmenselijk gebruik van menselijke arbeidskracht. De gigantische werkloosheid garandeert een onafgebroken stroom van arbeidskrachten die zwijgend hongerlonen en levensgevaarlijke arbeidsomstandigheden accepteren. In een op moderne leest geschoeide batterijenfabriek vertelde een manager ons koeltjes dat de "jongens" niet veel ouder konden worden dan vijftig jaar vanwege loodvergiftiging. Het aantal bedrijfsongevallen is duizelingwekkend hoog. Het medisch industriële complex staat gereed om de spaarcenten van verminkten en ongeneeslijk zieke hongerlijders op te slokken zodat men ook als slachtoffers van het kapitaal nog tot zijn vermeerdering en glorie kan bijdragen.

De kapitalistische ontwikkeling leidt tot een sociale ontwrichting waarvan de gevolgen niet te overzien zijn. De monetarisering maakt een eind aan de laatste resten van sociale bescherming in de dorpen. De industrialisering en urbanisering brengen een ontworteling teweeg die de basis vormt voor verontrustende politieke ontwikkelingen.

Politieke verschuivingen

De spectaculaire overwinning van Rajiv Gandhi in de nationale verkiezingen eind 1984 suggereert continuïteit. Het Indische Nationale Congres blijft aan de macht in het honderdste jaar van zijn bestaan, en wel onder leiding van de Nehru-familie die een soort republikeinse dynastie met electorale goedkeuring gevestigd schijnt te hebben. Maar de basis

en de instrumenten van de machtsuitoefening hebben zich in de laatste twintig jaren ingrijpend veranderd. In de tijd van Rajiv's grootvader Jawaharlal Nehru was er een brede basis voor de hegemonie van het Congres dankzij zijn leidende rol in de onafhankelijkheidsstrijd, het charisma van Gandhi en Nehru, en de invloedrijke representatie van regionale belangen door plaatselijk populaire Congresleiders. Een ingewikkeld geheel van institutionele voorzieningen droeg bij tot nationale politieke integratie. De separatistische beweging in Tamilnadu bijvoorbeeld werd niet met geweld onderdrukt, maar politiek opgevangen. Alleen de communistische bewegingen werden met alle middelen onderdrukt, zij het met behulp van het leger zoals in het geval van de boerenbeweging in Telengana (1947-51), of ook met behulp van de kerken die in 1959 in Kerala met massale demonstraties een "bevrijdingsbeweging" ontketenden om de parlementair aan de macht gekomen communistische regering ten val te brengen en op die manier hun aanzienlijke bezit aan land en scholen tegen wettelijke hervormingsmaatregelen te beschermen.

In de regeringsperiode van Indira Gandhi, vanaf 1966, veranderde zich in toenemende mate het karakter van de politieke processen. De hegemoniale uitstraling van het Congres zwakte af, zoals bleek uit de noodtoestand van 1975-77 en het daarop volgende interim van de Janata-regering. De macht werd meer en meer gecentraliseerd in Delhi, en wel rondom de persoon van Indira en niet in het meer representatieve kabinet. De regeerders van deelstaten werden toenemend afhankelijk van het centrum. Politieke leiders met een eigen machtsbasis werden als een bedreiging behandeld en door hovelingen

vervangen. Een verdeel-en-heers politiek leidde tot conflicten als in de Punjab. Politieke processen werden steeds minder via institutionele kanalen geleid en steeds meer op het hoogste niveau persoonlijk gemanipuleerd. Indira Gandhi's jongste zoon Sanjay introduceerde op grote schaal Mafia-figuren en mafia-methodes in de politiek. De criminalisering van de politiek heeft intussen huiveringwekkende vormen aangenomen. Het ergste tot nu toe was de driedaagse moordcampagne tegen onschuldige Sikhs na de moordaanslag op Indira Gandhi, een campagne die volgens betrouwbare onafhankelijke rapporten geïnterpreteerd werd door plaatselijke Congresleiders met behulp van beproefde onderwereldcontacten die op hun beurt min of meer gecriminaliseerde paupers uit slums en dorpen mobiliseerden.¹⁾

Sluipende militarisering

De opvolger van Indira, haar zoon Rajiv, neemt zichtbaar afstand van de aanhangers van Sanjay die nu moeten afhaken, maar hij heeft met geen woord de rol van zijn partijgenoten in de gruwelen van november 1984 gehekelde. Eén van de betrokkenen is nu zijn minister voor parlementaire zaken. De media geven de indruk dat hij schoon schip wil maken. Dat staat nog te bezien. Zijn stijl is meer die van een bedrijfsdirecteur, maar dat hoeft nog niet afscheid van de mafia te betekenen. Ook zijn technocratische benadering tot de politiek – gesteund door "computerboys" uit het bedrijfsleven als adviseurs – is nauwelijks een verandering in die richting, maar eerder een teken dat de centralisatie van de macht nu met meer verfijnde middelen bedreven gaat worden. De eerste wet van het nieuwe parlement, gericht tegen het euvel van overlopen van de ene

partij naar de andere, wijst die richting: de parlementariër dient zich niet langer als representant van zijn district te beschouwen, maar als gehoorzaam vertegenwoordiger van de centraal gedirigeerde partij.

De vraag is hoe de grote politieke problemen, zoals in Assam en het hele Noordoosten, en in de Punjab, politiek opgevangen en opgelost kunnen worden. Computers en management-technieken kunnen dat niet. Het is te vrezen dat teleurgestelde technocraten op het leger zullen terugvallen. Hetzelfde geldt van de problemen van massale armoede die ook niet weg zullen gaan met de invoer van computers en wat dies meer zij. Eerder zullen zij de coördinatie van het repressieve apparaat van de staat van dienst kunnen zijn om de armen onder controle te houden. Het is te verwachten dat de sluipende militarisering van de Indische maatschappij onder een technocratisch georiënteerd regiem zal toenemen.

Attractie van communalisme

De idealen van de onafhankelijkheidsstrijd en van de eerste periode van nationale opbouw zijn nauwelijks meer iets waard. In de dagen van Gandhi, Nehru, Lohia, J.P. Narayan en anderen werd er ideologisch en programmatisch gedacht en gesproken. In de tijd van Indira vervaagden de idealen tot verkiezingsleuzen, en wat tenslotte overbleef was persoonsverheerlijking als politiek program. De zich doorzettende kapitalistische ontwikkeling ontmaskerde de holheid van de vroegere socialistische beloftes van de Congrespartij. Bij gebrek aan een overtuigend program werd loyaliteit aan de leider de hoogste politieke deugd.

De linkse oppositie-partijen zijn tot nog toe niet in staat geweest het ideologische vacuüm overtuigend te

vullen. De socialistische partijen zijn van het toneel verdwenen en de communisten bewegen zich òf in een defensieve combinatie van dogmatische traditie en parlementair opportunisme òf in een ondergronds activisme gebaseerd op een niet toepasbare maoïstische strategie. Plaatselijk en regionaal ontwikkelen zich echter linkse bewegingen die tot een overtuigende revolutionaire visie zouden kunnen gaan bijdragen. Ideologisch gezien komt het grootste gevaar van rechtse pogingen om mensen op hun religieuze en/of regionale identiteit aan te spreken. De sociale desintegratie ten gevolge van de kapitalistische ontwikkeling, de corruptie van politiek en administratie, het verbleken van integrerende nationale idealen en het gebrek aan een overtuigende revolutionaire beweging, bieden een kans voor "communalisme" zoals dat hier genoemd wordt. Politieke organisatie en mobilisering op grond van kaste of godsdienst is communalisme en wordt officieel afgekeurd, aangezien het een bedreiging vormt van de seculaire grondslag van de Indische staat. Die grondslag wordt ondermijnd naarmate men zich ook in de politiek meer en meer qua kaste en godsdienst gaat identificeren. Propaganda voor een Hindoe-staat (R.S.S.) vond tot nog toe maar beperkte weerklank. Nehru had de seculaire staat tot één van de grondslagen van Congres-ideologie gemaakt. Maar in de laatste verkiezingen heeft de Congrespartij voor het eerst aan de gevoelens van de Hindoe-meerderheid geappelleerd. In de nog door Indira uitgewerkte strategie werden de dreigende gevaren van Pakistan, van militante Sikhs, van agitatie in Assam en van communisten in West-Bengalen als een bedreiging voor de eenheid en identiteit van het eigenlij-

ke India afgeschilderd. Indira had zelf de Khalistan-extremisten in de Punjab laten opkomen om de regionale Akali Dal partij te verzwakken. Maar de verovering van de Sikh-tempel en de bezetting van de Punjab door het Indische leger diende hetzelfde politieke doel als de bloedige vervolging van Sikhs na de moord op Indira: de Hindoe-meerderheid moest op dramatische wijze te horen en te zien krijgen dat de Congres-partij de eenheid en integriteit van het ware India verdedigt. Dat was niet meer het beroep op een pluralistische-tolerante eenheid op seculaire basis, maar een onuitgesproken beroep op Hindoe-communalisme. Zo werd het ook begrepen. De R.S.S., de kaderorganisatie van de reactionaire beweging voor een Hindoe-staat, die vroeger meer rechtse partijen placht te steunen, heeft de verkiezingsoverwinning van Rajiv als een "Hindoe-mandaat" welkom geheten.

De vraag is of de Congrespartij onder leiding van Rajiv Gandhi nu na de verkiezingswinst in de wacht gesleept te hebben, zal trachten de aangerichte schade te beperken, of dat wij een tijd tegemoet gaan waarin een technocratische moderniseringspolitiek met een verdekt communalistische verdeel-en-heers politiek gepaard wordt. De waarschijnlijkheid van een dergelijke ontwikkeling is groot. We zien ook elders – bijvoorbeeld in Sri Lanka – etnische en religieuze conflicten toenemen onder de druk van een brutaal liberaliserend soort kapitalisme. De verpaupering temidden van een zichtbaar groeiende rijkdom, de sociale ontwrichting, de manipulatie van de publieke opinie met het oog op verkiezingen leiden tot explosieve toestanden. Bedreigde middengroepen zoeken in de geborgenheid van hun religie identiteit en ze-

kerheid en richten hun agressie tegen imaginaire zondebokken. Gewetenloze politieke figuren gebruiken communalistische conflicten om economische en politieke voordelen te behalen – van grondspeculatie in afgebrande buurten tot en met verkiezingsoverwinningen – en ontwortelde paupers doen het vuile moordenaarswerk of gebruiken de gelegenheid om zich aan plundering te goed te doen. De moorddadige uitspattingen tegen de Tamils in Colombo in juli 1983 en tegen de Sikhs in november 1984 vertonen opvallende overeenkomsten. Mijns inziens moeten deze veelvuldiger en brutaler wordende communalistische bloedbaden niet tot etnische en religieuze problemen gereduceerd worden. De samenhang met de ontwrichtende gevolgen van de kapitalistische ontwikkeling moet onderzocht en ter sprake gebracht worden.

Gelukkig hebben de kapitalisten en technocraten en communalisten het niet alleen voor het zeggen. Er zijn tegenkrachten aan het werk. Bewegingen voor burgerrechten verzetten zich tegen criminalisering en communalisme. Vrouwenbewegingen bevochten oude en nieuwe (kapitalistische) vormen van onderdrukking. De strijd tegen ontbossing en andere vormen van ecologische verwoesting komt op gang. De 200.000 textielarbeiders die anderhalf jaar lang gestaakt hebben, geven ondanks hun nederlaag de moed niet op. Nieuwsoortige vakbonden zijn ontstaan en boeken verrassende resultaten. Er wordt gewerkt aan een alternatieve benadering van het gezondheidswerk en een nationale campagne tegen alles wat schadelijk en overbodig is in de medicijnenmarkt is van start gegaan. Het is altijd weer indrukwekkend om te zien met hoeveel vitaliteit

en toewijding zoveel mensen en groepen aan de strijd tegen "overheden en machten" deelnemen.

Christelijk communalisme

Het is treurig maar waar, dat onder hen maar weinig christenen te vinden zijn, om van een kritisch-profetische rol van de kerken maar niet te spreken. De oecumenische belangstelling voor een actief christelijk getuigenis tegen armoede en schending van mensenrechten leidt soms tot een vertekend beeld van het kerkelijk leven hier. Wat domineert is niet de zorg om gerechtigheid, maar de zorg om het eigen bestaan als minderheid. Versterking van de organisatorische en economische macht van de kerken door instituten en vanuit het buitenland gefinancierde projecten, en verdediging van eigen belangen in het politieke leven beheersen het beeld. Evangelisatie wordt gezien als middel tot getsaluitbreiding. De boodschap is gereduceerd tot vragen van individueel zieleheil. De ideologische oriëntering is pro-kapitalistisch. Op kritische stemmen en sociaal engagement buiten de controle van de kerkleiders wordt zenuwachtig en indien mogelijk repressief gereageerd. Bisschoppen die op oecumenische bijeenkomsten misschien over solidariteit met de armen spreken, onderdrukken hier protesten tegen kaste-discriminatie en ander onrecht binnen de kerken. Een van hen heeft het jaar 1985 onder het motto gesteld: "liefdadigheid, kuisheid, gehoorzaamheid". Dat komt uit de protestantse kerk van Zuid-India. In de Rooms-Katholieke kerk wordt gretig het Vaticaan-document tegen bevrijdingstheologie geciteerd om kritische priesters en leken de mond te snoeren.

De communalistische mentaliteit blijkt uit oproepen van kerkleiders en

synode-commissies om zoveel mogelijk christenen in het parlement te kiezen. Wat voor programma's deze christenen huldigen, of zij aan de kant van de armen staan of aan de andere kant, of zij integer en competent zijn, dat doet alles niet ter zake – als het maar christenen zijn. Men klaagt over benadeling van minderheden en schijnt niet te beseffen dat de rechten van de minderheden op de handhaving van de seculaire staat berusten en daarom alleen maar samen met niet-christenen als onderdeel van het geheel van die staat beschermd kunnen worden. Naar mensen als M.M. Thomas die sinds lang tegen het kleinzielige en kortzichtige en vaak ook arrogante christelijke communalisme waarschuwen, wordt door de kerkleiders niet of nauwelijks geluisterd.

Binnen de kerken ontbreekt bijna geheel een grondige kritiek op de kapitalistische ontwikkeling. De kritische stemmen worden genegeerd. Teveel gepensioneerd directeurs maken zich verdienstelijk in de kerkleiding en in het financiële beheer. Eigenaren van de om hun uitbuiting van kinderarbeid beruchte lucifersfabrieken van Sivakasi gelden als vooraanstaande christenen. In een slum in Bangalore produceert een vrome lekeprediker "Bethelsweets" met behulp van jonge slaafjes die van 's morgens 6 tot 's avonds 9 uur moeten werken, op een door vliegen bedekte vloer moeten eten en slapen, om 's zondags dan in dezelfde werkplaats onder dwang van dezelfde stok en staf die hen door de week tyranniseert de blijde boodschap te moeten aanhoren, met op de achtergrond de wandtekst "mijn genade is u genoeg".

Contextuele verkondiging

Gelukkig zijn er christenen die een tegenovergestelde opvatting van

contextuele verkondiging hebben. Zij zijn te vinden in vakbonden, mensenrechten-organisaties, vrouwenorganisaties, aktiegroepen en dergelijke meer. Velen van hen zijn geïnspireerd door de bevrijdingstheologie van Latijns-Amerika. Een herontdekking van de bevrijdingsboodschap van de Bijbel drijft het tot sociaal en politiek engagement aan de kant van de uitgebuite massa's. Maar daarbij stuiten wij op een probleem van de Indische context dat zo in Latijns-Amerika niet geldt. Daar kunnen basisgroepen hun nieuw verstaan van de bijbelse boodschap ook direct in de politiek articuleren. Dat is zelfs belangrijk in de ideologische strijd tegen de machthebbers die zich – ten onrechte – op het christendom beroepen. In India ligt dat heel anders. Een publiek beroep op de Bijbel, op Jezus als partijganger der armen, krijgt in de multi-religieuze, communalistische verziekte context van India een heel andere functie, wat ook de motieven mogen zijn. Het raakt de ideologische legitimatie van de machthebbers niet, maar het komt op hindoes, moslims en communisten over als de laatste versie van christelijke pogingen tot het winnen van zielen. Die vrees is niet geheel ongegrond. Er zijn missionaire strategen die sociale aktie aanbevelen, niet om de Indische maatschappij, maar om de "demografische samenstelling" van India te veranderen. Maar ook als de intentie van geëngageerde christenen alleen maar is in de naam van Christus solidariteit te betuigen, dan nog werkt het averechts, aangezien "Christus de bevrijder" in de mond van christelijk georganiseerde mensen voor niet-christenen alleen maar als de "godheid-van-de-christelijke-groep", dat wil zeggen communalistisch waargenomen kan worden.

Samen met niet-christenen

In dat verband lijkt het mij catastrofaal dat sommige beschermheren van aktiegroepen een nauwere samenwerking tussen kerken en aktiegroepen propageren. Christelijke hulporganisaties bepleiten hetzelfde. Het is hoog tijd een dergelijke benadering te herzien. Het bezegelt de argwaan tegen de motieven van christenen die met buitenlands geld wat voor de armen willen doen. Het zaait verdeeldheid onder de armen en draagt uiteindelijk bij tot de organisatorische macht van kerken en christelijke organisaties, maar niet tot de strijd voor gerechtigheid die in solidariteit met niet-christenen gestreden moet worden. Om inderdaad solidariteit te zijn, moet uit het geloof gemotiveerde solidariteit in India christelijke organisatievormen mijden. Het werk voor een nieuwe maatschappij moet samen met hindoes, moslims en sikhs en atheïsten op basis van een seculair programma ge-

daan worden.

Het kan niet de bedoeling van Christus, de bevrijder, zijn om christenen en niet-christenen in de strijd tegen het onrecht van elkaar te scheiden. De heersende klasse gebruikt het communalisme ten bate van een verdeel-en-heers politiek. De belangrijkste voorwaarde voor de bevrijding van honderden miljoenen van het Mammon-regime is hun eenheid in de strijd tegen deze afgod. De messiaanse opdracht in deze context is: breek de scheidsmuren af.

1) Zie: *Who are the guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi from 31 October to 10 November*, uitgave van People's Union for Democratic Rights en People's Union for Civil Liberties, Delhi 1984. Zie verder: *Manushi, A Journal about Women and Society*, no. 25, 1984.

Dr. B. Wielinga studeerde theologie in Kampen en Berlijn (promotie bij H. Gollwitzer op een Lenin studie). Sedert 1972 is hij werkzaam in India, thans als docent aan het Tamilnad Theologisch Seminarie te Madurai.

Gezamenlijke strijd van vrouwen in India

Het Christelijk Instituut voor de Studie van Religie en Samenleving (in Delhi en Bangalore) houdt zich niet alleen bezig met bestudering van de rol van de godsdienst in het maatschappelijk leven, maar probeert ook de resultaten van die studie door contacten met groepen in de samenleving in praktijk te brengen. Eén van de programma's waarbij dat gebeurt, is het *Joint Women's Programme* (JWP).

Doel van dit programma, dat ongeveer zes jaar geleden is gestart, is het steunen en trainen van vrouwengroepen in verschillende delen van India om voor sociale en economische gerechtigheid in hun gemeenschap op te kunnen komen. Het gaat met name om vrouwen uit sociaal en economisch achtergestelde groepen van de samenleving. Vrouwen die geen mogelijkheden zien om het hoofd boven water te houden, leren zeggen wat voor hen het meest nodig is. Enkele voorbeelden:

Vrouwen van Bageswar

De vrouwen van het dorp Bageswar (West-Bengalen) zijn vooral groentenverkoper, rickshaw-rijder of oefenen soortgelijke beroepen uit. Vrouwen en meisjes vullen het gezinsinkomen aan door op het land te werken. Maar er is steeds minder werk voor hen. De plaatselijke vrouwengroep begon een kleine weverij voor sari's en kleden die op de markt verkocht worden. Daardoor zijn de vrouwen zich bewust geworden van hun eigen mogelijkheden en rechten. De vrouwen bespreken nu de verschillende problemen waarmee ze worden geconfronteerd, juist omdat ze vrouw zijn. Ze zijn een speciale actie begonnen voor gelijk loon voor hetzelfde werk.

Allahabad

De vrouwengroep in de slum-wijk Katghar in Allahabad in de deelstaat Uttar Pradesh is een actie begonnen met het doel de openbare voorzieningen in deze krottenwijk te verbeteren. Ze zijn met een delegatie naar het wijkbestuur geweest om toestemming voor de bouw van openbare toiletten in de slum te vragen. Dat ging niet eenvoudig, want ze werden herhaaldelijk afgewezen, maar ze hielden vol en bereikten hun doel. Ze vroegen ook om een regelmatige afvoer van het huisvuil. Het wijkbestuur heeft nu zes vrouwen uit de slum aangesteld om de slum schoon te houden.

Kanya Kumari

In Kanya Kumari in de deelstaat Tamil Nadu hebben vrouwen van werkers

in de steengroeven en van rubbertappers één groep gevormd. Deze groep heeft nu vijf crèches opgericht voor kinderen van werkende moeders. Er worden regelmatig bijeenkomsten georganiseerd om de ouders (mannen en vrouwen) samen te brengen voor gesprek. De bedoeling is om de ouders bewust te maken van de noodzaak van onderwijs en van hun eigen rechten en plichten als burgers.

Het Joint Women's Programme heeft momenteel contacten met meer dan vijftig vrouwengroepen, verspreid over heel India en probeert mede door onderlinge uitwisseling van ervaringen (o.a. in het blad *Banhi* (Vuur)) deze groepen te versterken en weerbaarder te maken.

Studie, onderzoek en actie

Vanuit het Joint Women's Programme worden ook regionale en plaatselijke conferenties georganiseerd over onderwerpen als echtscheiding, lonen, bruidsschat en verkrachting. Tevens zijn er conferenties voor juristen, onderwijzers, studenten, arbeiders en andere groepen. Dat stimuleert het JWP tot het doen van studie en onderzoek en via de conferenties leidt dit tot actie, en actie leidt weer tot studie. Zo leren mensen de rechten kennen, die zij volgens de wet hebben. Zoals de wet die de praktijk van de bruidsschat verbiedt en de wet die de rechten van landarbeiders regelt. Velen zijn niet bekend met die wetten of durven er zich niet op te beroepen.

De kerken hebben over het geheel nog weinig begrip voor de wijze van werken van het JWP, al komt soms een meer positieve houding naar voren. Bij haar bezoek in Holland zei mevrouw Chatterji:

"Wat het JWP uiteindelijk beoogt, is: één gezamenlijke strijd tegen onrecht en onderdrukking van allen, die daarvan te lijden hebben: vrouwen uit hogere en lagere kasten, en ook mannen.

Vrouwen uit hogere kasten worden onderdrukt door mannen en voor vrouwen uit lagere kasten zijn de vrouwen uit hogere kasten de onderdrukkers. Voor een gezamenlijke strijd tegen onrecht, moet er eerst gewerkt worden aan een goed onderling contact. Daarom zoekt het JWP naar zaken van gemeenschappelijk belang, die een samenbindende werking hebben."

Dit perspectief legt mevrouw Jyotsna Chatterji ons in haar artikel voor.

Mevrouw E.A. Streefland was tot september 1983 secretaris voor de positie van de vrouw in de Derde Wereld in dienst van zending en werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland.

Vrouwenstrijd is deel van kaste- en klassenstrijd

In ons land is men op verschillende manier met de positie van vrouwen bezig. Sommigen doen dat vanuit "feministisch perspectief": "alle bijdragen van vrouwen zijn de moeite waard. Vrouwen moeten op haar eigen wijze, haar eigen tijd en plaats bezig zijn. Zo zullen ze zelf groeien en haar bijdrage geven in de strijd, die alle vrouwen te voeren hebben."¹⁾ Dat heeft geleid tot de opvatting, dat de bevrijding van vrouwen vooral tot uiting zou moeten komen in diverse voorzieningen en de mogelijkheid voor vrouwen om op alle terreinen werkzaam te zijn. Gelijke betaling voor gelijk werk en een betere positie in het bestaande systeem, zonder echter het systeem zelf te veranderen.

Een andere vorm van het opkomen voor vrouwen, een vorm, die misschien wel het meest voorkomt, is die van de hulp- en dienstverlenende programma's voor vrouwen. Deze programma's gaan zowel van vrijwilligersorganisaties als van de overheid uit. Zij richten zich op verbetering van de positie van vrouwen, het scheppen van arbeidsmogelijkheden, beroepsopleidingen, gezondheidsvoorzieningen, enz.

Een derde vorm is een variatie op de feministische zienswijze; deze richt zich op bepaalde symptomen van de bestaande structuren, onder andere op uitingen van het kapitalistisch systeem, zoals het gebruiken van vrouwen voor advertenties en het zich verrijken ten koste van hen. Weer anderen schenken uitsluitend aandacht aan de wettelijke en sociale aspecten van het leven van vrouwen. Dan zijn er de kerken met hun vrouwenorganisaties; deze beperken zich tot de zogenaamde geestelijke zaken en hulpverlening. Wat al deze vormen van bemoeienis met vrouwen gemeen

hebben, is het feit, dat min of meer bevoorrechte groepen vrouwen er een leidende rol in spelen. Deze vrouwen verkeren zowel in sociaal, cultureel en economisch opzicht als door hun opleiding in een totaal andere situatie dan de minder bevoorrechte groepen vrouwen. Er bestaat echter nog geen allesomvattende beweging van vrouwen, die solidariteit onder alle categorieën vrouwen bevordert. We moeten onderzoeken hoe dat komt en perspectieven ontwikkelen die zo'n beweging op gang kunnen helpen. Voor het Joint Women's Programme (JWP) is het bijzonder belangrijk om de situatie van vrouwen in India werkelijk goed te leren kennen en vandaaruit een perspectief te ontwerpen om tot gerichte actie te komen.

Kaste-klasse verschillen

Vrouwen zijn deel van de samenleving. Omdat de samenleving verdeeld is, zijn ook vrouwen verdeeld. Deze verdeling wordt veroorzaakt door het kastesysteem en het klasse-

onderscheid. Deze *kaste-klasse* verschillen bepalen de kloof tussen de verschillende groepen vrouwen. Dit wordt bevestigd door feiten en gegevens in studies en cijfers van volkstellingen. Deze gegevens laten zien, dat op ieder terrein – of het nu gaat om onderwijs, werk, inkomen, enz. – vrouwen, die over het algemeen toch al in een nadelige positie zijn door hun sexe, in verhouding nog slechter af zijn als zij tot de laagste kaste of tot één van de stammen behoren. Bovendien blijkt uit een onderzoek van het JWP, dat aan plaatselijke activiteiten van organisaties, zoals de *Mahila Mandals* (charitatieve vrouwenorganisaties, die zowel in de stad als op het platteland werken, vert. EAS) veel minder vrouwen uit achtergestelde groepen deelnemen dan vrouwen uit bevoorrechte groepen. Het onderzoek naar de "Status van plattelandsvrouwen in India" leert ons, dat de meeste hindoe-vrouwen op geen enkele wijze betrokken zijn bij activiteiten van sociale organisaties. Wel gaat 60% van hen naar school. Van de moslim-vrouwen neemt geen enkele vrouw deel aan de dorpspanchayats of aan de Mahila Mandals. Men stelde ook vast, "dat vrouwen uit lage kasten negatiever staan tegenover deze organisaties dan vrouwen uit een hogere kaste."²⁾ De verschillende categorieën vrouwen leven dus in verschillende werelden. Daartussen is nauwelijks enige communicatie. Opleidings- en beroepsmogelijkheden, vakonderwijs, ontwikkelingen op sociaal-cultureel gebied zijn voor vrouwen alleen maar bereikbaar als zij tot een hogere kaste behoren. Wreedheden tegenover vrouwen en seksuele uitbuiting komen daarentegen meer voor bij vrouwen van lage kasten en vrouwen die tot een stam behoren.

Vrouwenstrijd is daarom grotendeels

deel van de kaste- klassenstrijd van de onderdrukten in het algemeen. Onze ervaringen in vrouwenorganisaties, die uit de mensen zelf voortkomen, laten zien, dat vrouwen een duidelijke bijdrage leveren in deze algemene strijd en dat de eigen strijd van vrouwen ondersteund en versterkt wordt door de strijd van de gemeenschap als geheel.

De strijd van vrouwengroepen voor landrechten, zowel in de stad als op het platteland, hun deelname aan de beweging van krottenbewoners, de strijd van vrouwen uit de stammen tegen exploitatie en wreedheden, is niet alleen hun strijd als vrouwen, maar een strijd voor de gehele gemeenschap waarin mannen en vrouwen samenwerken.

Op het economische vlak zijn er grote verschillen in loon tussen vrouwen en mannen. Er zijn slechte werkomstandigheden, ongelijke kansen op een baan en exploitatie van vrouwen in sectoren die niet zijn georganiseerd. De houding van de Indiase samenleving tegenover ongehuwde vrouwen, weduwen, gescheiden vrouwen en vrouwen in bepaalde beroepen, zoals verpleegsters, is eveneens typerend voor de lage plaats die aan vrouwen wordt gegeven.

Negatief zelfbeeld

Als laatste element in deze analyse wil ik het negatieve beeld noemen, dat vrouwen uit onderdrukte groepen van zichzelf hebben. De heersende cultuur van dominantie over de vrouw heeft vrouwen een verwormen beeld van zichzelf en hun identiteit gegeven. De studie over de "Status van vrouwen op het platteland in India" constateert, dat vrouwen uit deze onderdrukte groepen het volkomen nutteloos en onbelangrijk vinden deel te nemen aan de ontwikkeling en het leven van de gemeenschap. Dit ver-

klaart de houding van arme vrouwen op het platteland als zij geen gebruik willen maken van onderwijsmogelijkheden en hun dochters niet naar school willen sturen. Dit versterkt het andere aspect van onze opvatting over de bestaande ongelijkheid en verdeeldheid tussen vrouwen. Eén van onze andere onderzoeken komt tot de conclusie dat bij vrouwen uit de bevoorrechte groepen met heel verschillende beroepen zoals arts, jurist, leraar, ambtenaar, ingenieur, enz. eenzelfde tegenzin bestaat om actief lid te zijn van beroepsorganisaties, zij het om heel verschillende redenen. Het onderzoek naar "vrouwen in georganiseerde bewegingen" laat zien, dat vrouwelijke artsen, juristen, leraren, ingenieurs, ambtenaren, enz. niet deelnemen in het besluitvormingsproces van hun eigen organisaties.³⁾ Zij voelen zich niet verantwoordelijk voor een organisatie, zelfs als deze is opgericht om voor hun rechten op te komen. Zij zien er de noodzaak niet van in, al beseffen ze wel dat ze onderdrukt worden. De onderzoekers zagen een nauw verband met de hoge kaste en klasseachtergrond van de vrouwen, die voor deze studie waren ondervraagd. Het blijkt dus, dat dezelfde factoren de houding van twee totaal verschillende groepen vrouwen bepalen.

Van achter het gordijn

Hoewel de vrouwenstrijd een onderdeel moet zijn van de strijd tegen onderdrukking in het algemeen, moeten vrouwen ook vechten tegen exploitatie en discriminatie, die te maken heeft met hun sexe. Deze strijd gaat alle vrouwen aan, welke godsdienst ze ook hebben en tot welke kaste en etnische groepering ze ook behoren. Het gaat daarbij om een algemene en wereldwijde onderwerping en discriminatie van vrouwen, die ge-

rechtvaardigd en versterkt wordt door alle godsdienstige instellingen, door sociale en culturele waarden en gedragsnormen. In India komt dit aspect van onderdrukking tot uiting in het systeem van de bruidsschat, onrechtvaardige wetten op het gebied van erfrecht, scheiding, voogdij-schap over kinderen en talrijke andere discriminerende regels en gebruiken. Daar horen ook zulke dagelijkse gewoonten bij die vrouwen opsluiten in huis en keuken en achter de *pardah*. (Letterlijk betekent *pardah* "gordijn"). Het is echter meer gaan betekenen dan alleen de sluier, die het gezicht van de islamitische vrouwen, of het sari-uiteinde, dat het gezicht van de hindoe-vrouwen bedekt. *Purdah* is het symbool voor een systeem van gedragsregels, waarin de scheiding van de geslachten en de afzondering van de vrouw centraal staat. - vert. EAS).

De bovengenoemde punten duiden op de noodzaak van een alomvattende strijd voor de bevrijding van vrouwen in de context van onze samenleving. De verschillende situaties accentueren de structurele aard van het vrouwenvraagstuk. Omdat de diverse onderdelen van de structuren met elkaar samenhangen, bijvoorbeeld kaste en klasse, moet de vrouwenstrijd verschillende speerpunten hebben. Dat is de reden waarom de strijd van vrouwenbewegingen genoemd in het begin van dit artikel half werk zal blijven en geen werkelijk effect hebben.

Beweging tegen bruidsschat

Omdat dit punt algemeen aanvaard is en er verschillende programma's met vrouwen uit de diverse klassen gesteund worden, is het nu nodig een gemeenschappelijk platform voor vrouwen te scheppen, om die zaken op te pakken, die voor alle groepen

vrouwen gemeenschappelijk zijn. Vrouwen kunnen en moeten samenkomen rond specifieke vrouwenproblemen. Verleden jaar heeft het JWP een beweging tegen de bruidsschat in gang gezet en getracht vrouwen met verschillende godsdienstige achtergronden, van alle kasten en klassen uit de tien staten, waar dit systeem bestaat, bij elkaar te brengen.

De bestaande wetten die betrekking hebben op vrouwen, zijn discriminerend en raken vrouwen van alle kasten, klassen en godsdiensten. Terwijl de grondwet gelijke rechten geeft aan mannen en vrouwen, wordt dit niet in de praktijk uitgewerkt. De huwelijkswetten zijn onrechtvaardig, net als de wetten over erfrecht, adoptie, voogdij-schap, enz. De aanbevelingen, die wij aan de commissie, die zich met de wetgeving bezighoudt, hebben gestuurd, zijn de volgende:

1. een uniforme wetgeving voor iedereen;
2. registratie van alle huwelijken;
3. verandering van de wetten met bepalingen over echtscheiding, onderhoud van de echtgenote en voogdij-schap over de kinderen;
4. zowel het geven en het ontvangen van een bruidsschat als verkrachting tot een gerechtelijke overtreding en een strafbaar feit te verklaren.

Protesten van vrouwenorganisaties, waaronder ook het JWP, hebben de regering ertoe gebracht aandacht te schenken aan de positie, die de vrouw volgens de wet heeft. Er zijn verschillende subcommissies gevormd van de officiële staatscommissie, die zich met de wettelijke positie van de vrouw bezighoudt. Deze subcommissies houden zich ieder met een bepaald aspect bezig, zoals de bruidsschat, scheiding, voogdij-schap, verkrachting. Zij moeten de

bestaande wetten bestuderen en verbeteringen voorstellen. In New Delhi zijn vrouwenorganisaties uit het gehele land bijeen gekomen om cellen te vormen, die vrouwen in nood rechtskundige bijstand verlenen.

In twee staten, onder andere in Karnataka, zijn vrijwilligersbureaus opgezet. Zowel in New Delhi als in Karnataka doet het JWP daarin mee. Al deze problemen raken de levens van vrouwen en gezinnen en gaan dwars door godsdienstige verschillen, kasten en klassen heen. Het is onze ervaring met mensen in krottenwijken en op het platteland, dat wettelijk vastgelegde rechten voor vrouwen van even fundamenteel belang zijn voor arme, achtergestelde vrouwen als voor rijke geschoolde vrouwen. Ons onderzoek naar "Het probleem van de bruidsschat in Bangalore" laat duidelijk zien, dat de praktijk van de bruidsschat mensen uit alle economische groepen raakt, al is het probleem ingrijpender bij de midden- en hogere inkomensgroepen.⁴⁾

Een ander onderzoek toont aan, dat zowel geschoolde als ongeschoolde mensen over het algemeen een bruidsschat betalen. Wel laten de ontwikkelden vaker hun stem horen om het geven van een bruidsschat te veroordelen.⁵⁾ Al deze punten geven aan waar vrouwen de handen ineenvoeren in een gemeenschappelijke strijd voor gerechtigheid.

Religieuze weerstanden

Daar is voortgaande studie voor nodig. Ook moet er een beter inzicht worden verkregen in de weerstanden die een gemeenschappelijke strijd in de weg staan. Tegelijk met de strijd van vrouwen tegen sociale en economische onrechtvaardigheden, moeten we de zaak van de godsdienstige instellingen en voorschriften en de re-

ligieuze leiders aanpakken, omdat zij de ondergeschikte plaats van vrouwen nog steeds laten voortduren. Het zijn de godsdienstige leiders die zich voortdurend hebben verzet tegen een verandering van normen en wetten die vrouwen kunnen bevrijden van hun slavernij op het persoonlijke en sociale vlak. Het verzet tegen het voorstel voor een gemeenschappelijk burgerlijk wetboek komt van de kant van de godsdienstige instellingen en hun leiders: moslims, christenen en parsees. Vrouwenorganisaties en in het bijzonder het Joint Women's Programme, moeten plannen maken voor een beweging, die zowel de religieuze waarden en normen uitdaagt als de leiders, die ze versterken.

Vrouwen en mannen

De steeds verdergaande studies dwingen ons de mogelijkheid te onderzoeken van betere netwerken dan het JWP tot nu toe kon realiseren, maar dan samen met andere oprechte en geëngageerde groepen, die zich met het vrouwenvraagstuk bezighouden. De vrouwenstrijd is naar onze opvatting deel van de algemene strijd van de onderdrukten en moet vertaald worden en handen en voeten krijgen in programma's, waaraan zowel vrouwen als mannen in een gemeenschap deelnemen. Een vrouwenorganisatie moet daarin niet zo exclusief zijn om het contact met mannen te vermijden. In een samenleving, waar de strijd om te overleven en sociale en economische gerechtigheid prioriteiten zijn, moet de vrouwenbeweging zich deel van de gemeenschap weten. Maar tegelijkertijd kan onze betrokkenheid bij zoveel categorieën vrouwen niet worden opgeofferd aan wat voor aspect van het vrouwenvraagstuk dan ook. Dat was van het begin

af aan het uitgangspunt van het JWP. Het hangt samen met onze kijk op de situatie van vrouwen in ons land. Daarom heeft het JWP getracht om met vrouwen uit verschillende kasten en klassen te werken. We beseffen, dat we onze kennis van de verschillen in de situatie van vrouwen moeten verdiepen, niet alleen door erbij betrokken te zijn, maar ook door studie en onderzoek. Vooral op dit terrein hebben we een belangrijke pioniersrol vervuld. Onze keuze van studieonderwerpen is tot nu toe steeds bepaald door de behoefte om meer te weten over vrouwen als *Devadasis* (slavinnen of dienaressen der goden in Hindoetempels, vert.), prostituees, verpleegsters, plattelandsvrouwen, ongeorganiseerde fabrieksarbeiders en de rol van vrouwen, die in een beroep werkzaam zijn.

Studie en actie

Een speciaal kenmerk van ons studieprogramma is altijd de verbinding met actie geweest. Onze pogingen om inzicht te krijgen in het leven van bovengenoemde vrouwen kwamen direct voort uit de betrokkenheid van het JWP bij acties. Toch zoeken we nog naar een beter verstaan van de verbinding tussen studie en actie. Enkele onderzoeken hebben een bestaand actieprogramma ondersteund, andere hebben tot actie geleid. We beseffen wel, dat dit probleem een onderdeel vormt van het grotere probleem van theorie en praktijk. Onze bedoeling is, dat deze twee een eenheid zullen vormen. Daar het JWP een christelijke basis heeft, zien wij deze eenheid van bezinning en actie in Jezus Christus. Daarom trachten we het Goede Nieuws van Jezus voor de onderdrukten, in het bijzonder vrouwen, te delen met alle anderen, christenen en niet-christenen. Het moet daarbij dui-

delijk zijn, dat dit uitgangspunt het programma op geen enkele manier afhankelijk maakt van enige christelijke organisatie. Zowel de structuren van de samenleving als van godsdienstige organisaties, inclusief de christelijke kerken, moeten kritisch door vrouwen worden onderzocht. Als ze niet in overeenstemming zijn met wat vrouwen verstaan onder waardigheid, gerechtigheid en bevrijding, moeten we er tegen vechten of doen alsof die regels niet bestaan. Daarom moet het JWP zowel bezig zijn met een analyse van de structuren van overheersing in godsdienstige organisaties als in de samenleving

en tegelijkertijd met de betekenis van het perspectief van hoop en nieuw leven.

- 1) Women's Liberation-search for a theoretical framework, *How*, vol. 5, no. 1, Jan.-Febr. 1982, p.7.
- 2) Mumtaz Ali Khan en Noor Ayesha, *Status of Rural Women in India*, Uppal Publishing House, 1982, pp. 128-129 (A Joint Women's Programme-WCSRC Publication).
- 3) A.S. Seetharamu, *Women in Organised Movements*, Ambika Publications 1981 (A Joint Women's Programme - WCSRC Publication).
- 4) Krishnakumari, N.S. en Geetha, A.S., *The Problem of dowry-its study in Bangalore* (A Joint Women's Programme Report).
- 5) Shantah, N., *A Study of the Returns from Education to Employed Women in Bangalore City*. Unpublished doctoral thesis, 1982.

Dit artikel is overgenomen uit Saral K. Chatterji, *Essays in Celebration of the CISRS Silver Jubilee*, published for the Christian Institute for the Study of Religion and Society Bangalore by the Christian Literature Society, Madras, 1983, pp. 242-248. Vertaling: E.A. Streefland, Leusden.

Mevrouw Jyotsna Chatterji is verbonden aan het Christian Institute for the Study of Religion and Society, afd. Delhi.

Zendingswerk door en voor Vrouwen in India: 1875-1900

Vrouwen in relatie tot de zending, waarbij we met vrouwen zowel inheemse vrouwen, echtgenotes van zendelingen, als speciaal uitgezonden vrouwelijke zendelingen bedoelen, krijgen in de meeste studies over de invloed en de betekenis van de zending in India onvoldoende aandacht. Dit artikel wil een bijdrage leveren aan de opvulling van deze leemte vanuit historisch perspectief. Immers, motieven en kenmerken van het vrouwenzendingswerk, zoals het zich in de 19e eeuw in Brits-Indië ontwikkelde, hebben hun geldigheid nog geenszins verloren.¹⁾

Aanvankelijk werd de omvang en het karakter van deze vorm van het zendingswerk bepaald door de min of meer toevallige aanwezigheid van een actieve echtgenote van een uitgezonden zending. Door ontwikkeling in het thuisland (Engeland) en op het zendingsveld ontstond in de loop van de 19e eeuw een behoefte aan een meer gestructureerde opzet van het zendingswerk voor vrouwen. De zendingsgenootschappen ontdekten de vrouw als aparte deelgroep.

In Brits-Indië kon dit werk onmogelijk door mannelijke zendelingen gedaan worden. De inheemse (hindoe)maatschappij liet dat niet toe. Daarnaast konden de echtgenotes van de zendelingen het zich uitbreidende werk vaak niet meer aan. Temeer daar zij, samen met hun echtgenoten, geacht werden model te staan voor een ideaal christelijk gezin. Daarin paste in de optiek van het negentiende eeuwse Engeland geen volwaardige arbeidsopdracht. Bovendien groeide in het moederland, met name onder vrouwelijke kerkleden, de behoefte aan een vorm van identificatie met de zending.

In deze context ontstonden in de loop van de 19e eeuw als onderdeel van de meeste zendingsgenootschappen Vrouwencomité's. De London Missionary Society (LMS), een van de grotere Britse zendingsgenootschappen, waarvan het werk overgegaan is in de huidige *Council for World Mission*, bleef bij deze ontwikkeling niet achter. In 1875 werd het Vrouwencomité van de LMS opgericht.

1. De traditionele positie van de hindoe-vrouw

Hindoe-vrouwen zijn een te heterogene groep om als eenheid behandeld te kunnen worden. Regionale verschillen, alsmede verschillen tussen plattelands- en stedelijke gemeenschappen en tussen sociaal-economische klassen, afkomst, etc. maken generalisaties nagenoeg onmogelijk. Voor ons is het op dit moment niet zo zeer van belang om aan al deze verschillen uitputtend aandacht te besteden. Het gaat hier slechts om een oriëntering, waarbij een aantal kernproblemen inzake de positie van hindoe-vrouwen wordt

aangeduid.

De oude Vedische maatschappij gaf aan de vrouw, binnen het basisgegeven van ondergeschiktheid aan de man, een maximum aan vrijheid. In de loop der eeuwen verslechterde dit beeld. Er kwam een proces op gang dat culmineerde in een totale, religieus gefundeerde, onderwerping. Kinderhuwelijken werden normaal; de religieuze privileges van vrouwen werden beperkt; het hertrouwen van weduwen was verboden. Het *pardah*-concept deed zijn intrrede, als gevolg waarvan met name de hoge kaste vrouw in gescheiden gedeelten van het huis leefde (*zenana*). De introductie van weduwenverbranding (*sati* = trouwe echtgenote) zorgde voor een climax in de onderdrukking. De hindoe-vrouw werd vanaf haar geboorte tot haar dood volledig afhankelijk van de man. In haar kindertijd was het haar vader die haar leven bepaalde, in haar jeugd haar man, en in haar ouderdom, wanneer haar man overleden was, haar zoon.

Huwelijk

Het huwelijk bevestigde de dominantie van de man over de vrouw. Bovendien was het 't enige sacrament waardoor zij verdiensten op religieus gebied kon verwerven, en in die zin onmisbaar. Een voorbeeld kan dit verduidelijken: De Brahmaanse wetgeleerden schreven onder meer voor om op het lijk van een ongetrouwde vrouw alsnog de huwelijksriten toe te passen, opdat de overledene met de voorgeschreven ceremoniën verbrand kon worden en haar ziel niet naar de hel zou gaan. Religieuze legitimering en onderwerping aan de man gaan hier als steeds onmiskenbaar hand in hand.

Nog in de oudste ons overgeleverde hindoe-geschriften worden met hindoe-bruiden jonge volwassen vrou-

wen bedoeld. Vanaf de 5e eeuw vóór Christus werd de aanbevolen huwelijksleeftijd steeds lager, totdat 1000 jaar later het kinderhuwelijk (vóór de geslachtsrijpheid) norm was geworden. Het doel van het bestaan van de vrouw was naar brahmaanse opvattingen het voortbrengen van mannelijke nakomelingen, en derhalve diende ieder moment van vruchtbaarheid "benut" te worden. Pas in de 19e eeuw kwam er daadwerkelijk verzet tegen deze situatie. In die tijd was het gewoon in hoge kasten om als zesjarig meisje in het huwelijk te treden. De man was in die gevallen veel ouder. Dit vaak grote leeftijdsverschil, gekoppeld aan een hoog sterftecijfer, werd er de oorzaak van dat vrouwen vaak al op jonge leeftijd weduwen werden, een sociaal probleem op zich.

Weduwen

Ondanks dat het verbod op hertrouwen van weduwen al sinds 1856 is opgeheven, is hertrouwen van weduwen ook vandaag nog steeds niet in alle lagen van de Indiase bevolking sociaal geaccepteerd. Het verbod werd traditioneel vooral in praktijk gebracht door de hogere lagen van de bevolking. Het had belangrijke gevolgen voor de positie van de weduwe. Naast sociaal-economische consequenties (afhankelijkheid van haar schoonfamilie) rustte op haar ook een stigma van onreinheid. Deze tragische positie van de weduwe leidde uiteindelijk tot de instelling van de weduwenverbranding, die, alweer, gezien werd als een religieuze vervulling. Geen wonder dat relatief veel van deze vrouwen hun toevlucht bij de zending zochten!

Purdah

De zending kreeg in haar werk ook te maken met de levensstijl van voor-

al de hogere lagen van de bevolking. Dit bracht speciale problemen met zich mee, die het karakter en de opzet van het zendingswerk door en voor vrouwen in hoge mate bepaalden. De problemen waar de zending vooral mee te maken kreeg, waren het gevolg van *pardah*. *Pardah* houdt in dat de hindoe-vrouw nooit alleen in de openbaarheid mag komen. Verschijnt ze in de openbaarheid, dan dient ze er alles aan te doen om zich te beschermen tegen de blik van mannen. *Pardah*, de bedekking van het gezicht, is niet meer dan een symbool voor een in wezen mensonteerend systeem van bescherming uit heerszucht. De vrouw wordt op een geïnstitutionaliseerde wijze verre van de maatschappij gehouden.

Zelfs in de huiselijke omgeving was er sprake van *pardah*. Dit uitte zich in de instelling van de *zenana*, een deel van het huis waar de vrouwen gescheiden en afgezonderd leefden. Het zendingswerk door en voor vrouwen werd aan het einde van de 19e eeuw gekenmerkt door het zogeheten *zenana*-werk. Vrouwen van zendingen, alsmede vrouwelijke zendingen benaderden de hindoe-vrouwen van hoge kaste-afkomst in hun *zenana*'s, een vorm van zending die alleen door vrouwen te volbrengen was. Met het officieel afleggen van *pardah* zijn de uiterlijke verschijningsvormen van het systeem grotendeels verdwenen. De houding ten opzichte van de vrouw, die eraan ten gronde ligt, is dat echter nog geenszins. Ook vandaag nog blijkt dat sociaal hervormende wetgeving alléén onvoldoende is voor een radicale verbetering van de positie van de vrouw in India.

Het probleem van de kinderhuwelijken, de opvattingen over weduwen, en de *zenana* als de meest verregaande variant van het *pardah*-systeem, wa-

ren naast het uitblijven van bekeringen de belangrijkste kwesties waarmee de LMS in haar zendingswerk door en voor vrouwen geconfronteerd werd.

2. Zending en sociale verandering

Het doel van de LMS was de bekering van de inheemse bevolking tot het christendom. Al het denken en het handelen van het zendingsgenootschap stond steeds in het teken van dit ene doel. Het criterium dat de zending zich aanmat voor succes was dan ook het aantal bekeerlingen.

Enerzijds verwachtte het thuisfront liefst vele geloofsovergangen, anderzijds bleven daadwerkelijke overgangen op enige schaal vaak uit. De zendingen zaten (noodgedwongen?) meer op de lijn van een langzame, maar gedegen aanpak die uiteindelijk zeker tot succes zou leiden. Individuele bekeringen, liefst van mensen met enig aanzien in de lokale maatschappij, worden, geheel passend in deze sfeer, vaak breed uitgemeten in de zendingsrapporten.²⁾

Hoewel de meeste Britse zendelingen in de eerste helft van de 19e eeuw zichzelf als agenten van sociale verandering zagen, trad men in het algemeen zeer terughoudend op. Deze terughoudendheid is terug te voeren op de eigen taakopvatting. Zij vonden bekering een doeltreffender manier om de maatschappij te verbeteren. Oprechte bekering zou gepaard gaan met een fundamentele houdingsverandering, was de gedachte.

In de loop van de 19e eeuw veranderde deze houding. Steeds meer werd duidelijk dat bekering in de meeste gevallen onmogelijk was zonder voorafgaande veranderingen in de intellectuele en sociale omgeving van de bevolking. Men ging, vooral aangespoord door het uitblijven van be-

keringen, zoeken naar factoren die de verbreiding van het christendom zouden kunnen bespoedigen. In eerste instantie legde men in deze discussie sterk de nadruk op het onderwijs. Door de bevordering van inheemstalig onderwijs hoopte men de leerlingen in ieder geval van hun veronderstelde vooroordelen en bijgeloof te kunnen brengen. Men trachtte zo de interesse te kweken voor de zendingsboodschap, zonder dat bekering nadrukkelijk primair werd gesteld.

Kinderhuwelijken

De kwestie van de kinderhuwelijken bracht de zending rechtstreeks in aanraking met sociale verandering. De zending had grote belangen bij deze kwestie, die in de jaren 1884-1891 speelde. Door de toename van het onderwijs voor meisjes werd men steeds meer geconfronteerd met meisjes die op nog jonge leeftijd de zendingsscholen al weer verlieten. De zending probeerde dit probleem te ondervangen door de meisjes ook ná het verlaten van de scholen zoveel mogelijk te blijven volgen (*zenana*-visitatie). Dit kostte echter veel inspanning. De zending werd tegenstander van kinderhuwelijken op meer dan morele gronden, en werd bovendien bijgevalen door afwijzende uitspraken van hindoe-hervormers. Men steunde derhalve de strijd voor verhoging van de minimale huwelijksleeftijd in woord en geschrift. Op dit punt ligt ook de verdienste van de zending. Uiteindelijk werd na een jarenlange strijd van protesten en petitie op 19 maart 1891 een wet uitgevaardigd die de minimale huwelijksleeftijd voor meisjes op 12 jaar bracht. Het was een compromisvoorstel dat ruimte liet aan orthodoxe hindoes, maar tevens de hindoe-hervormers tevreden kon stellen. De zen-

ding speelde in de hele kwestie een stimulerende rol, waarbij men nooit het eigenbelang uit het oog verloor. Voor de positie van de vrouw betekende de wet van 1891, in de Indiase context, een belangrijke theoretische verbetering. In hoeverre de wet ook praktisch betekenis had, is moeilijk na te gaan.

3. Vrouwen en zending: de LMS

In de eerste helft van de 19e eeuw had de zending geen speciale behoefte en ook nauwelijks mogelijkheden om zich gericht op de benadering van de inheemse vrouwen toe te leggen. Vóór 1875 zond de LMS alleen mannelijke zendingen uit. De taak van de vrouw van de zending lag in eerste instantie binnen het gezin. Geen wonder dat bij de benadering van de inheemse bevolking de Indiase vrouw op het tweede plan kwam. Men richtte zich op mannen, in de veronderstelling dat de vrouwen vanzelf zouden volgen. De in Brits-Indië heersende traditionele opvattingen over de positie van de vrouw versterkten deze veronderstelling en droegen tevens bij tot de verontachtzaming van de inheemse vrouw. Zij kwam eenvoudig niet in beeld.

Diverse oorzaken zorgden omstreeks 1840 voor een mentaliteitsverandering. Op het zendingsveld nam de aandacht voor vrouwen toe. In Engeland probeerden vrouwen zich op te richten vanuit hun ondergeschikte positie in kerken en zendingsgenootschappen. Ze zochten naar identificatie met de zending, en vonden die in de vrouwen van de zendingen. Deze speelden, als pioniersters, een sleutelrol in de ontwikkeling. Vrouwen van zendingen begonnen meestal met het leiden van kleine dorpscholen. Sommigen zetten een netwerk van initiatieven op. De leiding van de LMS nam tegenover de-

ze initiatieven een afwachtende maar geen afwijzende houding aan. Kennelijk raakte men overtuigd van het feit dat deze vrouwen als volwaardige (onbetaalde) krachten binnen de zending konden functioneren. Bovendien ontdekte men, door een toenemende kennis van de Indische maatschappelijke verhoudingen, meer en meer dat inheemse vrouwen in het algemeen niet door mannelijke zendelingen te benaderen zouden zijn. Zo werden al omstreeks 1860 in Bengalen de eerste *zenana's* bezocht door vrouwen van zendelingen.

Als kroon op de mentaliteitsverandering op het zendingsveld en aan het thuisfront werd tenslotte op 24 maart 1875 door de LMS, als laatste van de grote Britse zendingsgenootschappen, een comité voor en door vrouwen opgericht met als doel: "de moeders van de hindoe-staat te onderwijzen en te christianiseren." Dit betekende een belangrijke zendingsstrategische wending. De uiteindelijke reden voor oprichting was evenwel een praktische. Uitgaande van de wenselijkheid van gerichte aandacht voor inheemse vrouwen, zag men dat een groot aantal vrouwen voor mannelijke zendelingen onbereikbaar was. Dat het "Ladies Committee" zelf uitsluitend uit vrouwen bestond, was eerder een pragmatische dan een principiële keuze. Het Comité door en voor vrouwen gaf financiële steun en recruteerde vrouwelijke zendelingen. Eind 1900 werkten er 69 vrouwelijke zendelingen op de diverse zendingsvelden van de LMS. Daarnaast opereerde nog een aantal vrouwen van zendelingen.

Regionale verschillen

Het zendingswerk door en voor vrouwen in Brits-Indië kende grote regionale verschillen. De banden van het

vrouwenzendingswerk van de LMS liepen vooral via Bengalen, in het Noord-Oosten. In tegenstelling tot de zuidelijke vorstenstaat Travancore, een tweede belangrijk concentratiegebied van het LMS-werk, steunde het werk in Bengalen grotendeel op door het comité uitgezonden vrouwelijke zendelingen. In Travancore kon het opkomende zendingswerk door en voor vrouwen voortbouwen op bestaande initiatieven (vrouwen van zendelingen!). Er was daar al sprake van een groot aantal LMS-volgelingen. Bengalen had zich een veel minder succesvol gebied voor de zending getoond. Het zendingswerk onder vrouwen was daar een nieuwe benaderingswijze, die misschien verandering zou kunnen brengen in de tegenvallende resultaten.

In Bengalen richtte men zich op vrouwen uit de hoogste kasten. Deze vrouwen waren vanwege *purdah* moeilijk bereikbaar. Uitgaande van een percolatietheorie geloofde men echter dat de bekering van vrouwen uit de hoogste lagen de sleutel was tot de kerstening van de Indische vrouw. Desondanks bleven bekeringen uit of stonden ze in geen verhouding tot het grote aantal zendingsvrouwen dat voor dit intensieve werk nodig was. De vrouwen van de zendelingen in Travancore benaderden vooral *Sudras* (met name *Nayars*), de groeperingen onder de top. In plaats van *purdah* was kaste hier het belangrijkste obstakel. Het Zuiden van India kende een rigide kastepraktijk. Ongeletterdheid, en het daardoor niet kunnen lezen van de Bijbel en de zendingsgeschriften, was in de ogen van de zending het belangrijkste obstakel voor de verbreiding van het christendom. Onderwijs vormde de basis voor het zendingswerk door en voor vrouwen. Inheemstalig on-

derwijs was gericht op het lezen in de eigen taal. Verzuim en kinderhuwelijken waren een belangrijke remmende factor, een reden waarom de zending zich zo nadrukkelijk bezighield met de verhoging van de huwelijksleeftijd voor meisjes.

Belangrijk voor de voortgang van het zendingswerk waren de kostscholen. Achterliggende bedoeling van deze onderwijsvorm was dat de leerlingen zo direct onder invloed van de zending stonden en min of meer geïsoleerd werden van hun (hindoe-)sociale omgeving. De zending hoopte dat deze leerlingen na een gedegen opleiding in hun eigen omgeving het pad voor het christendom zouden efenen. Het *zenana*-werk was misschien wel de meest tot de verbeelding sprekende tak van het vrouwenzendingswerk. Voor de zending stond ook deze tak in nauw verband met het onderwijs voor meisjes. Men hoopte via dat onderwijs in de *zenana's* te kunnen doordringen. Daarnaast bleef men de hindoe-meisjes die van school af waren in hun *zenana's* volgen.

Het opzetten van georganiseerde vormen van huisnijverheid vormde een belangrijk onderdeel van het zendingswerk door en voor vrouwen in Brits-Indië. In Travancore, waar dit werk vooral tot bloei kwam, beheerde de LMS twee vormen van nijverheid: kantklossen en fijnborduren. Het aantal werksters werd in principe bepaald door de vraag en het aanbod van het werk. Een voorwaarde voor deelname was wél dat tenminste een aantoonbare betrokkenheid bij de christelijke boodschap moest bestaan.

Wanneer we emancipatie omschrijven als een (economische) onafhankelijkheid van mannen, kunnen we constateren dat althans deze tak van het vrouwenzendingswerk een

emancipatorisch karakter droeg. De positie van de werksters verbeterde door deelname aan het werk. Wanneer ze getrouwd waren, betekende verwerving van een eigen inkomen een versterking van hun positie binnen het gezin. Van een bewust bieden van een inkomen aan christenvrouwen als eventueel alternatief voor een huwelijk berichten de bronnen niet. Dat economische onafhankelijkheid ook sociale onafhankelijkheid voor vrouwen kon betekenen, was niet het doel waar de LMS naar streefde. Bekering bleef voorop staan.

4. Slot

De vraag in hoeverre deelname aan de zendingsactiviteiten een reële positieverbetering voor de inheemse vrouw betekende, kan slechts in algemene zin beantwoord worden. De belangrijkste bijdrage van het zendingswerk door en voor vrouwen is ongetwijfeld het opzetten van een onderwijssysteem waarin iedere vrouw kon deelnemen. Het leren lezen en het zelfstandig kunnen volgen van onderwijs betekent veel, maar draagt niet automatisch bij tot een reële positieverbetering. Wel was (en is) het mogelijk door het volgen van onderwijs te stijgen op de huwelijksmarkt.

Voor een aantal weduwen en wezen betekende deelname aan de zending een alternatief voor hun vaak onleefbare positie in de hindoe-maatschappij. Dat deze vrouwen vaak terecht kwamen als assistentes van de zending (Bible women) of als onderwijzeressen is daarbij een logische consequentie.

De opkomst van het moderne onderwijs wierp een nieuwe barrière tussen man en vrouw op. De afstand tussen man en vrouw binnen het gezin, de kleinste sociale eenheid, nam toe. In

die zin was het van belang voor de vrouw om aan het zedingsonderwijs deel te nemen, wilde haar positie niet *nog* meer verslechteren.

Opname in de christelijke gemeenschap kon niet alleen een sociaal maar ook een economisch alternatief betekenen. We noemden reeds de huishouding. Onderwijs voor vrouwen leidde daarentegen niet tot een toenemende kans op banen buiten de zedings sfeer.

1) Zie E.A. Streefland, *Ontmoetingen met vrouwen in India en Pakistan, tradities en veranderingen*, Leusden 1978.

2) Het archief van de LMS is in Nederland op microfiche aanwezig in het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica in Leiden.

Drs. C.A. Heitink is leraar geschiedenis in Amsterdam. Hij studeerde niet-westerse geschiedenis aan de Vrije Universiteit. Zijn artikel is een bewerking van zijn doctorale scriptie "Women's Work for Women", Amsterdam 1984.



Zedingsonderwijs aan vrouwen in Zuid-Travancore, eind 19e eeuw. Foto uit LMS archief, Londen (Dick Kooiman).

D. Kooiman

De sociaal-culturele beperkingen van geloofsovergang - India in de 19e eeuw

De protestantse zedelingen in het India van de 19e eeuw koesterden niet de minste twijfel omtrent de veranderbaarheid van de mens. De rapporten die de "London Missionary Society" (LMS) uit India ontving, maakten tenminste regelmatig melding van een snelle ontwikkeling van blind heidendom naar een meer beschaafde en verfijnde samenleving. In 1856 beschreef een zedeling de bevolking van Travancore (Zuid India), het belangrijkste werkterrein van de LMS, als "aanvankelijk uiterst onwetend, bijgelovig, drankzuchtig, leugenachtig en twistziek, van wie niet weinigen, onder de heilzame invloed van het Evangelie, zich nu onderscheiden in kennis, geloof, soberheid en oprechtheid."¹⁾

Duidelijker kan het bijna niet. De LMS-zedelingen werden in die plezierige overtuiging gesterkt door niemand minder dan de Maharajah van Travancore – tot 1947 een semi-onafhankelijk staatje. Bij zijn troonsbestijging in 1880 prees Maharajah Ramah Varmah de zedelingen als verbindingschakels tussen zijn koninkrijk en "de vooruitgang en verlichting van het Westen."²⁾

Natuurlijk stak er in die voorstelling van zaken een sterke vertekening en dat niet helemaal onbewust. Door India voor te stellen als een barbaarse en immorele samenleving gaven de zedelingen zichzelf een vrijbrief om die samenleving drastisch te hervormen. En de optimistische vooruitgangsrapportages overschatten niet alleen het resultaat van die inspanningen, maar moesten ook het Engelse thuisfront overtuigen dat het geïnvesteerde geld goed werd besteed. Vanzelfsprekend zagen de zedelingen zelf ook wel dat geloofsovergang

naar het christendom vaak tot oppervlakkige veranderingen beperkt bleef. In meer besloten kring toonden de sterk evangelisch-georiënteerde zedelingen zich dan ook dikwijls ontmoedigd door de hardnekkigheid waarmee inheemse christenen bleven vasthouden aan opvattingen en gebruiken die aan de volksreligie waren ontleend. Deze dieper liggende onveranderlijkheid kan in de officiële rapporten worden afgelezen uit het grote aantal schorsingen van kerkliden, vooral vanwege kaste-vooroordelen, huwelijksluitingen volgens traditioneel ritueel en het bezoeken van de vroegere heiligdommen. "Ze knikken op alles wat we zeggen, maar begrijpen er geen barst van", schreef één der zedelingen korzellig.³⁾

Over succes had de LMS in Travancore niet te klagen. Rond 1810 begonnen, telde men in 1850 15.000 en in 1900 63.000 aanhangers. Mede dankzij de inspanningen van de LMS

is dit gebied, het huidige Kanyakumari, het enige district in India waar verschillende soorten christenen samen een meerderheid vormen. Maar sociaal gezien was die aanhang heel eenzijdig. Kaste hindoes toonden wel enige interesse voor religieuze discussie en kenden soms hele Bijbelgedeelten uit hun hoofd, maar dachten er niet over zich bij het christendom aan te sluiten. De onaanraakbare palmboomklimmers en landarbeiders op de rijstvelden daarentegen waren onkundig en vaak ook onverschillig ten aanzien van religieuze leerstukken, maar meldden zich massaal bij de zendingsposten. Zij confronteerden de zendelingen met een heel ander soort vragen: die naar werk en voedsel, bescherming tegen uitbuiting en discriminatie en vrijstelling van drukkende belastingen en gedwongen arbeid. Uiteindelijk wazen zij de LMS het spoor naar grotere maatschappelijke betrokkenheid. Juist dit grote aantal en de sociale herkomst van de christenen in Zuid-Travancore maakt de vraag interessant, in hoeverre geloofsovergang in de 19e eeuw tot aantoonbare veranderingen leidde in de normen en waarden van de betrokken groeperingen.⁴⁾ Die vraag zal in het navolgende worden getoetst aan de hand van drie criteria, namelijk kaste-verhoudingen, huwelijksgebruiken en volksreligie. Daarbij gaat het er niet om de oprechtheid van de zendelingen of de kwaliteit van de eerste generaties christenen in twijfel te trekken. De bedoeling is veeleer te wijzen op de sociaal-culturele beperkingen van geloofsovergangen in het India van de 19e eeuw.

1. Kaste-verhoudingen

Travancore kende een uiterst rigide kasten-hiërarchie. Een klein aantal Brahmanen bekleedde de hoogste ri-

tuele positie. Zij werden gevolgd door verschillende groepen *Nayars* (*Sudras*), die werkzaam waren in de landbouw, nijverheid en het openbaar bestuur. Ongeveer 1/3 van de bevolking behoorde tot de onaanraakbaren, zoals de *Shanars* (palmboomklimmers), *Parayas* en *Pulayas* (landarbeiders), groepen waaruit de LMS haar aanhang betrok. Syrische christenen, die zo belangrijk waren in het Noorden van Travancore, waren in het Zuiden praktisch afwezig. Vrijwel van meet af aan heeft de LMS, evenals de meeste andere Protestantse zendingsgenootschappen, de strijd aangeboden tegen kaste. Kaste werd beschouwd als een onlosmakelijk onderdeel van het hindoeïsme en dus als onverenigbaar met het christelijk geloof. Maar hoewel deze houding de ontwikkeling van inheemse geloofsuitingen ernstig heeft ontmoedigd (verbod op processies, muziek, bloemen enz.), maakte de strijd tegen kaste weinig vorderingen, zoals uit de LMS correspondentie kan worden opgemaakt.

De verschillende onaanraakbare groeperingen toonden ook zelf een sterk kaste-besef. De *Shanars*, die door de *Nayars* werden geminacht en onderdrukt, gaven dezelfde behandeling door aan de onder hen staande *Parayas* en *Pulayas*. Onder het christendom bleven deze tegenstellingen voortbestaan, zoals onder andere blijkt uit de vorming van kaste-gemeentes en de bouw van kerken voor de eigen groep. Vaak had het verzet van de zendelingen tegen deze praktijken rampzalige gevolgen. Zending Mateer schreef in 1867, haast lakoniek: "Ik heb een gemeente van ongeveer 30 Shanars uitéengejaagd, louter en alleen door twee Pulaya christenen in hun kapel toe te laten."⁵⁾ Deze houding bleef geens-



Palmboomklimmers (*Shanars*) in Zuid-Travancore, eind 19e eeuw. Foto uit LMS archief, Londen (Dick Koolman).

zins tot de *Shanars* beperkt. Ook *Parayas*, *Pulayas* en vergelijkbare groeperingen kenden een onderlinge status-wedijver, die zich uitte in een onwil de plaats van samenkomst met anderen te delen.

De duidelijke associatie van het christendom met lage of onaanraakbare kasten maakte een overgang naar dat geloof voor kaste hindoes nog minder aantrekkelijk. Zij werden daar overigens ook lang niet altijd met open armen ontvangen. Veel christen *Shanars* beschouwden de *Nayars* als hun ervijanden en zagen helemaal niet graag dat zij ook christen werden. En voorzover hindoes van hogere kasten toch toetraden, werden zij door sommige christen *Shanars* met afgunst en tegenzin bejegend.

De zendelingen waren daar zelf mede verantwoordelijk voor. Zelfs de meest strijdbare zendeling had namelijk een zwak voor een Brahmaan, als die althans verscheen in de gedaante van een bekeerling. De zeldzame bekering van een Brahmaan werd als een historische omwenteling gevierd en de nieuwe bekeerling kon altijd rekenen op een respectvolle behandeling. Zending Abbs erkende dat hij er niet toe kon komen een Brahmaanse christen te vragen plaats te nemen temidden van ongeschoolde en weinig verfijnde medechristenen. In plaats daarvan nodigde Abbs hem uit hem op zijn avondwandelingen te vergezellen, stelde hij hem voor aan zijn vrienden en bezoekers, bood hij hem leidende functies aan in de kerk en verzekerde hij de Brahmaan van een fatsoenlijk bestaan. "Ik kan dat niet aan al onze bekeerlingen beloven, maar ik beloof dat wel aan jou."⁵ Deze positieve discriminatie van christenen van hoge kaste droeg ongetwijfeld bij aan het voortbestaan van kaste-onder-

scheidingen in de kerk. Tegenwoordig worden vrijwel alle hoge posities in de kerk van Zuid-India ingenomen door christen *Shanars* (*Nadars*) en enkele Syrische christenen en Brahmanen. De christen *Parayas* en *Pulayas* in Travancore voelden zich achtergesteld en de meesten van hen zijn al in de jaren 1890 overgegaan naar het Leger des Heils.

2. Huwelijksgebruiken

De *Shanars* hadden groot respect voor de huwelijksband en waren doorgaans trouw in het onderhouden daarvan. Economische omstandigheden speelden daarbij een belangrijke rol: de palmboomklimmer kon niet zonder een vrouw die het afgestapte palmsap kookte en er suiker van maakte voor de markt. Rondom de huwelijksluiting rezen er echter problemen. Rijkdom en maatschappelijke positie waren de belangrijkste overwegingen bij het kiezen van een partner, afgezien van kaste. Daarom gaven christelijke families er de voorkeur aan hun kinderen uit te huwen aan hindoe partners, als er binnen de christelijke gemeenschap geen passende kandidaten beschikbaar waren. Zelfs als bezit geen overweging vormde, zoals in de meeste gevallen, waren christenen meer geneigd zich te houden aan de bestaande huwelijksnetwerken dan hun keuze te beperken tot de kleine christelijke kring. Hoewel de huwelijks situatie moet zijn verbeterd met de toename van het aantal bekeerlingen, werden er in 1875 nog 210 mensen in Nagercoil district geschorst in verband met huwelijken met niet-christelijke partners.

Als de partnerkeuze tot de christelijke kring beperkt werd, bleven oude onderscheidingen evenzeer een rol spelen. In veel kerkelijke gemeenten waren de christenen afkomstig uit

dezelfde kaste; maar huwelijken tussen de verschillende onderafdelingen van zo'n kaste vonden zelden of nooit plaats. Ondanks de aanmoedigingen van de LMS bleef een interkaste-huwelijk onder christenen een hoge uitzondering. Pas in 1851 vond in Nagercoil district het eerste kerkelijke huwelijk plaats tussen een *Shanar* en een *Paraya*. Zending Lewis koesterde dit paar dan ook als een romantische idylle en een voorbeeld van christelijke standvastigheid; op eigen kosten liet hij een leuk klein huisje voor hen bouwen.⁷

Ook het hertrouwen van weduwen gaf problemen. In verschillende kerkelijke gemeenten woonden veel jonge weduwen. Het lokale gebruik was dat zo'n weduwe ging samenwonen met welke weduwnaar haar maar wilde en dat zij dan werd beschouwd als diens feitelijke echtgenote. Een dergelijke verbintenis gold als zeer achtenswaardig en schande kwam voort niet uit een dergelijk concubinaat, maar uit een tweede huwelijk. De zendelingen daarentegen drongen aan op een formele huwelijksluiting. Het bleek echter uiterst moeilijk de weduwe en haar familieleden te overtuigen dat hertrouwen geen schande was. En als zij al bewilligden in een tweede huwelijk was er nog de tegenwerking van niet-christelijke burens en vrienden die een dergelijke bruiloft, soms op de dag zelf, trachtten te verhinderen. Het aantal weduwen dat hertrouwde, bleef dan ook zeer gering.

Waar komt dit verzet tegen het hertrouwen van weduwen vandaan? Volgens sommigen is dit een onderdeel van het sanskritiseringsproces, dat wil zeggen het streven van een kaste naar hogere status in de rituele hiërarchie door het overnemen van de sanskrit-waarden van de domi-

nante kaste. Het verbod op het hertrouwen van vrouwen is zo'n waarde. Anderen menen dat dit verbod al voorkwam bij de *Shanars* nog vóór dat zij een duidelijke aanspraak maakten op hogere status. De vroege verwijzingen in het LMS-archief naar dit verbod (begin 19e eeuw) lijken de tweede opvatting te bevestigen.⁸ Het uithuwelijken van dochters vóór de puberteit was een andere, statusverlenende sanskrit-waarde. Ook onder de *Shanars* kwam dit gebruik wel voor. Het kostte de LMS althans veel moeite de *Shanars* ertoe te brengen hun dochters niet vóór het 14e levensjaar uit te huwelijken. In 1880 werden twee families uit de kerk van Santhapuram geschorst, omdat zij hun dochters te vroeg hadden laten trouwen. Hoe vaak dit voorkwam en in welke mate christen *Shanars* sanskritiseerden, valt echter moeilijk te zeggen, gezien de schaarse informatie.

3. Volksreligie

De groepen waaruit de LMS haar aanhang betrok, geloofden in tal van angstaanjagende goddelijke wezens of demonen. Alles wat bovennatuurlijk of onverklaarbaar scheen, zoals ziekte, dood, of tegenslag, werd aan de invloed van deze demonen toegeschreven, die door offers moesten worden verzoend. Ook de geesten van voorouders werden vereerd, omdat die anders het welzijn van hun eigen kinderen zouden bedreigen. Priesters – een niet-erfelijk beroep – speelden in deze cultus een belangrijke rol. Zij beheersten wat medicijnen, deden aan toverij en konden verhalen navertellen uit de hindoe mythologie. Hun belangrijkste taak was het uitdrijven van boze geesten. Ook geloofde men dat een demon bezit kon nemen van een dansende priester die in die staat door omstanders

kon worden geraadpleegd over alle mogelijke problemen. Deze volksreligie vertoonde duidelijke hindoe invloeden en *Nayars* en zelfs Brahmanen namen er soms aan deel. Gezien de belangrijke plaats van bezetenheid en bloedoffers in deze cultus, kan men zich echter afvragen of hier nog wel van hindoeïsme sprake is.⁹⁾

Voorstellingen uit deze volksreligie hadden een grote invloed op de geloofsovergangen in Zuid-Travancore. In 1860 bijvoorbeeld mislukte de oogst; er ontstond hongersnood, nog verergerd door een uitbraak van cholera, en veel mensen vonden de dood. Offers werden gebracht aan de demonen, maar toen ook de kostbaarste gaven het kwaad niet konden keren, begonnen de mensen aan het nut van hun offers te twijfelen. Velen gingen over naar het christendom. De volksreligie kon ook op een heel andere manier invloed uitoefenen op mensen die al christen geworden waren. Toen zij te lijden kregen onder honger en cholera begonnen verschillende bekeerlingen te vrezden dat zij de woede van de boze geesten over zich hadden afgeroepen door over te gaan tot het christendom. Zij keerden terug naar de oude heiligdommen en brachten offers als voorheen.¹⁰⁾

Niet alleen in tijden van crisis zoals in 1860, maar gedurig vonden er geloofsovergangen plaats als gevolg van persoonlijke omstandigheden, zoals ziekte en ongeval. Ook kwam het voor dat mensen, als zij problemen hadden, zowel de christelijke kerk als de traditionele heilige plaatsen bezochten. Zij hielden hun voeten in twee boten.

Een heel opmerkelijk maar vaak verwaarloosd gegeven is het grote aantal priesters, medicijnmannen, demonendansers enz. dat zich aansloot

bij de kerk. Natuurlijk waren velen van hen geneigd om de LMS te bestrijden en hun mensen van de zendingen weg te houden. Maar evenzovelen kwamen over, zoals de oude Kali, een priester-muzikant die, aangetrokken door de christelijke liederen en geschokt door de dood van drie medepriesters, op een mooie zondagmorgen met zijn ossekar voor de kerk verscheen om gedoopt te worden.¹¹⁾ De LMS rapporten schrijven deze bekeerlingen toe aan een groeiend besef van de waarheid en superioriteit van de christelijke godsdienst. Maar er was meer aan de hand. De gerapporteerde gevallen wekken sterk de indruk dat priesters ook handelden in de verwachting dat zij hun traditionele invloed konden behouden of zelfs versterken door toe te treden tot de kerk en samen te werken met de Engelse zendingen. Een bericht uit Nagercoil bijvoorbeeld, prees de waardevolle steun van Visuvasam, een voormalige danser en slangenbezweerder, die nu "het werk doet van een diaken, onderwijs geeft aan christenen en medicijnen uitdeelt aan de zieken."¹²⁾ Elders werd de bekering van een priester door grote groepen, soms een heel dorp gevolgd, waarna de voormalige priester optrad als leider en steunpilaar van de nieuwe gemeente. Er school veel continuïteit in de verandering.

4. Conclusie

Een zorgvuldige lezing van de LMS documenten leert dat de verandering in het leven van de bekeerlingen in Travancore niet zo ingrijpend is geweest als de zendingen wensten en beweerden, althans niet voorzover het kaste, huwelijk en volksreligieuze voorstellingen betreft. Misschien hebben deze christenen in de 20e eeuw een meer uitgesproken eigen karakter ontwikkeld in onderscheid

met de sociaal-culturele omgeving waaruit zij voortkwamen. Waarschijnlijk is dat evenwel niet als wij enkele vergelijkingen trekken. Na zoveel eeuwen is het nog steeds onzeker of de Syrische christenen in Travancore als een sekte of als een kaste moeten worden beschouwd. Ook de moslims in dit gebied hebben nog steeds veel kenmerken gemeen met de omringende hindoe-cultuur. Het Europese christendom kon in de 19e eeuw moeilijk worden onderscheiden van de westerse cultuur, zoals de zendingen zelf overduidelijk lieten zien. En de politiek-maatschappelijke verschillen die onze kerken vandaag de dag verscheuren zijn louter een verlengstuk van die tegenstellingen in de maatschappij als geheel. Wat dat betreft is de positie van de christenen en in Travancore dus helemaal niet zo uitzonderlijk.

1) J. Russell, brief 24-1-1856, vanuit Jamestown, in "London Missionary Society Archives" (LMSA), Odds, Box 18.*)

2) Report for Neyoor, 1880, in LMSA, Reports, Box 2.

- 3) Report of The Travancore Medical Mission, in LMSA, Reports, Box 2.
- 4) Voor een onderzoek naar de economische gevolgen van overgang naar het christendom in Zuid-Travancore, zie Dick Kooiman, Otto van den Muijzenberg en Peter van der Veer (Eds.), *Conversion, Competition and Conflict - Essays on the Role of Religion in Asia*, Amsterdam 1984, p. 185 ff. Zie de bespreking p. 189 beneden.
- 5) S. Mateer, brief 20-8-1867, in LMSA, Incoming Letters, Box 7.
- 6) John Abbs, *Twenty-two years' Missionary Experience in Travancore*, London 1870, p. 158.
- 7) *Report of the London Missionary Society for the year 1851*, London, p. 74.
- 8) *Report of the London Missionary Society for the year 1827*, London p. 76; Ch. Mead, brief plm. 1833, vanuit Neyoor, in LMSA, Odds, Box 16.
- 9) Samuel Mateer, *The Land of Charity - A Descriptive Account of Travancore and its People*, London 1871, Hoofdstuk XIV en Idem, *Native Life in Travancore*, London 1883, Hoofdstuk III.
- 10) *Annual Report of The Travancore District Committee for 1860*, Madras 1861.
- 11) *Chronicle of The London Missionary Society for the year 1882*, p. 109-113.
- 12) Report for Dennisuram, 1866, in LMSA, Reports, Box 1.

*) Met hartelijke dank aan de staf van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumena, Leiden, waar een microfiche-editie van het LMS archief kon worden geraadpleegd.

Dr. D. Kooiman is wetenschappelijk hoofdmedewerker voor Aziatische geschiedenis aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Het Indian Social Institute en de onaanraakbaren

De bemoeienis van de katholieke kerk in India met de problematiek van de onaanraakbaren was lange tijd charitatief van aard en tastte de onrechtvaardige sociale structuur niet aan. Integendeel, zij berustte erin. Pas na de zelfstandigwording van India ziet men binnen de katholieke kerk tekenen van een groeiend bewustzijn, dat men niet langer kan en mag berusten in de sociale tegenstellingen, waarvan miljoenen het slachtoffer waren.

Dit bewustzijn wordt het eerst manifest in kringen van religieuzen, met name de Jezuïeten. Binnen deze sociëteit komt men al spoedig tot het besluit, dat een deel van de leden zich dient te verdiepen in sociaal-economische en sociaal-politieke wetenschappen, teneinde ook op hoog niveau te kunnen werken aan verandering van structuren. In dat verband werd in 1951 het *Indian Social Institute* opgericht, dat zich concentreerde op onderzoek, training en het stimuleren van activiteiten, die alle betrekking hadden op het lot van de onaanraakbaren en stammen. In de loop der jaren werd dit Instituut, waarvan het hoofdkwartier zich in Delhi bevindt, uitgebreid met verschillende afdelingen, waarvan de meest recente zijn een afdeling voor het ontwikkelen van vrouwenprogramma's en een afdeling voor wettelijke bijstand. Verschillende medewerkers hebben een dermate grote deskundigheid verkregen op hun terrein, dat zij regelmatig gevraagd worden om zitting te nemen in commissies van de overheid of in commissies die ontstaan zijn uit particulier initiatief, maar het overheidsbeleid onder kritiek stellen.

Zwerfstammen

Zo ontwierp de overheid twee jaar geleden een wet, op grond waarvan het eigendom van alle bossen aan de Staat zou komen en de Staat alleen kon beslissen, wat er met de bossen zou gebeuren. Motief was, dat de zwerfstammen de bossen stelselmatig vernielden door hun wijze van landbouw. Het Indian Social Institute mobiliseerde daarop een groot aantal deskundigen uit de hoogste kringen om de wet en de gegeven motivatie grondig te bestuderen. De studie bracht aan het licht, dat niet de wijze van landbouw van de zwerfstammen, maar de uitverkoop van grote percelen bos aan de houtopkopers de grote schuldige was aan de ontbossing van India. Op die manier werd de overheid gedwongen het wetsontwerp terug te trekken en te herzien. Miljoenen zwerfstammen konden weer opgelucht ademhalen, in ieder geval tot de verschijning van het volgende ontwerp.

Bewustmaken van armen

Het zijn echter niet alleen de religieuzen, die het voor de armen hebben opgenomen. Gaandeweg heeft ook de zorg van de kerk als zodanig een

andere kleur gekregen, minder charitief, meer gericht op het zelfstandig worden van de armen zelf, en kritischer ten aanzien van de onrechtvaardige sociale situatie. De zorg van de kerk kreeg meestal gestalte in de oprichting van een diocesane, sociale dienstverleningsinstantie, waarvoor enkele sociaal geschoolde stafleden werden aange trokken. Thans werken diocesane instanties met veel toewijding aan de bewustmaking van de armen, vooral op het platteland. Helemaal zonder problemen gaat dat niet. Enerzijds zijn kerkleiders wat allergisch voor alles wat lijkt op revolutie of te maken heeft met het marxisme, al is het maar het gebruik van de marxistische analyse van de maatschappij. Anderzijds ondervindt de kerk tegenstand

van de kant van hindoe-kasteleden, die haar verwijten met zeltjeswinnerij bezig te zijn. En dan worstelt zij nog met het feit, dat de onaanraakbaren en stammen die christen zijn geworden, een deel van hun voorrechten zijn kwijtgeraakt. Niettemin lijken de bisschoppen in hun stellingname ten aanzien van voorrang aan de lotsverbetering van de onaanraakbaren unaniem. Hun gemeenschappelijke uitspraken in 1982 zijn erg bemoedigend voor de werkers in het veld. Helaas is ook in India papier geduldiger dan de realiteit.

Th. Simons is stafmedewerker voor India van Cebemo, de katholieke organisatie voor medefinanciering van ontwikkelingsprogramma's.

Christenen en moslims in India. Op weg naar een dialoog

De moslims met ongeveer 12 procent van de totale bevolking vormen numeriek verreweg de grootste minderheid in India. De moslim bevolking, die nu wel meer dan tachtig miljoen telt, maakt van India – na Indonesië en Bangladesh – het land met op twee na de grootste nationale groep moslims ter wereld. De islam bevindt zich daarom in het India van nu in een bijzondere, ja unieke positie. De moslims leven in zeer verschillende concentraties over het hele land verspreid. Zoals de verdere Indiase bevolking behoren ze voor het grootste deel (dat is ongeveer 73%) tot de bevolking van het platteland.

Bij de verdeling van het Indiase subcontinent verloren zij erg veel van hun belangrijke positie en hun in menig opzicht leidinggevende rol. Bovendien werden ze in de ogen van de meerderheid politiek verdacht, omdat tot ver in de jaren vijftig, prominente moslims – dikwijls van de ene dag op de andere – naar Pakistan trokken. Dit had een versterking van een naar binnen gerichte, statisch denkende en piëtistisch gerichte moslimse leidende klasse tot gevolg. Beslissend in de ontwikkeling van de moslims van nu in India is het feit, dat ze medeburgers in een moderne, pluralistische en seculaire staat zijn, samen met een meerderheid, die vanuit andere tradities leeft op de gebieden van taal, cultuur en godsdienst. De moslims moeten tegenwoordig in India wel in hun geloof hun standpunt bepalen tegenover het pluralisme en het modernisme. Ze moeten met het voor hen onvermijdelijke en heel nieuwe feit zien klaar te komen, dat ze als rechtens gelijkgestelde burgers de politieke macht democratisch met een meerderheid van anderen delen. De nieuwe positie, die geen werkelijke parallellen in het verleden heeft, roept diepzinnige vragen op naar de zin van het menselijk leven, de normen van maatschappelijk gedrag, de betekenis van openbaring en waarheid en tenslotte naar de betrekking van het eigen geloof tot dat van de anderen. Of, vanuit een andere gezichtshoek gezien: aan de moslims van India wordt tegenwoordig gevraagd in welke mate en steunend op welke principes ze van plan zijn tot het welzijn van de gehele natie bij te dragen en hoe ze als moslims hun betrekking tot de niet- moslimse Indiërs zien. Het antwoord op deze reusachtige uitdaging is van belang, niet alleen voor hen zelf, maar in de grond van de zaak voor de gehele wereldgemeenschap van de islamitische gelovigen (*umma*). Want aan de moslims, allen tesamen, wordt als leden van een de wereld omspannende religieuze gemeenschap gevraagd hoe ze als belangrijke minderheid in de seculaire wereld van nu broederlijk en creatief tot de echte vooruitgang willen bijdragen.

Katholieke voorlopers van de dialoog

Van de 16e eeuw af zijn er van christelijke kant gerichte pogingen geweest om met de moslims van India in nader contact te treden. Vooral moeten hier de Jezuïeten aan het hof van de Groot Mogol (van 1579 af) genoemd worden en later de grote protestantse zendelingen, zoals bijvoorbeeld de Anglicaan Henry Martyn (1781-1812) en de Duitse Lutheraan C.K.G. Pfander (1803-1865). Al deze pogingen droegen het stempel van de geest van de traditionele opvatting en methode van zending drijven. Op de voorgrond stond vrijwel uitsluitend het doel de moslim van de gebrekkigheid van zijn godsdienst te overtuigen en hem tenslotte te bewegen de doop te ontvangen en lid te worden van de christelijke kerk.

Naast de gebruikelijke verdediging en polemieken was er – afhankelijk van een nieuwe politieke constellatie onder de Britse kroon – in de jaren zestig van de vorige eeuw aan islamitische kant één maal een moedige doorbraak van de invloedrijke hervormer Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Hij pleitte voor de erkenning van de tegenwoordig onder christenen gebruikelijke tekst van de bijbel door de moslims en probeerde in zijn irenische, maar tegelijk toch ondubbelzinnig islamitische exegese van Genesis 1-12 en Mattheüs 1-5 de basis voor een christelijk-islamitische oecumene te leggen.

De Belgische jezuïet Victor Courtois (1907-1960) heeft de verdienste, jaren voor het Tweede Vaticaanse Concilie, systematisch in de geest daarvan te hebben gewerkt en gepubliceerd. Veertien jaar lang gaf hij van Calcutta uit de *Notes on Islam* uit. De ondertitel van dit tijdschrift brengt zijn programma duidelijk onder woorden: "A help to a better understanding of Islamic Culture" (Een hulpmiddel tot een beter begrip van de islamitische cultuur). Courtois schreef over zijn ideale voorbeeld Raimundus Lullus (1232-1315), de filosoof en lekmissionaris van Mallorca: "Hij bestudeerde de Islam, steeds erop uit, liever het verbindende dan het scheidende naar voren te brengen. Dat is de geest, die we tegenwoordig nieuw leven moeten inblazen, de geest van de intellectuele oprechtheid en van de liefde. Wederzijdse vooroordelen zijn zeker nog wijd verspreid onder christenen en moslims...."

Op initiatief van P. Courtois werd het vak islamkunde toendertijd al op bepaalde priesterseminaries ingevoerd. Met betrekking daarop schreef hij: "Steeds zou men in het onderwijs dat naar voren moeten brengen, wat er toe leidt, christenen en moslims nader tot elkaar te brengen en tot het hart van Christus, en niet in de eerste plaats het scheidende! We houden ons bij de studie bezig met de moslims als onze broeders en niet als onze vijanden. Met de studie zou verder veel gebed moeten worden verbonden."

Het protestantse Henry Martyn Instituut

Aan het einde van de jaren vijftig en in het begin van de jaren zestig begonnen de evangelische kerken in India, die traditioneel aanzienlijk meer contacten met de moslims en hun cultuur hadden, althans gedeeltelijk, in pastorale zorg en theologie de principiële houding van de dialoog aan te nemen. In deze jaren ontwikkelde het Henry Martyn Instituut (opgericht in 1930) in Hyderabad, Andhra Pradesh, dat tot 1959 een instituut voor opleiding van zendelingen onder moslims geweest is, zich tot een studie- en dialoogcentrum ter bevordering van de betrekkingen tussen christenen en moslims. Het biedt cursussen aan over de islam voor theologische opleidingsinstellingen,

religieuze tehuizen en pastorieën, publiceert onder andere een kwartaaltijdschrift in het Urdu, de taal van de meeste Indiase moslims en organiseert schriftelijke en zomercursussen over de islam en de betrekkingen tussen christenen en moslims. Sinds jaren behoort ook een katholieke priester tot de staf van het Instituut.

Sedert 1963 is het Henry Martyn Instituut begonnen formele dialogen tussen christenen en moslims aan te moedigen. Aan moslimse kant was er natuurlijk de verdenking, dat de zendelingen van vroeger, nu in het vriendelijke gewaad van de dialoog, het brengen tot bekering met nieuwe, verfijnde methodes bespoedigden. Men was geneigd, de dialoog – om met een moslimse krant te spraken – als "een nieuwe val, door de oude ervaren vallenstellers gezet" te beschouwen. Toch kwam het van de beginjaren zestig af tot vruchtbare samenkomsten voor dialoog – meestal tesamen met moslimse organisaties of instituten georganiseerd – over de volgende onderwerpen:

- geloof en werken;
- religie en de moderne tijd;
- verlossing;
- God en het secularisme;
- sociale gerechtigheid;
- de vrouw in de grote godsdiensten.

Onder leiding van dr. S.V. Bhajjan publiceert het Henry Martyn Instituut een serie brochures en een eigen islamologisch bulletin in het Engels.

De Indiase bisschoppenconferentie wordt actief

Victor Courtois vond aanvankelijk in de katholieke kerk geen opvolgers. Pas in de loop van de jaren zeventig ontwaakte in deze kerk het bewustzijn, geroepen te zijn met de moslimse landgenoten in contact te treden. Sinds 1973 was er een commissie voor dialoog van de Indiase bisschoppenconferentie. De secretaris daarvan, P. Albert Nambiaparapil, was acht jaar onvermoeibaar bezig om overal in het uitgestrekte land de katholieke gemeenten open te stellen voor de ontmoeting met de medeburgers met een andere geloofstraditie.

Paus Paulus VI had in 1964 bij zijn aankomst in Bombay de volgende richtinggevende woorden gesproken: "We moeten met elkaar in aanraking komen – niet als toeristen, wel als pelgrims, die zich op weg begeven hebben om God te vinden, niet in gebouwen van steen, maar in de harten van de mensen. De mens moet de mens ontmoeten, de natie de natie, als broeders en zusters, als kinderen van God. In deze wederzijdse toenadering en vriendschap, in deze heilige vereniging (sacred communion) moeten we beginnen een gemeenschappelijke toekomst voor het mensengeslacht op te bouwen. Zo'n eenheid moet op wederzijdse liefde gegrondvest zijn, die allen omvat en haar wortels in God heeft, die de liefde is."

De katholieke commissie voor dialoog organiseerde op vele plaatsen twee- of meerzijdige ontmoetingen, die twee tot drie dagen duurden, "get-togethers" genoemd. De deelnemers proberen hun roeping, Christus te verkondigen, in verband te brengen met hun opdracht "dialoog-pelgrims" op aarde te zijn. Ze luisteren naar – meestal bekwaame en bevoegde – aanhangers van andere godsdiensten en proberen de levensopvatting en de levenswijze van deze mensen te begrijpen en zelfs in hun diepere principiële houdingen

binnen te dringen. Het programma omvat meestal ook bezoek aan moskee en tempel en de stille aanwezigheid bij het liturgische bidden of offeren daar. In de zogenoemde "get-togethers" komen christenen en gelovigen van andere godsdiensten samen voor gebed, meditatie, gedachtenwisseling over geestelijke onderwerpen en overpeinzing. Men leeft een paar dagen gemeenschappelijk. Men spreekt over godsdienstige onderwerpen, die allen aangaan, zoals bijvoorbeeld mijn geloof met het oog op pijn en lijden; vormen van persoonlijk gebed; acute problemen voor de opvoeding van de jeugd, waarbij er vooral op gelet wordt, dat ieder op het vlak van zijn persoonlijke ervaring blijft en niet tot argumenteren of prediken komt. Veel tijd wordt besteed aan stil gebed, het zingen van bespiegelende hymnes en het overpeinzend lezen van zorgvuldig uitgekozen teksten uit de verschillende tradities. De "Inter-Faith Associations" in Aligarh, Ajmer, Bangalore en andere plaatsen, ontstonden uit zulke ervaringen.

Als hier en daar de belangstelling van de moslims voor zulke activiteiten gering blijft, dan vooral wel daarom dat ontmoetingen van meer kanten niet zelden eenzijdig afgestemd zijn op de mentaliteit van de hindoes en hun gevoeligheid, of omdat men aan christelijke kant dikwijls eenvoudig niet op de hoogte is van de specifieke islamitische religiositeit, zoals die zich in de bronnen, ritens en gebruiken van de islam uit.

Moslimse initiatieven

Zijn de moslims misschien slechts passieve en onwillige partners in de dialoog? Zeker niet! Er zijn thans in India veel moslims op zoek naar een echte religieuze vernieuwing, en wel in gesprek met eerlijk zoekende aanhangers van andere religieuze gemeenschappen.

De door Sayyid Abid Husain (gest. in 1978) in de jaren zestig gestichte "Islam and the Modern Age Society" werkte energiek in deze richting. Het "Indiase instituut voor studies van de Islam" organiseerde een congres over de grondslag uit Bijbel en Koran voor de gemeenschappelijke actie van christenen en moslims voor interreligieuze toenadering en harmonie. De moslimse geleerden Syed Vahiduddin en Z.H. Faruqi toonden van de Koran uit aan hoezeer het oorspronkelijke Gods- en mensbeeld van de islam open staat naar alle mensen toe die zich voor de Transcendente zoekend openstellen en de morele grondwaarde erkennen die volgens de Koran voor alle mensen van goede wil toegankelijk zijn. Faruqi sprak over drie noodzakelijke stappen: *ten eerste*: Het zich eigen maken van een objectieve en grondige kennis van de verschillende religieuze tradities.

ten tweede: Grondige herziening van onze traditionele, elkaar uitsluitende principiële houding door een hervinden van de weg naar de oorspronkelijke geest van de overeenkomstige geloofstraditie en, daarop voortbouwend, de weg tot begrip voor dogma's, ritens en gedetailleerde rechtelijke voorschriften als belangrijke werkelijkheden, maar tenslotte toch niet van primaire betekenis.

ten derde: Een steeds intensiever naar elkaar luisteren en openhartigheid tussen hen, die tot verschillende religieuze tradities behoren.

Beide zijden legden er bij deze conferentie de nadruk op de noodzaak in theologische opleidingsinstituten en universitaire colleges cursussen over de

islam en het christendom in te voeren en telkens vakmensen die behoren bij de bestudeerde religie actief aan deze cursussen te laten deelnemen. De gemeenschappelijke kritische, nauwkeurige controle van de in scholen en colleges gebruikte tekstboeken moet aan een vaste christelijk-islamitische commissie worden opgedragen. Deze commissie moet de wederzijdse verhouding van de beide godsdienstige gemeenschappen in India kritisch nagaan en eventueel conflicten onderzoeken en proberen ze bij te leggen.

Wanneer de opening voor de dialoog de grote theologische seminaries, dat wil zeggen de *madrasas*, van de Indiase moslims en daarmee de leiding van de grote massa van de gelovigen nog bijna niet bereikt heeft, dan is dat mijns inziens niet aan gebrek aan interesse toe te schrijven. De oorzaak ervan ligt eerder in de barrière op het gebied van taal en cultuur tussen de leiders en denkers aan christelijke en moslimse kant. Aan traditioneel islamitische kant is men helemaal niet of maar heel beperkt op de hoogte van het Engels en aan christelijke kant spreken en schrijven maar heel weinig theologen in het Urdu, het medium van het islamitisch religieus denken in India en Pakistan.

Gerichte bevordering van de dialoog

De jaren sinds de islamitische revolutie in Iran en de verscherping van de crisis in Libanon hebben aangetoond hoezeer ook aan christelijke kant het gevaar van afsluiting en ghetto-mentaliteit acuut blijft. Om de aansporingen van het Tweede Vaticaanse Concilie (1965) tot de werkelijkheid van elke dag te maken, was er in India een vereniging nodig ter bevordering van de betrekkingen tussen christenen en moslims. In maart 1979 riepen de leden van de groep "Jezuiteten tussen Moslims" (JAMI), die twee jaar eerder gevormd was, een vergadering bijeen van allen uit geheel India die op de een of andere manier nadrukkelijk met moslims willen leven en werken. Daaruit werd een vereniging gesticht, die tegenwoordig onder de naam "Islamic Study Association" (ISA) werkt.

De vereniging heeft een leidinggevend comité van zeven leden die elkaar minstens tweemaal per jaar ontmoeten en een secretaris in vaste dienst met uitvoerende macht. Het ISA heeft zich vooral de volgende doeleinden gesteld:

1. Opleiding van stuwende krachten, die op plaatselijk niveau en binnen de verschillende kerkelijke groepen (clerus, orden, lekenapostelen, pastorieën) er krachtig toe kunnen bijdragen, dat de christenen zich open opstellen tegenover de moslims. De uitgestrektheid van het land en de grote bevolking maakt bovendien het instellen van regionale centra noodzakelijk.

2. Informatie door publicaties van verschillende soort (bijvoorbeeld het kwartaaltijdschrift *Salaam*, kleine informatie-geschriften, series geluidsbanden, regelmatige bezorging van informaties bij katholieke en andere persbureaus).

3. Diepgaande bestudering van de islam, vooral van de Indiase islam en de relatie ervan tot andere godsdienstige gemeenschappen en met de doordringende moderne tijdgeest. De boekenreeks *Islam in India: Studies en commentaren* is begonnen en een eigen onderzoeks- en publicatiecentrum in dienst van de regionale centra is gepland met de zetel in New Delhi, in de buurt van de Jamia Millia, een belangrijke islamitische universiteit.

4. Samenwerking met moslims, vooral op het gebied van opvoeding en sociale ontwikkeling.

5. Bevordering van de formele en informele dialoog.

Leven tussen moslims

In de gedachtenwisseling met diegenen die zich op een bijzondere manier aan het contact met de moslims wijden, blijkt steeds weer de zogenaamde dialoog van het leven principieel te zijn. Men zou met de moslims mee willen leven, hun zorgen delen en hun problemen van zeer nabij begrijpen. Ideaal voorbeeld is het stille "apostolaat" van Jezus in Nazareth, waarvan in onze tijd Charles de Foucauld en de door hem geïnspireerde Kleine Broeders en Zusters zo'n indrukwekkend voorbeeld zijn.

Zuster Fatima ISM bijvoorbeeld leeft in een arme wijk in Patna, de hoofdstad van Bihar en probeert in nauw contact te leven met vooral de vrouwen en kinderen. Toen men haar naar de doeleinden van haar werk vroeg, antwoordde ze:

"Als christin en zuster tussen moslim vrouwen aanwezig zijn; me met de moslim vrouwen solidair weten; elkaar wederzijds steunen en versterken en gemeenschappelijk betrokken zijn bij de dagelijkse problemen van het leven. We kunnen elkaar opbouwend critiseren, we kunnen onze vreugde en verdriet met elkaar delen; we proberen het waardevolle van ieders godsdienst aan de ander te laten zien; we vertrouwen elkaar; we hebben dezelfde wens, zo mogelijk iets voor de armsten onder ons te doen en hun ellende wat te verzachten."

Voor haar opleiding voor dit werk was zuster Fatima een jaar in het Henry Martyn Instituut in Hyderabad (Deccan) voor de studie van de islam en het Urdu en het werk onder moslim vrouwen daar, en daarna twee jaar in Rome voor de studie van het Arabisch en van de islam aan het pauselijk instituut van de Witte Paters voor de studie van de islam en de dialoog.

Gemeenschappelijk voor de sociale vrede

Bijna vier decennia na de pijnlijke deling van het subcontinent (1947) wordt de Indiase Republiek nog steeds gekweld door plaatselijke spanningen en bloedige twisten. Het ideaal van het vreedzaam samenleven van de cultureel en religieus zo verschillende tradities van het land onder een seculaire grondwet wordt sedertdien nagestreefd, is echter nog lang niet volledig gerealiseerd.

De christenen schijnen ervoor aangewezen te zijn, tussen de in vele opzichten diametraal tegenovergestelde tradities van het hindoeïsme en van de islam te bemiddelen en naar een diepere eenheid toe verzoenende invloed te hebben. Moslims en hindoes vinden het inderdaad dikwijls moeilijk rechtstreeks naar elkaar toe te gaan.

In onze scholen, ziekenhuizen, poliklinieken en andere centra komen leden van alle godsdienstige gemeenschappen samen en werken met elkaar. Slechts enkele hindoes of moslims schijnen momenteel de roeping te gevoelen, door de doop leden van de zichtbare kerk te worden. Zulke roeping zijn een geschenk van God en dagen de kerk steeds weer opnieuw uit, steeds meer werkelijkheid te worden in het vlees van de Indiase traditie. De aanwezigheid van christenen in symbiose samenwerking met hindoes en moslims (en andere groepen, zoals bijvoorbeeld de Sikhs) kan wel met het zuurdeeg vergeleken worden, dat tenslotte het geheel doorzuurt, of met een katalysator, die duidelijk merkbare veranderingen bewerkt buiten zichzelf – veranderingen op de weg naar de volheid van het "Koninkrijk van God" in de eindtijd.

Een voorbeeld zijn hier de "Social Harmony Camps", door het "St. Joseph's Welfare Centre" in Jamshadpur georganiseerd. In 1979 was Jamshadpur, een belangrijke industriestad in Bihar, het schouwspel van lokale ongeregelheden tussen moslims en hindoes. Om de daaruit ontstane vrees, de haat en de onzekerheid van grote kringen tegen te gaan, begon men op verzoek van burgers en vooral van religieuze leiders groepen van telkens 50 tot 60 tamelijk jonge mannen en vrouwen, hindoes, moslims, sikhs en christenen voor zulke "harmonie-kampen" uit te nodigen.

Ze waren zorgvuldig uitgekozen wat betreft hun kwaliteiten om leiding te geven en hun godsdienstige rijpheid: mensen met een voltooide universitaire studie, studenten, dorpsleiders en ook personen zonder een eigenlijke schoolse opleiding. Het programma behelsde onder andere dynamische oefeningen en spelen voor groepen; lezingen door ontwikkelde aanhangers van de verschillende religieuze gemeenschappen over de sociaal-religieuze achtergronden van de oorsprong van deze godsdiensten, de stichters ervan, de belangrijkste stellingen ervan over God, wereld, mens, heil en universele broederschap. De gesprekken leidden ook tot uitwisseling van van persoonlijke geloofservaring. Men bezocht gemeenschappelijk de godshuizen en godsdienstoefeningen van de verschillende gemeenschappen: kerk, moskee, gurdwara en tempel. Daarna besprak men concrete plannen voor de toekomst. Wat zou onze houding kunnen en moeten zijn tegenover de andere religie, taal, cultuur van onze medeburgers? Welke stappen kunnen ondernomen worden om sociale en religieuze goede wil in de multireligieuze samenhang van India uit te dragen en in de eigen buurt weer vrede en goede verstandhouding tot stand te brengen? De volgende zaken werden onder andere genoemd: Deelneming aan de plechtigheden van de grote feesten van de "anderen"; respect voor de religieuze traditie van de medeburgers, vooral ook voor hun godshuizen; familiebezoeken; zorg voor mishandelde en uitgebuite mensen, zonder rekening te houden met de sociale positie van de betreffende persoon, noch er rekening mee te houden tot welke religie hij behoort; studie van de andere godsdiensten; respect voor de gewetensvrijheid der medeburgers en voor hun religieuze praktijk.

Kleine groepen van drie tot vier deelnemers aan een cursus uit verschillende religieuze gemeenschappen verenigden zich om van huis tot huis te gaan in de buurten die door de onlusten het ergst getroffen waren en zo vrede te stichten. Is de hoop vermetel, dat al deze kleine tekens een aanstekelijke uitwerking zullen hebben en dat tenslotte uit het kleine zaadje een machtig grote boom opgroeit?

Dit artikel is een verkorte weergave van een bijdrage uit *Die Katholischen Missionen*, Aachen/Fribourg, 1984 no. 3, pp. 82-87. Vertaling: D.J. Lock, Leusden.

Dr. C.W. Troll S.J. doceert aan het Vidyajyoti Instituut voor Religieuze Studie te Delhi.

Peter de Jonge

De Sikhs en hun geloof

De Sikhs zijn de laatste jaren zoveel in het nieuws geweest dat hun naam niet meer onbekend zal klinken. De Sikhs vormen een geloofsgemeenschap die grotendeels in de Punjab, een noordwestelijke deelstaat van India, woont. Met ongeveer 10 miljoen Sikhs in de Punjab vormen zij aldaar iets meer dan de helft van de bevolking. De rest is hindoe. Elders in India wonen nog enkele miljoenen Sikhs en totaal vormen ze zo een kleine 2% van de Indiase bevolking. Bovendien wonen er ook nog enige honderduizenden Sikhs in het buitenland, met name in de Verenigde Staten, Canada en Groot-Brittannië. Herkenbaar zijn de Sikhs vooral aan hun baarden en tulbanden. Maar niet alle Sikhs dragen deze karakteristieke uiterlijkheden.

De Sikhs zijn vooral een plattelandsgemeenschap, hoewel uiteraard ook een migratie naar de stad heeft plaatsgevonden. Vaak zijn ze actief als chauffeurs in het personen- en goederenvervoer. Ook zijn ze goed vertegenwoordigd in leger en politie. Men kan eigenlijk niet spreken van *de* Sikhs. Ook zij kennen verdeeldheid door de aanwezigheid van verschillende kasten, klassen, politieke en religieuze overtuigingen en door de tegenstelling tussen stad en platteland (of modern en traditioneel). In het korte bestek van dit artikel zal hieraan niet al te veel aandacht gegeven kunnen worden.

Guru Nanak

De grondlegger van het Sikh geloof was Guru Nanak (1469-1539). Na een soort van goddelijke roeping begon hij rond te trekken om zijn boodschap te verkondigen. Zijn volgelingen noemde hij Sikhs. In het Urdu en Punjabi betekent *sikhna* leren. Zijn reizen brachten hem ook buiten India, zoals in Mekka en Medina. Guru Nanak stond in de *Sant*-traditie (*sant* = heilige), die toentertijd in Noord-India bloeide. De twee belangrijkste exponenten daarvan waren de Sufi- en Bhaktibewegingen, ontstaan uit onvrede met hun moedergodsdiensten, respectievelijk de islam en het hindoeïsme. Zij waren gericht op innerlijke devotie en mystiek. Zij trokken zich zoveel mogelijk terug uit de wereld. Guru Nanak doorbrak dat door als Bhakti contacten met de Sufis te zoeken en door zijn boodschap al reizende onder de bevolking te verspreiden. Daartoe gebruikte hij de volkstaal, het Punjabi.

Zijn leer

Guru Nanak predikte een realisme tegenover het aardse bestaan. Men moest zich niet uit de wereld terugtrekken, maar die juist proberen te veranderen. Zijn leer bevatte zowel hindoe- als moslim-elementen. Hij verkondigde de ene God (monotheïsme), die vormloos en allesomvattend was. Het vereren van afbeeldingen werd afgewezen. Men moest streven naar de eenwording

met God en daartoe was een guru onmisbaar. De voornaamste taak van de guru was de mensen te wijzen op een basisvoorraad goedheid die in iedereen aanwezig is. Dit bewustwordingsproces ging gepaard met een geleidelijke training van lichaam en geest. Zang, dans en naamaanroeping waren de voornaamste hulpmiddelen. Het geloof in reïncarnatie was ook aanwezig. Dat betekende dat men de eenwording niet bereikt had.

Een belangrijk principe van het Sikhisme is het geloof dat alle mensen op basis van gelijkheid geboren worden. Geen enkele godsdienst (lees vooral het hindoeïsme) mag ongelijkheid sanctioneren. Een Sikh heeft drie plichten: verering van God, handelen uit naastenliefde en werken. Er is dus sprake van een grote devotie, solidariteit en arbeidsethos.

Guru Nanak wees islam en hindoeïsme af met de woorden: "Er bestaan geen hindoes en geen moslims." Hij beschouwde deze godsdiensten in hun conventionele vorm als fundamenteel onjuist. Toch gebruikte hij van beide elementen in een poging tot iets hogers te komen. Dit zijn de voornaamste elementen van Guru Nanak's leer. Voordat hij stierf had hij persoonlijk een opvolger aangewezen, een procedure die door alle guru's nagevolgd zou worden. Hierdoor ontstond een continue opvolgingslijn, hetgeen van groot belang was voor de ontwikkeling van de Sikh gemeenschap. Twee andere zaken waren in deze ook van belang. In de eerste plaats was dat de samenstelling van de *Adi Granth* (H. Schrift van de Sikhs), die in 1604 klaar kwam. De kern werd gevormd door de hymnen van Guru Nanak. Die werden aangevuld met allerlei leringen van de eerste vijf guru's en van hindoes en moslims voor zover die aansloten bij de leer van de guru's. Opmerkelijk is dat de *Adi Granth* gesteld werd in een nieuw soort schrift, het *gurmukhi* (hetgeen letterlijk betekent: "uit de mond van de guru").

Guru Gobind Singh

Ook van belang voor de ontwikkeling van de Sikh gemeenschap was de stichting van de broederschap der *Khalsa* (zuiveren) door de tiende en tevens laatste guru, Gobind Singh. Via een nieuw ritueel stichtte hij een nieuwe gemeenschap, gebaseerd op broederschap en gelijkheid (1699). Allen die in zijn hervormingen meegingen, kregen de naam *Singh* (leeuw) of *Kaur* (prinses). De *Khalsa* kregen vijf herkenningstekenen, de zogenaamde vijf ka's: *kes* (ongeknipt haar), *kangha* (kam), *kach* (soort kniebroek), *kara* (metalen armband) en *kirpan* (dolk). Dit zijn de uiterlijk zeer herkenbare Sikhs, maar er bestaan ook nog vele Sikhs die niet in deze hervormingen zijn meegegaan.

Gobind Singh maakte een eind aan het persoonlijk guruschap. Hij bepaalde dat de functie en autoriteit van de guru zouden overgaan op de *Adi Granth* voor geestelijke aangelegenheden en op de *Khalsa* voor wereldlijke zaken. Ze waren echter onlosmakelijk met elkaar verbonden als een mystieke eenheid. Geestelijke en wereldlijke macht, religie en politiek zijn bij de Sikhs ten nauwste met elkaar verbonden. Dat mondt uit in een theocratisch staatsconcept. Enigszins in het verlengde hiervan ligt het door Guru Gobind geformuleerde concept van de *dharna yudh* (verdedigingsplicht). Wanneer een Sikh of zijn geloof bedreigd worden in hun bestaan dient hij zich daartegen met alle middelen te verzetten. Vanuit deze gedachte valt ook de moord op Indira Gandhi te bezien. Beide concepten doen trouwens sterk aan de islam denken.

Tot zover de aanvangsperiode van het Sikhisme, die met de dood van Guru Gobind (1708) afliep.

Na de dood van Gobind Singh waren de Sikhs onderverdeeld in elf zogenaamde *misls*, een soort van paramilitaire groepen die meestal een gebied beheersten. De Sikhs hadden in de achttiende eeuw veel te lijden van de vervolgingen door de in Noord-India heersende *Mogols* (moslims) en van de veelvuldige Afghaanse invasies. Zodra deze dreigingen afnamen onttaardden onderlinge twisten om de hegemonie. Uit de machtsstrijd kwam aan het eind van de achttiende eeuw Ranjit Singh als overwinnaar naar voren. Hij werd in 1801 tot Maharajah van de Punjab gezalfd en hij stond aan het hoofd van een typisch Oosters hof met alle pracht en macht.

Reeds vóór zijn dood (1839) waren de hofintriges rondom zijn opvolging in volle gang en na zijn dood was het dan ook snel gebeurd met de Sikh-monarchie. Dat kwam mede door het opdringen van de Britten. Het Brits-Indische rijk grenste aan dat van Ranjit Singh en er waren de nodige contacten. De Britten maakten handig gebruik van de interne verdeeldheid in het Sikhrijk en na twee kortstondige oorlogen werd de Punjab in 1849 geannexeerd.

Britten en Sikhs

De verhouding tussen Britten en Sikhs had een speciaal karakter. Daarin heeft de muiterij van het leger in 1857 (de zogenaamde Mutiny) een belangrijke rol gespeeld. De ontevredenheid onder met name de hindoe en moslim soldaten was nogal groot en de geruchten dat de kogels van de nieuwe Enfield geweren dienden te worden ingesmeerd met koeien- dan wel varkensvet vormden de aanleiding tot een spontane opstand onder de troepen in Meerut. Binnen een jaar hadden de Britten de zaak weer onder controle. In de Punjab was het tijdens de Munity redelijk rustig gebleven. Wellicht omdat de Punjab nog maar kort geannexeerd was en de kracht en moed miste voor een opstand. De Sikhs droegen net als de Ghurka's in belangrijke mate bij aan het herstellen van de rust. Zij deelden de grieven van de andere inheemse soldaten niet. Bovendien waren er spanningen met de moslims, die hen eeuwenlang overheerst en onderdrukt hadden. De hindoes beschouwden de Sikhs als hindoes, hetgeen in het leger de kastentegenstelling tussen Brahmanen (hindoes) en Sikhs, die meestal van lagere kasten waren, opleverde.

De Sikh soldaten bleven over het algemeen de Britten trouw. Daardoor namen de Britten na de Muiterij meer Sikhs in dienst, want zij zagen in de Sikhs betrouwbare inheemse bondgenoten zoals iedere koloniale macht die nodig had. Reeds vóór de Muiterij waren de Britse bestuurders in de Punjab begonnen met een uitgebreid ontwikkelingsplan voor de landbouw. Verouderde irrigatiekanalen werden verbeterd en nieuwe aangelegd. Gepensioneerde militairen kwamen in aanmerking voor een stuk grond. Op die manier was een deel van de Sikhgemeenschap via leger en landbouw verbonden met de Britse overheersers. Daaruit propageerden de Britten de loyaliteitsmythe alsof de hele Sikhgemeenschap zonder meer loyaal aan het Britse bestuur was.¹⁾

Voor de Sikhs was deze verhouding ook niet ongunstig. Via de landbouw wist een deel behoorlijk welvarend te worden. Maar ook het gevoel van eigenwaarde werd vergroot. De Sikh identiteit bloeide enorm op in de loop van de negentiende eeuw, mede door toedoen van de Britse legerautoriteiten

die de Sikh militairen aanmoedigden hun uiterlijke kenmerken te blijven dragen.

De deling van 1947

Bovenstaande verhoudingen hebben niet kunnen voorkomen dat de Sikhs het kind van de rekening werden bij de deling van 1947. De grondwetshervormingen van 1919 en 1935 werkten met aparte electoraten en communale vertegenwoordiging van de verschillende gemeenschappen. De onderhandelingspositie van de Sikhs was ongunstig, omdat ze in geen enkele provincie een meerderheid vormden. Zelfs in de Punjab vormden ze maar 15% van de bevolking. Daardoor vielen de Sikhs buiten de regelingen die hindoes en moslims met elkaar konden maken ten aanzien van hun positie in bepaalde provincies.

Bovendien waren de Sikh leiders verdeeld en lieten verschillende, soms zelfs tegengestelde geluiden horen. Dat gold zeker ook ten aanzien van belangrijke kwesties zoals die van de communale vertegenwoordiging en de vorming van een Sikh staat als buffer tussen India en Pakistan. Dit was voor de Britten een excuus om de deling te laten uitvallen zoals die uitviel, met toestemming en goedkeuring van de Congress Party die de zaak van de Sikhs zei te behartigen. De Sikhs kregen geen eigen staat; hun rijkste landbouwgronden, meer dan 130 van hun heiligdommen en meer dan de helft van hun bevolking lag aan de Pakistaanse kant van de grens. En uiteraard waren ook zij slachtoffer van de massale volksverhuizingen en moordpartijen.

Na de onafhankelijkheid

De Sikhs vormden ook in het verkleinde Punjab een minderheid (35% tegen 62% hindoes). Hun vrees opgeslokt te worden in de hindoe-oceaan werd er niet minder door. Daarom wilden de Sikhs een *Punjabi Suba* (taalstaat). Dus een deelstaat binnen India waarin de Sikhs de meerderheid zouden vormen. Het voortouw werd genomen door de Akali Dal. Dat is een politieke partij van de Sikhs, ontstaan in de jaren twintig als gevolg van de strijd om de *gurdwaras* (tempels) in eigen beheer te krijgen.²⁾ Dat lukte ook en het S.G.P.C. (het centrale beheercomité van de Sikh tempels) werd de organisatie die daar zorg over ging dragen. Na jarenlang touwtrekken werd in 1966 *Punjabi Suba* werkelijkheid.³⁾

Daarmee kwam nog geen eind aan alle agitaties, want niet alles was opgelost. In de tweede helft van de jaren zeventig werd de roep om een aparte, onafhankelijke Sikh-staat sterker (*Khalistan*). Politieke extremisten en religieuze fundamentalisten vonden elkaar. Wellicht met landen als Pakistan of Iran voor ogen zagen zij in de theocratie de mogelijkheid de Sikh identiteit, de gemeenschap en het geloof te beschermen. Meer gematigde en pragmatische Sikhs stonden meer bevoegdheden voor van de deelstaat Punjab ten opzichte van het centrale gezag. Daarbij dient men te weten dat ook in de Punjab Congress de grootste partij is maar dat die daar door Sikhs geleid wordt. De Akali Dal is als politieke partij minder belangrijk, maar het beheerst het S.G.P.C. Al met al heeft de situatie inmiddels zo'n dramatisch verloop gekregen, dat slechts gehoopt kan worden dat het bloedvergieten ten einde is.

Christendom in Punjab

Van het totaal aantal christenen in India leeft maar 1,1% in de Punjab.⁴⁾ Dat geeft aan hoe matig het succes was van zending en missie. Hoewel er al eerder christenen in de Punjab geweest waren, is er pas in 1834 sprake van de oprichting van de eerste zendingspost. Dat gebeurde te Ludhiana door ene John C. Lowrie namens de Amerikaanse presbyteriaanse kerk. In de tweede helft van de vorige eeuw volgden er meer, onder andere van de bekende Church Missionary Society. Het aandeel van de rooms-katholieken in de Punjab is uiterst klein.

De zending heeft nooit veel bekeerlingen kunnen maken onder de Sikhs. Eerder was er sprake van concurrentie. Net als de zending hadden de Sikhs onderwijsorganisaties, niet in het minst geholpen door de Britse bestuurders. De Sikhs maakten veel bekeerlingen onder dezelfde groep als waar de zending op mikte voor massale geloofsovergang, namelijk de lage-kaste hindoes. In de latere jaren is deze sfeer van concurrentie verdwenen. De Sikhs hebben immers weinig te vrezen van een groep die maar 1,3% van de bevolking van de Punjab omvat. Er bestaat een Christian Institute of Sikh Studies (Batala), dat een dialoog op gang probeert te houden tussen de ontwikkelde leden van de verschillende geloofsgemeenschappen. Ook worden er veel publikaties uitgegeven.

Sikhs in Groot-Brittannië

Reeds in de vorige eeuw emigreerden Sikhs naar het buitenland. De meesten gingen naar de Verenigde Staten, Canada en Groot-Brittannië. Daar werd in 1911 de eerste *gurdwara* gesticht (te Putney). De grote stroom vond plaats in de jaren 1959-63 als gevolg van de wervingsactiviteiten van de Britse werkgevers. De meeste Sikh emigranten waren jonge mannen met weinig of geen opleiding, zodat pas latere generaties op de sociale ladder konden opklimmen. En die generaties kwamen er, omdat veel Sikhs hun gezin over lieten komen onder invloed van de Britse wetgeving. Deze situatie doet sterk denken aan die van de gastarbeiders bij ons. En de vergelijking gaat nog verder. De Sikhs in Groot-Brittannië (zo'n kwart miljoen) zitten met de vraag hoe zich aan te passen aan de westerse samenleving zonder hun identiteit te verliezen. Dan moeten vooral de taal en godsdienst zorgen voor het behoud van de identiteit.

Iemand als dr. Cole, een expert op het gebied van de Sikhs, vindt dat de Sikhs in Groot-Brittannië moeten beseffen dat ze "verbritst" zijn, hetgeen natuurlijk heel sterk voor de jonge generatie geldt. Deze slaagt er in om gebruik makend van het Britse onderwijs op te klimmen, met name op het gebied van de electronica, de machinebouw en de geneeskunde. Vanuit het eerder genoemde besef kan gewerkt worden aan een dynamische en devote Sikhgemeenschap in Groot-Brittannië, die aantoonde dat het Sikhisme kan uitstijgen boven de oorspronkelijke cultuur zonder haar fundamentele principes te verloochenen.⁵⁾ Er moet gewerkt worden aan een goede Engelse vertaling van de *Adi Granth* en de *gyanis* (schriftgeleerden) moeten gewoon in Groot-Brittannië opgeleid worden.

Van belang zijn ook de contacten met de christenen in Groot-Brittannië. Verschillende christelijke organisaties (British Council of Churches, United Reformed Church, Multi-Faith Resource Unit in Birmingham) houden zich

daarmee bezig. Regelmatig worden ontmoetingen met Sikh leiders belegd. In Nederland, waar enige honderden Sikhs wonen, geldt in grote lijnen hetzelfde verhaal. In Amsterdam bestaat een *gurdwara* terwijl men in Rotterdam aan het zoeken is. De Sikhs vallen eigenlijk nauwelijks op in ons land, waarschijnlijk mede door hun kleine aantal. Gelukkig dragen ze wel meestal hun uiterlijke kenmerken. Laten we hopen dat ze dat altijd zullen doen, waar ze zich ook mogen bevinden, als symbool van het voortbestaan van een unieke godsdienst en een unieke gemeenschap.

1) In mijn doctorale scriptie, *De Sikhs van de Punjab - een onderzoek naar loyaliteit en identiteit* (Vrije Universiteit 1984 - begeleider dr. D. Kooiman) ga ik hier dieper op in.

2) Ibid.

3) Voor meer informatie over het ontstaan van Punjabi Suba, zie: B.R. Nayar, *Minority Politics in the Punjab* (New Jersey, 1966).

4) Vgl. voor de gegevens van deze paragraaf: J.C.B. Webster, "Christianity in the Punjab", *Missiology*, October 1978, pp. 467-483.

5) W. Owen Cole, "The Settlement of Sikhs in the United Kingdom; some Possible Consequences", in *The Punjab Past and Present*, Vol. XVI-II, Oct. 1982.

Drs. P.J. de Jonge legde in augustus 1984 zijn doctoraal examen niet-westerse geschiedenis af. Hij is verbonden aan de bibliotheek van de Vrije Universiteit.

Jan Slomp

Contextuele theologie in India. In gesprek met Samuel Amirtham

Dr. Samuel Amirtham (1932) was tot 1978 rector van het Tamilnad Theological Seminary te Madurai in Zuid-India. Thans is hij directeur van het Programma voor Theologische Educatie van de Wereldraad van Kerken te Genève.¹⁾ Op zondag, 3 februari 1985, had onze redacteur Jan Slomp een gesprek met hem in zijn woning bij het Oecumenische Instituut Château de Bossey in Céligny. Een samenvatting volgt hieronder.

Ben je het eens met de stelling, onlangs verdedigd in de Indian Journal of Theology, dat er nog te veel buitenlanders les geven aan opleidingen in India? Dat was 5 jaar geleden misschien nog zo. Nu zijn er nog slechts enkele theologische scholen waar dit het geval is. Bijna alle docenten zijn Indiërs, evenals in de kerk bijna alle bisschoppen Indiërs zijn.

Toch is de buitenlandse invloed waarschijnlijk nog groot als je bedenkt dat vele theologen voor de afronding van hun studie naar het buitenland zijn gegaan?

Ook dat is heel snel aan het veranderen. India heeft steeds meer en steeds betere theologische programma's voor doctorale studies en voor promoties. Ook al kunnen we wat dat betreft binnenkort helemaal in eigen behoeften voorzien, dan nog blijft het een goede zaak voor kerk en theologie dat Indiase studenten, buiten hun eigen culturele context, enige jaren ervaringen opdoen. Van vervreemding van India zal geen sprake zijn, als het verblijf in het buitenland maar niet te lang duurt.

M.M. Thomas, ook voor onze lezers als auteur en oud-voorzitter van de Wereldraad een bekende persoonlijkheid, stelde dat vóór Robin Boyd, zijn boek An Introduction to Indian Christian Theology²⁾ schreef, het Indiase theologische denken steeds voor het forum van de westerse theologie gedaagd werd om zich te verantwoorden tegen bij voorbeeld beschuldigen van te vergaande aanpassing aan het Indiase denken. Wat denk je, is het niet de hoogste tijd om deze stelling om te draaien, om juist in het licht van Boyd's briljante boek, het niet zelden ondiepe en door secularisme verschaalde westers theologische denken ter verantwoording te roepen voor een jury van Indiase theologen en filosofen?

Dat gaat me toch te ver. Als volgens Thomas het eerste fout was, dan is het omgekeerde dat evenzeer. We moeten ons in de eerste plaats verantwoorden tegenover de tekst van het evangelie en de context van onze cultuur, geschiedenis en de economische, sociale en politieke structuren. Waar tekst en kontekst elkaar ontmoeten kan vruchtbare theologische reflectie plaats vinden. Contextuele theologie heeft meer dimensies dan wat men pleegde te noemen "indigenous theology", inheemse theologie, waarbij meestal alleen

en vooral aan de cultuur werd gedacht, in de zin van de culturele antropologie. Theologie moet contextueel zijn terwille van de zending (mission) van de kerk, ook op sociaal, economisch en politiek terrein, naast de evangelieverkondiging en het vertalen van de boodschap.

*Ook filosofisch?*³⁾ Ik denk aan de invloed van de *Platonici op Augustinus*, van *Aristoteles op Thomas van Aquino*, van *Heidegger op Bultmann*?

Zeker ook filosofisch! Indiase theologen als A.J. Appasamy, P. Chenchiah, V. Chakkarai en Raymund Panikkar, om slechts hen te noemen zijn heel ver gegaan in het serieus nemen van de Indiase filosofie, op gevaar af beschuldigd te worden van syncretisme. Maar dat risico moest worden genomen. Als ze "Europeser" hadden gedacht was dat ten koste van de relevantie gegaan.

Zou je vanuit je huidige "waarnemingspost" bij de Wereldraad niet kunnen zeggen dat elke theologie Duitse, Amerikaanse, orthodoxe en anglicaanse zich moet verantwoorden tegenover alle andere deelnemers aan de oecumenische beweging?

Zeker. Die dimensie hoort er bij. Er zijn natuurlijk vele "contextuele theologieën", die elkaar moeten ontmoeten en elkaar kritisch moeten bevragen. Dit om te voorkomen dat het theologisch denken binnen de oecumene, binnen de wereldkerk, in fragmenten uiteen valt. Oecumenische theologie heeft vele facetten die elkaar aanvullen en kritiseren. De Europese theologie zou nooit uit zichzelf serieus nagedacht hebben over de context van de armoede (Melbourne, zie *Wereld en Zending*, 9e jg., nr. 4, 1980). We moeten elkaar wijzen op de blinde hoeken in ons theologische gezichtsveld. India heeft hierin zelf veel geleerd van de Zuid-Amerikaanse bevrijdingstheologie.

Zijn er nog andere terreinen waarop we ons in Europa kunnen laten beleren of corrigeren door Indiase theologen?

Ja, op het terrein van de theologie van de religies en religieus pluralisme in een seculaire staat. We mogen aanhangers van andere religies niet alleen maar zien als objecten van ons op bekering gerichte missionaire handelen. We moeten ons afvragen wat de theologische betekenis is van die religies. In dat opzicht heeft het Indiase denken bij voorbeeld door Stanley Samartha – maar hij is beslist niet de enige – een wezenlijke bijdrage geleverd aan de oecumenische beweging. Even een voetnoot: met een seculaire staat bedoelen we in India niet een atheïstische en a-religieuze staat, maar een staat waarin alle religies gelijkwaardig worden behandeld of gerespecteerd, ook al is 80% van de bevolking hindoe.

Is door de moord op Indira Gandhi en de daaraan voorafgaande spanningen tussen religieuze groeperingen dit seculaire karakter niet in gevaar gekomen? Sommigen dachten: India gaat de kant op van Libanon!

Ik denk dat de verkiezingsuitslag wijst op een overweldigende steun voor het continueren van deze seculiere politiek. Dit niettegenstaande het streven van sommige, religieuze fanatici en extremisten die in elke religieuze groepering voorkomen. Alleen door samenwerking en dialoog – Samartha is daarvan een sterk pleitvoerder⁴⁾ – kunnen we voorkomen dat hun streven kans van slagen heeft. Kerken kunnen mijns inziens in de nabije toekomst hiertoe een wezenlijke bijdrage leveren door dialoog en zelfkritiek te bevorderen. Na wat

er gebeurd is in de Punjab of in Hyderabad zijn directe contacten tussen hindoes en moslims of hindoes en sikhs niet overal makkelijk te realiseren. Maar India mag beslist geen "Hindoe Raj" worden.

Denk je wat dat betreft aan de bijdragen van M.M. Thomas⁵⁾ van de mensen van CISRS (Christian Institute for Study of Religion and Society) en anderen die in dezelfde geest werken? En wordt er wel naar hen geluisterd?

Zeker. Misschien niet zoveel als we zouden willen. Het doel van de christelijke inzet mag niet slechts zijn het opkomen voor de eigen zending, de eigen instituten en wat daarbij hoort, maar minstens evenzeer voor de opbouw van een gemeenschap, die leefbaar is voor *alle* mensen. Dialoog in dienst van de gemeenschap is geen verraad aan het evangelie, maar juist daarin geworteld.

Betreur je het dat de Indiase regering steeds minder visa afgeeft voor zendingen uit het Westen?

Nee en ja. Nee, als het gaat om zendingen met weinig liefde en respect voor de culturele en religieuze tradities van ons land. Zij maken brokken met hun campagnes en kruistochten en verstoren in vele gevallen het getuigenis en de dienst van de Indiase kerken en christenen. Ik betreur het wel als het gaat om mensen die een echte bijdrage kunnen leveren door de kwaliteit van hun specialisme of op andere wijze. Ik hoop dat er ook in de toekomst zendingen zullen blijven om ons te herinneren aan de wereldwijde dimensie van de kerk, die tot haar wezen behoort.

Je bent zelf Oud-testamenticus. Ligt het dan niet voor de hand om veel hindoepraktijken af te doen als "afgodendienst" vergelijkbaar met de baaldienst, waarover het Oude Testament het heeft?

Veel christenen denken van wel. Ze hebben daar ook argumenten voor. Maar als je naar hindoe filosofen als Radhakrishnan luistert, leer je ook op dit punt genuanceerder te denken.

Een laatste vraag over twee figuren uit het vrij recente verleden. Ik bedoel Sadhu Sundar Singh en Stanley Jones. Hun boeken werden in het Nederlands vertaald. Beiden werden herdacht en geëerd in Nederland. Blijkens haar autobiografie maakte Sundar Singh diepe indruk op koningin Wilhelmina. Boyd schreef over hem: "Het water des levens in een Indiase beker."⁶⁾ Bestaat die traditie nog en heeft die invloed?

Die bestaat zeker nog. Maar je kunt die niet identificeren met enkele persoonlijkheden, ook al zullen Murray Rogers en Sandersan in Europa bekend zijn. De ashram beweging die het evangelie verbindt met Indiase normen van spiritualiteit en meditatie heeft nog steeds grote invloed, bijvoorbeeld door christelijke vormen van yoga. Ik zou me kunnen voorstellen dat Europese jongeren die wat anders zoeken, zich door deze vormen van religiositeit aangesproken weten.

1) Dr. S. Amirtham schreef onder meer: "The Church, the bearer of salvation" in John C. England, red., *Living Theology in Asia*, S.C.M. Press; 1981; pp. 203-211.

2) R.H.S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras; The Christian Literature Society; 1969. Een herziene en sterk vermeerderde druk met onder meer een hoofdstuk over M.M. Thomas verscheen in 1975; 361 biz.

3) Vgl. J.G. Arapura. "The use of Indian Philosophical Tradition in Christian Thought". *The Indian Journal of Theology*, 29-2 (1980), pp. 67-73.

4) Zie: "De dialoog en de politisering van de religies in: *Religies in Nieuw Perspectief, aangeboden aan dr. D.C. Mulder*, Kampen; 1985; pp. 18-28.

5) Vgl. zijn *Response to Tyranny, Writings between July 1975 and February 1977*, New Delhi; 1979; 127 blz.

6) A.w., pp. 86-109. Over Stanley Jones: zie het artikel van J. Verkuyil, p. 180 beneden.

Drs. Jan Slomp is predikant in algemene dienst van de Gereformeerde Kerken in Nederland om voorlichting te geven over de ontmoeting met moslims in de samenleving. Van 1963-1977 werkte hij in Pakistan.



Kerstvoorstelling uit India, Foto: Audiovisie, Leusden.

J.A.G. van Leeuwen

Bevrijdingstheologie in de Indiase context¹⁾

De schokkende sociale tegenstelling tussen rijken en armen in India is algemeen bekend. Geschetst naar de door de centrale regering gehanteerde definitie van armoede²⁾ valt de huidige Indiase bevolking van plm. 730 miljoen in drie duidelijke groepen uiteen:

637 miljoen armen: dat is iets meer dan 6/7 deel of 87,2% van de totale bevolking. Van deze groep leeft plm. 50% (318.5 miljoen) beneden en plm. 50% op of net boven de officiële armoedegrens.

80 miljoen niet-armen: dat is 1/9 deel of plm. 11% van de totale bevolking. Van deze mensen kan worden gezegd, dat zij voldoende voedsel, en adequate huisvesting en kleding hebben.

13 miljoen rijken: dat is 1/56 deel of nog geen 2% van de totale bevolking. Deze kleine bovenlaag beschikt over de overvloed van de consumptiemaatschappij.

Deze rijke groep geeft de toon aan, niet alleen economisch, maar ook op sociaal, politiek en cultureel gebied. Ze heeft de macht in handen, en is vastbesloten om die te behouden en te consolideren. Deze 13 miljoen beschermen en versterken India's onrechtvaardige structuren, opgebouwd door de koloniale overheersers, die hun kapitalistische systeem van productie, consumptie en distributie in India invoerden, een systeem, dat de rijken steeds rijker en de armen steeds armer maakt. Dit laatste onthult de tot onmenselijkheid leidende tegenstelling binnen het kapitalisme zelf: het economische systeem schept behoeften voor allen, maar kan slechts aan de wensen en behoeften van weinigen voldoen. Dit leidt tot een crisis, die zich uit in onrust onder de massa: rellen, acties en stakingen zijn een dagelijks verschijnsel geworden.

Latijns- en Noordamerikaanse (zwarte) bevrijdingstheologie reageert op deze crisis door met Jezus Christus, bezielde en geleid door Zijn evangelie, partij te kiezen voor de 87% armen, tegenover de 13% anderen, die met hun economische macht het hele systeem, politiek, onderwijs, cultuur, religie, ten eigen bate manipuleren. Klassenstrijd (die verschillende vormen kan aannemen) is onvermijdelijk. Deze bevrijdingstheologie gaat uit van de sociale analyse, waarmee Karl Marx – en velen na hem – wetenschappelijk heeft aangetoond wat de oorzaken zijn van de schandelijke, steeds groter wordende kloof tussen rijken en armen, tussen rijke en arme landen, waarbij ze de economische factor het meest belangrijk achtten.

Een aantal sociologen en theologen in India gaan, evenals de Latijnsamerikaanse theologen, uit van de wetenschappelijke sociale analyse (Alfred de Souza, Stan Lourdusamy, Alroyu D'Souza, F. Houtart, Sebastian Kappen, J.

Desrochers, Samuel Ryan, E.V. Matthew, M.M. Thomas, Christopher Duraisingh, G. Soares-Prabhu, Paul de la Guerivière, Michael Karimattan, en anderen). Zij interpreteren de feiten die daaruit naar voren komen in het licht van het evangelie en zoeken, op de wijze van de profeten, een christelijk antwoord door daden die de onrechtvaardige status quo ondermijnen en beloften voor een rechtvaardiger toekomst inhouden.

Anderen (D.S. Amalorpavadass, Francis D'Sa, A. Pushparajan, V.F. Vineeth, T.K. John, Raymundo Panikkar, Antony Chirappanath, X. Irudayaraj, en anderen) wijzen erop, dat de bovengenoemde analyse, hoe onthullend en nuttig deze ook moge zijn, geen recht doet aan de totaliteit en gecompliceerdheid van de Indiase situatie, waarin het culturele erfgoed en de levende religies en religieuze tradities een beslissende rol spelen. Terwijl de Latijns-Amerikanen vooral, zij het niet uitsluitend, de nadruk leggen op de economische factor, analyseren deze Indiase christelijke denkers de crisis "in termen van de confrontatie van het geheel van kapitalistische waarden met het geheel van de weer oplevende waarden in het Indiase ethos."³⁾

Bevrijdend potentieel in het Indiase culturele en religieuze erfgoed

Op het eerste gezicht zullen velen, vanuit een oppervlakkige kennis, geneigd zijn om een dergelijk potentieel te ontkennen. Is de traditionele Indiase samenleving niet feodaal met haar strenge kastesysteem, waarmee de kapitalistische macht zich maar al te graag verbonden heeft? Worden de religieuze voorschriften en taboes niet gebruikt om de structuren van sociale overheersing te legitimeren? Is een handige interpretatie van de *karmaleer* niet gebruikt om de massa passief en berustend te houden?

Zulk een negatieve benadering doet weinig recht aan de bevrijdende mogelijkheden in India's cultureel en religieus erfgoed en impliceert, dat een eventuele structurele verandering op lange termijn alleen kan komen van buiten de Indiase traditie, bijvoorbeeld het christelijk evangelie of de marxistische ideologie. Door de hele geschiedenis heen is de onrechtvaardige verdeling van rijkdom en macht door religieuze en sociale hervormers bestreden, vanaf Boeddha tot J.P. Narayan. Wat heeft hen bewogen? Heel kort en bondig luidt het antwoord: *integraal humanisme*. De Indiase traditie koestert een sterk geloof in de mens, zijn vrijheid en het vermogen om de structuren die zijn ontwikkeling belemmeren te bestrijden en te veranderen.

Karma doet de mens in zijn lot berusten, maar telkens weer zijn er nieuwe *margas* (wegen en middelen) uitgewerkt om zijn *karma* te overwinnen. Wat in India gepresteerd is op artistiek gebied in tempels, beeldhouwwerk, muziek, dans en literatuur is een blijvend getuigenis dat de Indiase cultuur grote waarde hecht aan de wereld/kosmos en haar ontwikkeling. India benadrukt het spirituele niet ten koste van het materiële - de scheiding van die twee moet "on-India's" genoemd worden. Het discriminerende kastesysteem is door een groot aantal hervormers bestreden, van Boeddha tot Gandhiji en Ambedkar. Wij citeren twee gezaghebbende getuigen:

a. Vivekananda:

Heeft het India ooit aan hervormers ontbroken? Leest u de geschiedenis van India? Wie was Ramanuja? Wie was Sankara? Wie was Nanak? Wie was Chaitanya? Wie was Kabir? Wie was Dadu? Wie waren al die grote predikers, de een na de ander, een groep

sterren van de eerste grootte? Heeft Ramanuja geen sympathie gevoeld voor de lagere klassen? Heeft hij met zijn hele leven geprobeerd om zelfs de paria tot zijn gemeenschap toe te laten? Heeft hij niet zijn leven lang geprobeerd zelfs moslims tot zijn eigen kudde toe te laten? Heeft Nanak niet met de hindoes en moslims gesprekken gevoerd en geprobeerd om een nieuwe situatie te scheppen? Allen hebben zij zich ingezet en hun werk gaat nog steeds door.⁴⁾

b. Dr. S. Radhakrishnan:

De strijd voor gelijkheid is onder ons gestreden vanaf het begin van India's geschiedenis. Terwijl de conservatieve Vavista de Vedicse religie wilde beperken tot de Aryans, trachtte Visvamitra die universeel te maken. De beweging van de Upanishads was naar de geest democratisch. Het is een bekend feit, dat het boeddhisme alle hiërarchische ideeën ondermijnt. De filosofie van Sankara was in wezen democratisch en Ramanuja eerde leden van de sudra en de pancama klassen als Alvaren.⁵⁾

Wij spreken van "integraal" humanisme, omdat het gekenmerkt wordt door zijn holistische benadering, waarbij de nadruk valt op de kwaliteit van het leven. De scheiding tussen het seculaire en het sacrale, tussen geest en lichaam, is het Indiase denken en beleven vreemd, ofschoon men die beide wel van elkaar onderscheidt, zoals de verschillende yogadisciplines duidelijk laten zien. Er bestaat op een dieper niveau een organische structurele integratie van deze twee onderscheiden aspecten van de werkelijkheid. Deze onderliggende integratie verklaart de wezenlijke eenheid van alle realiteit, al erkent men haar variëteit en pluriformiteit. Wijze, heilige mannen vermanen hun *sishya's* (leerlingen) om het viervoudige levensdoel: rijkdom, genot, rechtvaardigheid en bevrijding (*moksha*), op een geïntegreerde, evenwichtige wijze na te streven. De vier *ashramas*, (levensfasen) - student (*brahmachari*), gezinshoofd (*grahastha*), bosbewoner (*vanaprastha*) en wereldverzaking (*sannyasi*), tekenen een levensplan, dat niet alleen leidt tot persoonlijke vervulling, maar ook goede verhoudingen binnen en een betrokken zijn op de maatschappij bevordert. Het is veelbetekenend, dat de 95 deelnemers aan het Interdisciplinaire Research Seminar⁶⁾ het erover eens waren, dat "het uitsluitend streven naar bevrijding en de daaruit voortvloeiende keuze voor het pad van totale verzaking (*sanyasa*) een latere ontwikkeling was, die geen wijdverbreid verschijnsel in het land is geworden, ofschoon degenen die dit pad volgden hogelijk gerespecteerd werden.⁷⁾ Met deze uitspraak onderstreepten zij dus de holistische benadering van het leven.

Dit integrale humanisme toont zijn bevrijdend potentieel ook in zijn aandacht voor de ecologie, waar het nadruk legt op de betekenis van harmonie tussen mens en kosmos. Verdraagzaamheid en geweldloosheid (*ahimsa*) worden niet alleen in praktijk gebracht tegenover andere mensen, maar ook tegenover dieren en de natuur. Volgens deze zienswijze is de mens niet de meester van het universum, bestemd om het door rationaliteit en wetenschap te beheersen, en bereid om kwaliteit op te offeren aan kwantiteit en snelheid. Ervaring en intuïtie worden hoger geschat dan rationaliteit en analyse. Dit integrale humanisme werd beleefd in de dorpsgemeenschappen, eenheden die voor een groot deel in eigen behoeften konden voorzien, die democratisch bestuurd en door onderlinge hulp in stand gehouden werden; totdat ze door de industrialisatie en de grootschalige verstedelijking uit elkaar vielen. Dit begint zich nu ook af te spelen in de stamgemeenschappen waar het kastenonderscheid en het geloof in *karma* (noodlot) onbekend zijn. Hierbij

zij opgemerkt, dat op verschillende plaatsen de dorpsraden nog goed functioneren.

Ofschoon deze idealen van integraal humanisme nooit volledig werden gerealiseerd, gaan er toch revolutionaire en bevrijdende stimulansen van uit; zij zijn een uitdaging voor de tegenwoordige maatschappelijke structuren, die steeds meer beheerst worden door kapitalistisch-industrieel-stedelijke en andere westerse "waarden". Men zou de vraag kunnen stellen, waarom die kostbare Indiase waarden dan geen "betere" samenleving tot stand hebben gebracht? Het misschien wat simplistische, maar niettemin in de grond juiste antwoord hierop is een wedervraag: Waarom heeft de Bijbel, waarin God door vele profeten, en in 't bijzonder in Jezus Christus zo duidelijk partij kiest voor de armen, niet meer christenen voortgebracht die zich echt hebben ingezet voor de armen en voor de opbouw van een wezenlijk rechtvaardige samenleving? Dat het zoeken naar bevrijdende mogelijkheden in de Indiase traditie geen utopie is, bewijzen een aantal profeten van de 20ste eeuw, bijvoorbeeld Rabrindranath Tagore, Gandhiji, Aurobindo en J.P. Narayan. De bewegingen die zij begonnen en leidden, laten niet alleen zien hoe de idealen van integraal humanisme in praktijk kunnen worden gebracht, maar ook dat religieuze en culturele tradities een heel positieve rol kunnen spelen in sociale transformatie, iets dat bij verschillende hedendaagse ideologieën ontbreekt.

Eenzijdig lezen van sacrale teksten

Het bevrijdende en revolutionaire potentieel – de manende stem van de profeten en Jezus Christus – is lange tijde verborgen gebleven, toen de kerk de bijbel "gebruikte" om de orde waarin zij (in 't bijzonder haar leiders) een verzekerde en vooraanstaande plaats bekleedde, te legitimeren, en de gevaarlijke teksten "vergeestelijkte". Zo zijn ook de hindoe geschriften dikwijls geïnterpreteerd met vooropgezette ideologische ideeën, die bij voorkeur de ongelijkheid in de Indiase samenleving, bijvoorbeeld het kastesysteem legitimeerden. "Er zijn genoeg Guru's die beweren, dat zij zich zo intens met de kasten bezighouden, omdat dat in de Schrift uitdrukkelijk geboden wordt. Zelfs zo'n revolutionair schriftuurlijk gedicht als de Bhagavadgita is aangehaald als bewijs om het systeem waartegen het juist in de eerste plaats gericht was, te sanctioneren"⁸⁾ zegt Francis X. D'Sa, en hij betoogt op overtuigende wijze, dat de beroemde passage uit de *Rigveda* dikwijls verkeerd is uitgelegd met de bedoeling het onderdrukkende kastesysteem ermee te kunnen rechtvaardigen. Die beroemde passage is:

"Toen zij de Purusha (Absolute Realiteit) verdeelden, in hoeveel delen verdeelden zij hem? Wat werd zijn mond? Wat zijn armen? Hoe worden zijn benen genoemd? Hoe zijn voeten? Zijn mond werd de brahmin; zijn armen werden de krijgsman-vorst, zijn benen de gewone man, die zijn beroep uitoefent, de laaggeplaatste werd geboren uit zijn voeten."⁹⁾

Volgens D'Sa wordt de context van deze passage dikwijls (opzettelijk) verzwegen. In werkelijkheid bedoelt de hymne juist kritiek op de menselijke samenleving waarin een kastesysteem al geaccepteerd wordt. De "metafoor van organische eenheid van het Geheel", (integraal humanisme; holistische benadering!) wil ons eraan herinneren, dat in elk organisme een hiërarchie van functies bestaat, maar dat zulk een differentiatie in stand gehouden wordt

door de eenheid van het organisme. Het gaat niet om subordinatie, maar om coördinatie van functies, waarbij "eerste" niet betekent hoogste of beste, en "eerste-kaste" niet kan worden geïnterpreteerd als "eerste-klas". In een tijd waarin de diversiteit van functies verworden was tot een hiërarchie die dodelijk was voor de gemeenschap, en de metafoor werd misbruikt om de rechten van de minderheid te bewijzen, legde de Gita de nadruk op de oorspronkelijke ervaring, die aan de religieuze metafoor ten grondslag lag, namelijk het onderling verbonden zijn van de organische functies van de vier kasten. De "classificatie", die een verdeling van arbeid aangeeft, is uitdrukking van een innerlijke organische eenheid, één natuur, waarin alle functies op elkaar betrokken zijn en elkaar aanvullen. D'Sa besluit:

"Aan de metafoor, niet het systeem, van het geïntegreerde geheel met zijn boodschap van eenheid en gemeenschap, van gelijkheid, vrijheid en onderlinge afhankelijkheid moet nieuw leven worden ingeblazen. Want in een organisme wordt het specifieke karakter van iedere functie niet elk voor zich bewaard en in stand gehouden, maar door de inspanning van het Geheel. Op zichzelf is niet één functie meer of minder belangrijk dan een andere... Als wij dus de boodschap van de Gita van eenheid-in-verscheidenheid op haar juiste waarde willen schatten, dan moet onze kijk op de kasten drastisch veranderen: van (een schaal van) waarden tot variëteit, van onderlinge strijd tot harmonie. Het gaat in deze tijd niet slechts om de eenheid van de hindoetradities; de eenheid van onze natie en de gemeenschap van onze volken staan op het spel. Het revolutionaire karakter van de Gita is onschadelijk gemaakt door een consistent en doorlopend proces van "vergeestelijking"... de Gita liet geen twijfel bestaan aan zijn waardensysteem; de werkelijk wijze mens ziet ze alle als *gelijk*... Het is dezelfde wijsheid die de bron en inspiratie is van *karmayoga*, de yoga van de dienst, die verricht moet worden door de mond, de armen, de dijen en de voeten van het hele menseras gelijkelijk, ter wille van het welzijn van het geheel. Dit is het waar de *metafoor* van de kasten over gaat!"¹⁰⁾

We zien dus, dat de culturele werkelijkheid, die religieuze overtuigingen insluit, bestaande systemen en structuren kan legitimeren, maar evenzeer kan critiseren. Door voortdurende dialectiek met de economisch-politieke wereld kan de cultuur (en de religie) een transformatie op gang brengen en de allesomvattende bevrijding teweegbrengen waarnaar de hele mensheid uitzielt (cf. Rom. 8:18-24).

Bevrijdend visioen

Het Tweede Vaticaans Concilie heeft de kerk opgedragen niet alleen te getuigen van haar eigen geloof en leven, maar ook "de geestelijke en morele waarheden die onder niet-christenen gevonden worden alsmede hun sociale leven en cultuur te erkennen, te bewaren en aan te moedigen".¹¹⁾ Dit betekent dat zij het bevrijdende potentieel dat in andere religies te vinden is, moet bewaren en bevorderen, zelfs als deze religies zelf dit over het hoofd zien en vergeten.

Dit betekent, dat de kerk het visioen van een gemeenschap moet ontdekken dat uit het integrale humanisme van de hindoe traditie naar voren komt. De deelnemers aan het zoëven genoemde Seminar beschreven dit als volgt: Een samenleving waarin de enkeling-in-gemeenschap voorrang zal hebben, waar de behoeften van allen in de plaats zullen komen van het bevoorstellen van enkelen; waar competitie vervangen zal worden door coöperatie, en agressie door liefde; waar kwaliteit zal gesteld worden boven kwantiteit, waar vrijheid gestalte zal krijgen in zichzelf-geven en rechtvaardigheid alle structu-

ren zal doordringen; waar de resultaten van menselijke arbeid alleen waarde zullen hebben voor zover zij tekenen (sacramenten) zijn van het samen-mens-zijn, en waar het materialisme van consumptie plaats zal maken voor een humanisme van gemeenschap. De openheid van iedere mens voor de ander zal in deze samenleving de openheid voor het Absolute, voor de transcendentie dimensie aankweken.¹²⁾

Christenen baseren dit visioen van de nieuwe gemeenschap op het bijbelse beeld van het Koninkrijk en Indiase theologen hebben ontdekt, dat dit visioen, deze hoop op het Koninkrijk niet "exclusief voor de Bijbel" is, maar ook te vinden is in de hindoetraditie sinds de Vedische tijden (1500- 1200 B.C.). Wij vinden dit visioen van en de hoop op dit Koninkrijk speciaal verwoord in de Bhagavadgita, waar "de overwinning van het goede over het kwade gezien wordt als een presente werkelijkheid, die verwezenlijkt moet worden door een worsteling waaraan niemand zich kan onttrekken".¹³⁾ In de koloniale tijd werd deze hoop op het Koninkrijk een persoonlijke aangelegenheid, maar ze bloeide op in de bewegingen voor sociale hervorming en politieke onafhankelijkheid van de laatste honderd jaar. De leiders van deze bewegingen hebben hun volgelingen dikwijls aangevuurd door hun eigen commentaren op de Gita, waarbij zij er opnieuw de nadruk op legden, dat het "Koninkrijk" hier en nu gesticht moet worden, dat gerechtigheid tot stand brengen strijd betekent en dat religie de motiverende kracht is. Theologen baseren hun spreken over een "visioen van het Koninkrijk" in de Indiase traditie op de figuren van Rama en Dharma, ideale Koningen uit de Mahabharata. Gandhiji spreekt van de nieuwe samenleving waar exploitatie, onrecht verdeeldheid, enz. overwonnen zijn door de *Ramarajya* (de regering van de Koning).

*"Toen Rama regeerde, was er vrede en rust.
Geen weduwe rouwde om haar vermoorde man,
Geen huis was ooit verlaten,
Het blijde land kende geen veepest,
De kudden werden groter,
De aarde gaf haar goede vruchten,
Geen oogst mislukte, geen kinderen gingen dood,
Gebrek en ziekte en misdaad waren onbekend:
Zo vredig, zo gelukkig was de tijd."¹⁴⁾*

Een christen moet hier wel denken aan de eschatologische beelden van Jesaja. Het Koninkrijk waarop wij hopen en dat wij naderbij moeten brengen is een Koninkrijk "van gerechtigheid waar het goede heeft gezegevierd over het kwade, een tijdperk inluitende van vrede en welvaart, rechtvaardigheid en broederschap. Gerechtigheid of *dharma* houdt alle waarden in die nodig zijn voor het harmonisch leven van de enkeling in de gemeenschap". De deelnemers aan het genoemde Interdisciplinaire Research Seminar beëindigden hun verklaring als volgt: "Elke poging om het Indiase volk te motiveren in zijn strijd voor een nieuwe samenleving moet serieus rekening houden met deze hoop, die nog zo sterk in de harten leeft, zoals blijkt uit de nog steeds populaire symbolen en feesten".¹⁵⁾

Conclusie

Het is misschien te vroeg om te spreken van een typisch Indiase bevrijdings-

theologie, maar het onderzoek waarmee men bezig is, toont duidelijk aan, dat een aantal Indiase geleerden wel waardering hebben voor en leren van de bevrijdingstheologieën, speciaal die van Latijns Amerika, maar deze toch ontoereikend vinden voor de complexe Indiase situatie, en dat ze in hun eigen rijke traditie zoeken naar modellen en oriënteringspunten voor een echte Indiase theologie; die zal dan op haar beurt misschien andere bevrijdingstheologen opnieuw kunnen inspireren en een tegenwicht bieden tegen de al te grote nadruk op de economische factor.

- 1) Deze studie is hoofdzakelijk gebaseerd op de voordrachten en discussies van het All-India Interdisciplinaire Research Seminar "The Indian Church in the Struggle for a New Society", gehouden in het National Biblical Catechetical and Liturgical Centre (NBCLC), 18-24 oktober 1981. Bijna 100 sociologen, indologen, bijbelgeleerden en theologen namen eraan deel. Het studiemateriaal, een verslag van de discussies en de slotverklaring zijn uitgegeven onder redactie van de co-ordinator van het onderzoek en organisator van het Seminar, D.S. Amalorpavadass, onder de titel: *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, NBCLC Bangalore, 1104 pp., 1981, verder aangeduid als ICNS, p...
- 2) Zie Duarte Barreto, *Analysis of Indian Society*, Vol. 2: The Indian Situation, CSA, Bangalore, 1976, pp. 68, p. 7-10.
- 3) ICNS, Slotverklaring, p. 48.
- 4) Geciteerd door V.F. Vineeth in ICNS, p. 263-364.
- 5) Geciteerd door S. Arulsamy in ICNS, p. 292-293.
- 6) Zie noot 1.
- 7) ICNS, Slotverklaring, p. 49.
- 8) Geciteerd door Francis D'Sa in ICNS p. 294.
- 9) *Rigveda* X.90.11-12.
- 10) ICNS, p. 298.
- 11) *Nostra Aetate*, 2.
- 12) Zie ICNS, Slotverklaring p. 51.
- 13) ICNS, Slotverklaring, p. 57.
- 14) Geciteerd door T.K. John, *An ecclesiology in a Religiously Pluralistic India*, in: Gerwin van Leeuwen, o.f.m., *Searching for an Indian Ecclesiology*, Asian Trading Corporation, Bangalore, 1984, p. 224.
- 15) ICNS, Slotverklaring p. 58.

*Drs. J.A.G. van Leeuwen o.f.m., werkt sinds 1963 in India en publiceerde onder andere Towards an Indian Ecclesiology. Hij is hoofd van de afdeling liturgie van het Nationaal Bijbels-Catechetisch-Liturgisch Centrum in Bangalore.
Vertaald uit het Engels door mevrouw A.M.C. Gramberg-van der Hoeven.*

De medefinancieringsorganisaties en India

De vier Nederlandse medefinancieringsorganisaties (MFO's), te weten CEBEMO, ICCO, NOVIB en HIVOS*) die elk gedragen worden door een achterban met een eigen levensovertuiging, hebben in de loop van de laatste vijftien jaar op de hun eigen kleinschalige wijze bijgedragen tot het verbeteren van het lot van India's armen.

De MFO's danken hun bestaan aan de motie Smaltenbroek van 1964, waarbij de kamer de regering dwong, om naast het bedrag dat de regering zelf aan ontwikkelingshulp wenste te besteden, een bedrag uit te trekken, dat naar de derde wereldlanden zou gaan via de kanalen van missie, zending of andere verwante groeperingen. De regering had eigenlijk weinig vertrouwen in de degelijkheid van dit zogenaamde derde kanaal, maar stelde in 1965 vijf miljoen gulden voor dat kanaal ter beschikking. Al spoedig bleek hoe safe dit kanaal was. Immers de missionarissen en zendelingen, en vooral het intussen opgebouwde inheemse kader bleken zeer betrouwbare tussenpersonen waar het er om ging de armen zelf van de nodige hulp te voorzien. De veelvuldige contacten tussen stafmedewerkers van de MFO's en het kader overzee leidde bovendien tot een steeds diepergaande bezinning op de wijze waarop de armen geholpen zouden moeten worden om uiteindelijk hun eigen lot in handen te kunnen nemen. Daarbij werd er in katholieke en protestante kringen zorgvuldig voor gewaakt, de hulpverlening niet te beperken tot geloofsgenoten, die immers slechts 2,6 procent uitmaken van de Indiase bevolking.

Bewustwordingsproces

In de loop der jaren heeft de dialoog over ontwikkelingshulp geleid tot een verandering in soort hulp. Werd aanvankelijk veel geïnvesteerd in infrastructurele voorzieningen als de aanleg van goed drinkwater, het bouwen van kleine ziekenhuisjes en vooral het bouwen van scholen, gaandeweg kwam men tot het gevoel dat dit soort zaken te haastig en te vroeg werden geschonken. Nu gaat de volle aandacht uit naar een bewustwordingsproces onder de armsten, waarbij hen wordt duidelijk gemaakt dat zijzelf de eersten zijn die hun lot kunnen verbeteren, mits zij leren gebruik te maken van de talloze aanbiedingen die de overheid voor hen bestemd heeft. Deze aandacht voor de educatieve sector voorkomt ook dat mensen gedurende te lange tijd afhankelijk blijven van buitenlandse hulp en daardoor niet genoeg gemotiveerd worden om eisen te stellen aan hun overheid. Uiteraard gaat niet alle hulp naar de educatieve sector, want zeker in een beginfase dienen de armen ook op bescheiden wijze financieel te worden geholpen, meestal om leningen te sluiten bij de banken of om samen een coöperatie te vormen.

Verzet hogere kasten

Wie begrijpt dat dit bewustwordingsproces de armsten helpt zich los te maken van een vorm van slavernij, voelt wel aan, dat hogere kaste-leden die ontwikkeling met lede ogen aanzien. Immer, zij worden nu beroofd van hun goedkope werkkrachten en in zekere zin wordt de sociale orde verstoord. Verzet vanuit de hogere kasten is dan ook op vele plaatsen aan de orde van de dag en aangezien de politie zich vaak gemakkelijk laat omkopen, dreigen de kastelozen soms het slachtoffer te worden van hun eigen ontwikkeling. Veelal echter maken zij zich sterk door in groepen te opereren. Zij kunnen ook steeds meer rekenen op juridische hulp, waardoor hun positie gaandeweg sterker wordt. Ook de Indiase regering heeft bedenkingen bij bepaalde bewustwordingsprocessen, omdat deze in ieder geval een politieke dimensie hebben. Die bedenkingen hebben zich onlangs vertaald in een aantal amendementen op de wet op invoer van buitenlands geld, waardoor de overheid nog meer greep zal krijgen op de groeperingen die vanuit het buitenland gesteund worden.

Vertrouwen in derde kanaal

De Nederlandse overheid, zoals gezegd aanvankelijk nogal wantrouwend ten opzichte van de waarde van het derde kanaal, heeft momenteel, dus twintig jaar later, bijzonder veel vertrouwen gekregen in de

MFO's en hun activiteiten. Moest aanvankelijk elk projekt afzonderlijk ter goedkeuring naar de overheid, in 1980 werd de zogenaamde programma-financiering ingevoerd, waardoor pas na een jaar verantwoording over de ter beschikking gestelde gelden werd gevraagd. Intussen zijn de 5 miljoen uitgegroeid tot 264½ miljoen in 1985 en het gevaar is niet denkbeeldig dat de overheid zelf gebruik wil gaan maken van het derde kanaal, hetgeen overigens rampzalig zou zijn, want door het toekennen van grote bedragen zouden deze kanalen weldra verstopt raken.

Hoewel de MFO's zich niet vaak richten op de Nederlandse samenleving, waartoe immers hun achterban behoort, is er toch gaandeweg meer belangstelling gegroeid met betrekking tot het ontwikkelingswerk. De MFO's doen hun uiterste best om zoveel mogelijk mensen, vooral jonge mensen, te betrekken in hun problematiek en die van de derde wereld, want straks zullen zij het zijn die de Noord-Zuid dialoog op hun manier moeten voortzetten.

*) CEBEMO = Centrale voor bemiddeling en medefinanciering van ontwikkelingsprojecten;
ICCO = Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten;
NOVIB = Nederlandse Organisatie voor Ontwikkelingssamenwerking;
HIVOS = Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking.

Th. Simons is stafmedewerker voor India van CEBEMO.

Zending en werelddiakonaat in India

India is zoals bekend een land dat met de regelmaat van de klok getroffen wordt door (meestal) natuurrampen. Een voorbeeld is de giframp in Bhopal met meer dan 2.500 doden. Het is triest naar aanleiding van deze giframp te moeten horen, dat er zowel vanuit West als Oost medische teams India bezocht hebben om zich nader te oriënteren met betrekking tot de "verrassend doeltreffende" werking van het giftige gas dat in staat bleek om in zeer korte tijd zoveel slachtoffers te maken. Wellicht zou dit verhoudingsgewijs zeer goedkope gifgas kunnen worden toegevoegd aan het eindeloze arsenaal van de oorlogsindustrie.

Vanuit het Werelddiakonaat wordt in voorkomende situaties gereageerd op verzoeken om hulp bij rampen, meestal gekanaliseerd via Genève. In India wordt deze hulp vooral gegeven door een interkerkelijke organisatie onder de naam Church Auxiliary for Social Action (C.A.S.A.). Deze organisatie heeft het werk verdeeld in vier zônes, te weten Calcutta (Oost), Madras (Zuid), Bombay (West) en New Delhi (Noord en tevens het hoofdkantoor). In de loop der jaren is C.A.S.A. er in geslaagd zich te ontwikkelen tot een goedlopende hulporganisatie die snel ter plekke hulpprogramma's kan starten. Onlangs gebeurde dit ten aanzien van de vervolgte Sikhs en bij slachtoffers van de cycloon die Madras en omgeving teisterde. Zoals gezegd, de Nederlandse Werelddiakonaten – Algemeen Diakonaal Bureau (gereformeerd), Generale Diakonale Raad (hervormd), Stichting Oecumenische Hulp – zijn met vele andere Werelddiakonaten op de achtergrond van deze hulp aanwezig. Oorspronkelijk was C.A.S.A. een onderdeel van de Nationale Raad van

Kerken van India (N.C.C.I.) maar het is nu een onafhankelijke organisatie, die echter poogt om zich blijvend te verwortelen in de Indiase kerken. In hoeverre dit ook werkelijk het geval zal blijken te zijn en niet enkel woorden zijn, zal de toekomst moeten leren. Het gevaar blijft aanwezig dat een organisatie als C.A.S.A. weggroeit van het grondvlak, ondermeer al vanwege haar omvang. Alleen al het zogenaamde centrale budget bedraagt per jaar meer dan \$1.000.000.

Godsdienst en samenleving

Een andere grote organisatie waar zowel de Zending als het Werelddiakonaat veel relaties mee onderhouden, is het *Christian Institute for the Study of Religion and Society* (C.I.S.R.S.). Ook hier hebben we te maken met een organisatie die op verschillende plaatsen werk verricht en programma's uitvoert (Bangalore, Calcutta, New Delhi) en ook hier dreigt een vervreemding tussen de achterliggende kerken en C.I.S.R.S.. Het instituut is indertijd onder leiding van Devanandan en M.M. Thomas

begonnen met vooral het schrijven en doen schrijven van studies en artikelen over de achtergronden van en de verhoudingen tussen de verschillende religies in India, onder andere in het kwartaaltijdschrift *Religion and Society* maar ook in vele andere publicaties.

Meer recent is C.I.S.R.S. naast tal van studieprogramma's ook zogenaamde action-programma's gaan uitvoeren. Het gaat hierbij om een "Joint Women's" programma, een kaste-klasse programma, een landbouw-programma en een sociaal onderwijsprogramma. Onlangs is er ook een programma over rechtshulp opgezet. Binnen deze programma's probeert C.I.S.R.S. talloze kleinere en grotere actie-(basis)-groepen samen te brengen, deze begeleidend, inspirerend en waar nodig (financieel) steunend. Op deze manier heeft C.I.S.R.S. zich ontwikkeld tot een niet-onaanzienlijk netwerk van actiegroepen, nu al weer meer dan acht jaar onder leiding van dr. S. Chatterji. Deze ontwikkeling wordt C.I.S.R.S. door de Indiase kerken niet altijd in dank afgenomen. Om groeiende spanningen een halt toe te roepen, is in 1984 een consultatie gehouden met als thema: "Sociale actiegroepen en de kerken in India". Werelddiakonaat en Zending hebben meegeholpen om deze consultatie mogelijk te maken, zoals zij ook reeds geruime tijd het mogelijk maken om met een aantal van bovengenoemde programma's bezig te zijn.

Een conclusie van bovengenoemde consultatie was: "Het is begrijpelijk dat de institutionele kerk watervrees heeft om zich in de strijd voor gerechtigheid te begeven. Toch moet de kerk sociale actiegroepen die in de strijd voor de onderdrukten betrokken zijn ondersteunen. Actiegroepen moeten gezien worden als stoottroep

pen in de zending. In dit perspectief zou er een meer vruchtbare dialoog en samenwerking tussen de kerken en de actiegroepen mogelijk moeten zijn."

Kerk van Zuid-India

In India bestaan, naast de oude orthodoxe en de Rooms-Katholieke kerken, twee grote kerken met een protestantse signatuur, die ontstaan zijn door verenigingen van Anglicanen, Presbyterianen, Methodisten, e.a., namelijk de Church of South India (C.S.I. van 1947) en de Church of North India (C.N.I. van 1970). Beide kerken werken nauw samen. Een aantal kleinere uit westerse zendingen ontstane kerken hebben zich (nog) niet bij genoemde kerken aangesloten.

Het is vooral met de C.S.I. dat de gereformeerde Zending en het Werelddiakonaat relaties onderhouden. De synodale leiding van beide kerken heeft elkaar al eens ontmoet en het ligt in de lijn der verwachting dat de wederzijdse contacten zullen worden geïntensiveerd. Plannen bestaan om tot een uitwisselingsprogramma te komen naar voorbeeld van dergelijke programma's die tussen Indonesische en Nederlandse gemeenten gehouden zijn.

De C.S.I. bestaat uit twintig bisdommen en het is in vijf bisdommen dat door de Zending, dan wel door het Werelddiakonaat of door beide, projecten worden ondersteund. Het betreft hier dus stukken werk die door de bisschop van het betreffende diocees uiteindelijk zijn goedgekeurd en waarvoor hij ook verantwoordelijk is. Meestal worden deze projecten eerst beoordeeld door de "Council for Technical and Vocational Training" in Madras. Dit is een van de lichamen, door de Synode in het leven geroepen om verantwoorde ontwikkelings-

projecten voor buitenlandse steun aan te bieden. Een dergelijke screening-organisatie bestaat er ook voor medisch werk. Binnen de C.S.I. heeft men een aantal jaren geleden een prioriteiten-plan vastgesteld. Als eerste prioriteit ziet men evangelisatie.

Evangelisatie en dialoog

Over de methode van evangeliseren zegt de huidige General Secretary van de C.S.I. ds. Azariah: "Deze poging om het evangelie van Christus voor de mensen van ons land relevant te maken moet een proces van indigenisatie of inculturatie en contextualisatie als ook een dienst van verzoening en identificatie inhouden."

De C.S.I. probeert zo op eigentijdse wijze te reageren op die omgeving waarbinnen zij kerk van Christus wil zijn. Soms lukt dat goed, soms ook niet. Blijvende gevaren zijn een zekere in zichzelf gekeerdheid van de kerk, zijnde een minoriteit, hetgeen betekent dat ondanks belijdenissen niet altijd echt gepoogd wordt om kerk *in India* en kerk *van India* te zijn. Zwaar wordt nog geleund op de zuster-(moeder)-kerken in het Westen en dat kan voor andere Indiërs aanleiding zijn om kerkelijke activiteiten en programma's verdacht te maken, christenen verwijtend dat zij zich isoleren, hetgeen in een land als India altijd kan leiden tot communale spanningen. Het is daarom belangrijk om steun te geven aan projecten die de verschillen tussen de groepen en de religies bespreekbaar willen maken en willen aanpakken. In het laatste geval betekent dat, dat de Zending graag betrokken is bij dialoog-programma's tussen christenen en hindoes (Kanniyakumari, Cape Comorin) en tussen christenen en moslims (Henry Martin Institute, Hyderabad).

Bewustmaking

In de projectensfeer zien we dat de doelgroep in veel gevallen zeer gemengd is met als meerderheid de hindoes. Het is met name het Werelddiakonaat dat een groot aantal op ontwikkeling en bewustmaking gerichte projecten steunt. Deze projecten richten zich op bewustmaking van vrouwen, op bewustmaking van landloze arbeiders en op industrie werkers. Verder is het Werelddiakonaat ook betrokken bij vaktraining en kleine werkgelegenheidsprojecten. Hier en daar geeft het Werelddiakonaat ook steun aan meer op "barmhartigheid" gericht werk zoals jaardenopvang, werk onder blinden, werk onder geestelijk en/of lichamelijk gehandicapte kinderen etc.

De meeste projecten liggen in de vier zuidelijke deelstaten. Een zeer interessant contact is daar het Tamil Nadu Theological Seminary (T.T.S.) in Madurai, waar de familie Wielenga-Dietrich, uitgezonden door het Werelddiakonaat, doceert. Op deze theologische school probeert men op een geheel eigen wijze theologie te onderwijzen. Naast de meer academische benadering, betreft men de studenten daadwerkelijk in tal van maatschappelijke problemen zoals werk onder gevangenen, prostituees, lepralijders, slumbewoners, landloze arbeiders etc. Men hoopt dat de studenten straks op een andere manier leiding aan hun gemeenten zullen geven, meer met de ogen geopend voor allerlei maatschappelijke problematiek en beter onderlegd in oorzaken en gevolgen daarvan. De toekomst zal leren of hier werkelijk een nieuwe generatie theologen zal opstaan. De kerken staan niet altijd onverdeeld positief tegenover de aanpak die door T.T.S. wordt voorgestaan. De afgestudeerde studenten zouden met hun ideeën en opvattingen niet

welkom zijn bij een aantal bisdommen.

In India is het haast niet mogelijk uitgezonden medewerkers in te zetten. Visa worden nauwelijks verstrekt. Vanuit de gereformeerde Zending is nog één uitgezonden medewerker in India werkzaam, te weten mevrouw Bakker, die als fysiotherapeute verbonden is aan een "poliohome" in Erode (Tamil Nadu).

Het lijkt aannemelijk dat bovenge-

schetste contacten vanuit Zending en Werelddiakonaat met India zich in genoemde lijn zullen voortzetten en wellicht uitbreiden, hopelijk ten dienste van een groeiend oecumenische eenheid. Daarbij dient in India de voortdurende zorg uit te gaan naar de grote massa's die leven aan de onderkant van de samenleving zonder enige rechten noch op voldoende voedsel en kleding, noch op respect als medemens.

Drs. A.M. Mook is Azië-secretaris van Zending en Werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland.

De omgekeerde beweging. Doorwerking van hindoeïsme in Nederland

In deze tijd komt de godsdienst van India, het hindoeïsme, op vele manieren ons land binnen. We kunnen een vijftal kanalen zien waardoor dit gebeurt. Allereerst via de uit Suriname afkomstige hindostani. Het betreft hier mensen die in de vorige eeuw vanuit India naar Suriname zijn gebracht om daar te gaan werken en die bij het onafhankelijk worden van Suriname Nederland als woonplaats kozen. De meerderheid van deze hindostani is hindoe. In de tweede plaats via de nieuwe oosterse religieuze bewegingen. Soms zijn dit vrij "orthodoxe" hindoeïstische bewegingen, zoals de Hare Krishna's, maar meestal zijn het neo-hindoeïstische groepen die zich soms vergaand aan westerse situaties aanpassen, zoals Transcendente Meditatie en de Bhagwan-beweging.

Het aantal van deze groepen is vrij groot, de omvang van de aanhang meestal gering. In de derde plaats ontmoeten we het hindoeïsme via wat we "de westerse esoterie" zouden kunnen noemen. Bedoeld zijn die groepen en stromingen, die ontstaan in het Westen, zich oriënteren op het Oosten. Al in de vorige eeuw trokken westerlingen naar India. Bekend is de theosofie, die zich in vele groepen heeft opgesplitst, waarvan de ideeën de laatste jaren hernieuwd in de belangstelling staan; men spreekt van geheime oosterse wijsheid, meesters in de himalaya's, bijzondere kennisbronnen, etc. Hoewel het beeld dat deze groepen van het hindoeïsme bieden nogal eenzijdig en syncretistisch is, is deze esoterische richting vaak een kanaal voor westerlingen om het hindoeïsme te leren kennen en voor hindoes om westwaarts te gaan en hun kennis te verbreiden. Een vierde lijn komen we tegen in de mensen die naar het Oosten trokken, daar gingen mediteren, soms in een ashram woonden en terugkwamen als "hindoes", ook al zullen ze zichzelf niet zo noemen. We komen deze mensen tegen als lidmaat van een der oosterse bewegingen, maar nog vaker als mensen die voor zichzelf beginnen met een yogaschool, een meditatiegroep of een bepaalde therapie. Een vijfde kanaal is de literatuur. Er verschijnen vele boeken over "het Oosten": boeken van en over bepaalde religieuze bewegingen, over bepaalde thematieken (reïncarnatie bijvoorbeeld) en over therapieën gebaseerd op de filosofie van het Oosten (yoga, etc.).

1. Doorwerking van ideeën via vijf stromen

Hoever reikt de invloed van het hindoeïsme via deze vijf stromen? Wat de

eerste categorie betreft, de hindostani: de invloed op de westerse samenleving is vrij gering. Ze zijn niet missionair. Ze vormen een vrij gesloten groep, naar binnen gericht, en zijn vooral merkbaar via de cultuuruitingen van muziek, restaurants, tempeltjes en winkeltjes. We kunnen wel zien dat er aanzetten zijn om zich meer te manifesteren (bijvoorbeeld in de roep om tempels en subsidies voor religieus-culturele activiteiten), maar deze aanzetten hebben niet de bedoeling missionair in Nederland op te treden.

Geheel anders ligt het met de andere categorieën: religieuze bewegingen, westerse esoterie en oostwaartsgangers. Hier vinden we een bepaalde missionaire gerichtheid en hier zien we dat het hindoeïsme doorwerkt in vele sectoren van de Nederlandse samenleving. We moeten hier overigens een onderscheid aanbrengen. Aan de ene kant hebben we groeperingen die missionair zijn, doch geen sterke doorwerking hebben. Ze zijn te absoluut in hun aanspraken en te veeleisend in wat ze van de leden vragen. Een voorbeeld zijn de Hare Krishna's. Een groep die opvalt, veel in het nieuws is en zo de indruk wekt groot en invloedrijk te zijn, maar die vanwege de absolute aanspraken nauwelijks leden trekt. Het belang van dergelijke groepen is echter dat ze zich duidelijk manifesteren in onze samenleving en zo er toe bijdragen dat het hindoeïsme een geaccepteerd religieus verschijnsel wordt. Interessant is in dit verband dat in toenemende mate contacten worden gelegd tussen de Hare Krishna's en de hindostani. Aan de andere kant zijn er groepen en bewegingen die eveneens missionair zijn, maar die wel een sterke doorwerking hebben. Het betreft hier groepen van een open karakter, niet te sterk dogmatisch en met vele gradaties van lidmaatschap. Gedachten, opvattingen en praktijken van deze groepen worden overgenomen en toegepast op velerlei gebieden, die vaak oorspronkelijk niets van doen hebben met deze neo-hindoeïstische bewegingen. We willen op een drietal van deze groepen ingaan en nader bezien hoe hun ideeën en praktijken verder zijn gaan doorwerken en hoe ze konden aansluiten bij ontwikkelingen die aan de gang waren.

De Bhagwan-beweging

Hoewel deze beweging de laatste jaren sterk "verwesterst" en voor hindoes steeds minder herkenbaar als hindoeïstisch is, zijn de aanzet en de eerste periode duidelijk te plaatsen binnen de religieuze context van India. De nadruk op de eenheidsbeleving komt voort uit de Indiase vedantafilosofie, waarbij de oerprincipes van mens en universum in feite één, namelijk goddelijk blijken te zijn. De aspecten van de functie van de meester als weg naar die eenheid, van de energie (sexuele energie) in de mens die losgemaakt moet worden en tot voltooiing gebracht moet worden, passen in het Indiase tantrisme, en de gedachte van onthechting (kleding, andere naam, etc.) komt voort uit de ascetische traditie van India. Bhagwan predikt een radicale dis-identificatie van de mens van zijn condities, zodat hij bevrijd in een gelukzalige staat zou kunnen leven. Ook hierin staat hij in de traditie van de goeroes die zich beroepen op de Indiase vedantafilosofie. Bhagwans prediking had in toenemende mate succes bij westerlingen. Velen trokken naar Poona en later Oregon.

Dit succes van Bhagwans filosofie en praktijk had sterk te maken met de in het Westen opgekomen alternatieve manier van psychologisch denken. Al

enige tijd deed de humanistische psychologie van onder andere Maslow opgang, waarbij de nadruk werd gelegd op ervaringen van heelheid en geluk, de zogeheten topervaringen. De nadruk viel niet zozeer op de analyse van de mens als wel op het zien van de eenheid of heelheid, niet op het wegwerken van on- of onderbewuste neurotische of psychotische complexen, maar op het "bovenbewuste", op datgene dat boven het gewone bewustzijn uitgaat. Deze humanistische psychologie, die in vele variaties bestaat, had vanaf het begin een vrij algemene religieuze dimensie. Opvallend is dat deze richting goed kan aansluiten bij gedachten die in bepaalde neo-hindoeïstische groepen leven, zoals in de Bhagwan-beweging. Mensen die uit de humanistische psychologie komen, herkennen zeer veel van wat Bhagwan zegt en doet. Bhagwan zelf neemt therapieën en methoden over die in het Westen zijn ontstaan en gebruikt ze bij zijn leer. We zien zo in toenemende mate oosterse en vedantistische gedachten sterk worden in deze alternatieve psychologie. Soms is in bepaalde "psychotherapeutische stromingen" de "ideologie" geheel oosters. Het gaat hier echter niet alleen om bepaalde vormen van psychologie, het reikt verder. Er komen gedachten op over eenheid: de eenheid van de mens, de eenheid van mens en universum, de visie dat men kwalen in de mens vanuit een eenheidsvisie moet benaderen, etc. In bepaalde kringen spreekt men van holisme. In deze algemene zaken van eenheid zien we oosters gedachtengoed steeds sterker worden. Met andere woorden: religieuze gedachten en praktijken, ontstaan in en bepaald door het hindoeïsme, vinden onder andere door neo-hindoeïstische bewegingen als die rondom Bhagwan steeds meer plaats in het "alternatieve denken" over de mens en zijn plaats in de wereld. We kunnen mensen en groepen die een dergelijke visie huldigen niet zomaar hindoes of hindoeïstisch noemen, we kunnen echter wel fundamentele hindoeïstische noties tegenkomen in dit denken (atman = brahman, reïncarnatie, streven naar eenheidsbewustzijn, loskomen van het lagere).

Transcendente Meditatie

Het betreft hier een groep die momenteel aan invloed heeft ingeboet maar een paar belangwekkende bloeiperiodes heeft gekend. TM, gesticht door Maharishi Mahesh Yogi is ook een neo-hindoeïstische vedantabeweging. Viel aanvankelijk de nadruk zeer sterk op de eenvoudige mantra-meditatie als heilzame methode, in de zeventiger jaren met name viel de nadruk op de wetenschappelijkheid van de beweging en haar resultaten. Uitgaande van de vedantafilosofie dat een mens het contact met zijn oerbron is kwijtgeraakt, verbonden met de tantristische gedachte dat een mantra de mens weer in contact brengt met die oerbron, zodat de eenheid tussen god en mens tot stand kan komen, werkte men de overtuiging uit dat die ene oerbron in alles te vinden en na te speuren is. Niet alleen in de mens, maar in de gehele materie, in de gehele natuur van dieren tot atomen. Alles wat is, is een manifestatie van de oer-energie. Deze energie moeten we kunnen vinden en contact met deze energie is heilzaam en gezond. Men voerde diverse bewijzen aan om aan te tonen dat de materie beziel is en een manifestatie van de oerbron, die aan al het bestaande ten grondslag ligt en dat deze oerenergie de kracht is die in het bestaande werkt en het bestaande voort doet gaan op de weg van de evolutie. Er is hier geen principiële verschil tussen materie

en geest, want beide zijn afkomstig van dezelfde oerbron en deze oerbron leidt de wereld tot hogere niveaus, waarop de eenheid steeds duidelijker wordt. Deze visie, gebaseerd op vedanta-denken is niet iets unieks van TM. Deze visie is al eerder en beter te vinden bij Aurobindo en het is waarschijnlijk dat TM dit aan deze filosoof heeft ontleend. Maar dat neemt niet weg dat TM een belangrijke factor is geweest in het propageren van deze visie, een visie die aansloot bij ontwikkelingen die aan de rand van de westerse wetenschap plaatsvonden. Steeds meer waren er wetenschappers die de westerse natuurwetenschap te technisch en te neutraal vonden, die ontdekten dat het wereldbeeld van de westerse fysica niet voldoende was, dat er veel was dat niet of geheel anders verklaard kon worden en die zo op zoek gingen naar andere modellen en visies. In visies, afgeleid van de vedanta, herkende men veel en we kunnen dan ook zien dat deze "alternatieve wetenschap" vaak sterk oosters is gekleurd. Men denke aan boeken als *The Tao of Physics*, *The Dancing Wu-li masters* en *the Aquarian conspiracy*, boeken die in de alternatieve natuurwetenschap niet meer zonder het Oosten kunnen. Ook hier spreekt men vaak van "holisme", omdat het hier gaat om een allesomvattende visie die materie en geest, mens en kosmos niet uiteenlegt maar aan elkaar verbindt. In veel gevallen is deze nieuwe natuurwetenschappelijke visie verbonden met een training: de mens die deze visie heeft zal deze in zichzelf toepassen, hij zal zichzelf ontwikkelen tot een instrument voor de evolutionaire kracht of zal door in aanraking te komen met de energie zich kunnen opwerken tot een hoger spiritueel en mentaal niveau en zal door zijn zich daar bevinden een uitstraling ten goede op anderen hebben. In veel "new age" groepen vinden we deze visie met bijbehorende training regelmatig. Zo zien we dat een fundamentele denkstructuur en de daarbij behorende praktijken van het vedanta-hindoeïsme in toenemende mate aanwezig zijn in het Westen, met name ook in die groepen die anders willen denken over mens en wereld, God en de materie, en die via een nieuwe natuurwetenschap de wereld meer leefbaar willen maken.

Yoga en de "groene sector"

Yoga is een zeer algemeen begrip en een nadere bepaling is daarom noodzakelijk. Onder yoga verstaan we die vorm van lichamelijke en mentale training die haar oorsprong vindt in de klassieke yoga van Patanjali (of daarvan afgeleide hindoeïstisch-tantristische stromingen). Buitengesloten worden hier de vele westerse groepjes die yoga enkel zien en gebruiken als een vorm van gymnastiek. Maar ook in de bovenomschreven zin is yoga nog zeer algemeen en we kunnen tussen de diverse hindoeïstische yoga's grote verschillen zien: de stichting "Yoga en Vedanta" bijvoorbeeld is een geheel andere dan de beweging rondom Muktananda, de zogeheten Siddha-Yoga. Desondanks zijn er een aantal gemeenschappelijke kenmerken, die voor en verdere doorwerking van het hindoeïsme van belang zijn. We kunnen in dit verband wijzen op de nadruk die valt op het belang van techniek en training voor het begaan van de spirituele weg. Wie het heil wil bereiken of wie er dichterbij wil komen, zal zich aan bepaalde technieken en meditatie moeten houden. De diverse treden van de yoga, in welke vorm ook beoefend, zijn voorbereidingen voor het bereiken van de grote eenheid. Het aantal technieken en meditatie is groot. Meestal bestaan ze uit een bepaalde manier van

zitten, diverse lichaamshoudingen, reguleren van de ademhaling, herhaling van klanken of mantra's, geconcentreerd bezig zijn, in stilte samen zijn, etc. Soortgelijke zaken komen ook voor in het boeddhisme, waarvan we met name zen-boeddhisme willen noemen.

Centraal staat dus: het heil bereiken door middel van trainingen en meditaties. In toenemende mate zien we dat westerlingen, een ook christenen dus, geïnspireerd door yoga, deze methoden gaan gebruiken als middel in hun heilsweg. In rooms-katholieke kloosters wordt zen beoefend, is yoga heel gewoon, en in Amsterdam is de ex-abt van Slangenburger, Tholens, intensief bezig met meditaties, waarin zit- en ademhalingsoefeningen en ook mantra's een rol spelen. Regelmatig wordt de vraag binnen de kerken gesteld of er niet meditatietechnieken moeten worden gebruikt om spiritualiteit te versterken en schakelt men als antwoord yoga-technieken in. Mensen buiten de kerk die op serieuze wijze aan yoga doen, voelen zich geconfronteerd met diepere lagen van het bewustzijn en merken dat hun techniek hen brengt tot een ontmoeting met het transcendent. Afhankelijk van hun achtergrond en ideeën noemen ze dit God of Brahman en groeien ze verder in deze opkomende spiritualiteit, die meer oosters dan westers is. Maar er is behalve deze meditatiekant van de yoga nog een andere beïnvloeding. Die ligt met name op het gebied van de opvattingen omtrent de lichamelijkeheid en alles wat daarmee verbonden kan zijn. Yoga is voor veel mensen een vorm van verantwoord omgaan met het lichaam. Het is meer dan trimmen of gymnastiek, omdat het lichaam niet geforceerd wordt noch op prestatie is gericht, doch als doel heeft het lichaam in harmonie met zichzelf en de omgeving te brengen, of zoals men zegt, met de kosmische krachten of energieën. Hoewel men hier in eerste instantie niet religieus bezig wil zijn en van mening is enkel te doen te hebben met een lichaamstechniek, zijn de gedachten over harmonie en energie niet zonder meer neutraal. Op de achtergrond speelt namelijk de hindoeïstische kleur sterk mee. We zien dit te meer wanneer er uit de lichamelijke oefeningen consequenties worden getrokken: men wordt vegetariër, gaat zich houden aan de veronderstelde invloeden van de seizoenen en de maanstanden, men zoekt naar middelen en attributen om de "prana" (energie) gunstiger in zich te kunnen laten stromen, men gaat klanken herhalen, die uiteindelijk uit India afkomstig zijn, etc. In toenemende mate valt ook te constateren dat men een niet al te sterk geprononceerde eenheidsfilosofie hanteert. Hoewel we deze filosofie vanwege het vaag omliggende karakter niet werkelijk vedanta-filosofie kunnen noemen, valt wel te zeggen dat de gedachte van de kosmische eenheid hier uiteindelijk uit de vedanta afkomstig is. Men spreekt dan ook onbekommerd van Brahman of Tao (het chinees-japanse begrip zoals dat onder andere in de macrobiotiek voorkomt).

Een belangrijk gegeven is dat velen die op deze manier aan yoga doen al geruime tijd bezig zijn in de "groene sector". Veelal zijn het mensen die zoeken naar alternatieve leef- en eetgewoonten, die zich inzetten voor een verantwoord milieugebruik, uitgaan van de overtuiging dat klein en onbespoten leven mooi en goed is en dat het zeer noodzakelijk is vooral "natuurlijk" te leven en te denken en vanuit de natuur alles gewoon te laten gebeuren. Deze "groene sector" is ideologisch niet onder één noemer te brengen; daarvoor zijn de achtergronden en doelstellingen van de betrokken personen en organisaties te verschillend. Maar we kunnen wel constateren dat binnen

deze milieubeweging oosterse gedachten een sterke invloed hebben en krijgen. We kunnen steeds meer zien dat groen oosters is en dat oosters zich heel goed kan vinden in groen.

2. De uitdaging aan de kerk

Dit alles roept de vraag op: hoe moet de kerk (of de christenen) hierop reageren? Want men kan al deze ontwikkelingen niet zonder nadenken laten passeren. Het gaat hier om zeer fundamentele zaken.

Antwoord uit India?

Zijn er vanuit India zelf geen christelijke reacties die een goede wegwijzer kunnen zijn om deze houding te bepalen tegenover deze oosterse mentaliteit? Men zou kunnen denken aan wat vroeger "inheemse theologie" heette en nu veeleer "contextuele theologie in Azië" wordt genoemd. Hoe noodzakelijk deze theologie daar ter plekke ook is, en hoe interessant deze ook moge zijn om er hier kennis van te nemen en te beseffen dat theologie ook op geheel andere wijze kan worden bedreven dan op de wijze van het Westen, toch is voor ons de betekenis van de Indiase theologie als reactie op onze situatie mijns inziens niet zo groot, want de context van het Westen is een geheel andere. In India gaat het om christenen die leven als een minderheid in een overheersend hindoeïemilieu. Hier leven wij als christenen (nog) als meerderheid, op basis van een christelijke geschiedenis en cultuur, waarin het oosters denken marginaal was en nu nog niet sterk is. In India gaat het om christenen die vaak zelf uit het hindoeïsme voortkwamen en de zuigkracht van de oude religie voelen en voelden, terwijl het hier om christenen gaat die dat al vele generaties zijn en niet de zuigkracht van de andere religie op deze wijze kennen. In India is de cultuur sterk religieus, terwijl in het Westen de cultuur sterk gesecculariseerd is. In India is het hindoeïsme een totale levenspraktijk met rituelen, kasten, tempels en plichten, terwijl wat we hier van het hindoeïsme tegenkomen meer filosofisch-religieus is, zonder een totale levenspraktijk. Hier komt nog bij dat het oosterse vaak al gemengd is met westerse elementen. Kortom: onze context is een andere dan de Indiase. De eigen cultuur en de gestelde uitdaging verschillen. Vragen omtrent psychotherapie, wetenschapsbegrip en milieubeheer zijn hier veel sterker dan in het Oosten. We zullen daarom een eigen weg moeten zoeken, zij het dat het wat betreft de doordenking van bepaalde filosofisch-religieuze begrippen zeer nuttig kan zijn te luisteren naar Indiase christenen.

Geen afscheid van de religie

Hoe kunnen we reageren op deze ontwikkelingen? Het is in het kader van dit artikel niet mogelijk dit thema grondig uit te werken. In mijn boek *Een nieuw licht op de kerk?* heb ik daartoe een poging gedaan. Hier zullen we enkele hoofdpunten aangeven. Allereerst is het belangrijk te signaleren dat we in dit verband niet met een voortgaande secularisatie te maken hebben, maar juist met wat we kunnen noemen "sacralisatie". De werkelijkheid wordt niet beleefd als volstrekt godloos, maar integendeel juist als in alle facetten vervuld van het goddelijke. We zien dat veel "moderne mensen" misschien wel post-christelijke geworden zijn, maar bepaald niet post-religieus. Het afscheid van de religie van het christendom is geen afscheid van de religie

in het algemeen. We zien dat het religieuze juist aantrekkelijk is en aanspreekt, iets wat ook Harvey Cox signaleert in zijn *Religie in de stad van de mens*. We zullen ons dus moeten heroriënteren, want viel tot nog toe in de evangelisatie het hoofddaccent op het bereiken van hen die volkomen vervreemd waren van kerk en christelijk geloof en verder "nergens meer aan deden", nu zien we dat er meer en meer mensen zijn die wel "ergens aan doen". De vraag komt dus op naar de waarde en waardering van het religieuze.

De laatste decennia is men binnen veel theologische en kerkelijke kringen gewend om zeer negatief over "religie" te spreken. Religie is ongeloof. De grootste verleiding die de mens heeft te weerstaan is, in deze visie, die van het religieuze. "Religie" bevat dan vrijwel alles wat een volgeling van Jezus moet afwijzen en wat tegen God ingaat. Dit negatieve gebruik van het woord religie is mijns inziens gevaarlijk, omdat het zich vermengt met andere meer neutrale betekenissen van dit woord. In deze wijze van gebruik van het woord religie worden ook alle bestaande religies (of godsdiensten) negatief beoordeeld. En wordt ook de religieuze aard van de mens als negatief beschouwd. Bovendien komt deze visie op religie bij veel aanhangers van andere religies en religieuze bewegingen als zeer hoogmoedig over. Het lijkt me goed het woord religie niet meer op deze negatieve manier te gebruiken.

God is overal

In de tweede plaats is duidelijk dat het in de oosterse groeperingen en de daarmee verwante stromingen en richtingen gaat om de nabijheid van God. God is bereikbaar en erfahrbaar. God is een dichtbijge realiteit. Er bestaat geen distantie tussen God en mens, geen oneindig groot verschil tussen God en mens, nee God is er en is te vinden. In de top-ervaringen komt men hem tegen en weet men één met hem te zijn; in de methode is hij via bepaalde technieken te bereiken; in het nieuwe wetenschapsbegrip zien we dat hij overal gezien wordt als werkzaam, evenals in het "Groene bewustzijn", waar God speurbaar en bijna aanraakbaar is in wat er om ons heen leeft en groeit. Er bestaat hier geen probleem in de zin van: "Waar vinden we nog iets van God?" Integendeel, hij is overal en ook in de mens. Overigens zal men hier niet van God spreken, maar veeleer van het goddelijke, het Absolute, de Bron, etc. Deze manier van denken is goed te zien in het boekje van Tholens *Teksten om bij stil te staan*. God is overal: wie bijvoorbeeld op zijn ademhaling let, komt uit bij de stilte en bij de energie in zichzelf; deze energie is, aldus Tholens, precies hetzelfde als wat de hindoes Kundalini noemen, en die is weer identiek met wat de kerk God noemt. In de ademhaling en de stilte haalt God in ons adem. Deze manier van spreken over God sluit, zo blijkt, veel meer aan bij menselijke ervaringen. Een reden om zich hernieuwd af te vragen hoe we in de kerk over God spreken en waarom ons spreken zo vaak vervluchtigt bij de mensen. Een reden om ons opnieuw te bezinnen op de vraag hoe God bij ons en in ons is. Misschien moeten we voor dit spreken over God gebruik gaan maken van andere categorieën en beelden en zullen we ons zorgvuldig moeten afvragen wat mensen bedoelen in hun uitspraken. Ook zal moeten worden gevraagd hoe in een nieuwe manier van spreken en denken de kritiek van het evangelie daarin aanwezig blijft, een kritiek die bijvoorbeeld bij Tholens volstrekt afwezig is, want daar vloeit alles moeiteloos in elkaar over.

Geloof, wetenschap en spiritualiteit

In de derde plaats zal fundamenteel nagedacht moeten worden over de zaken die ons aangereikt worden door de oosterse groepen. De vraag naar de relatie geloof-wetenschap wordt opnieuw gesteld, een vraag waarvan de beantwoording niet aan anderen overgelaten moet worden. In de ontmoeting met de nieuwere natuurwetenschap zal vanuit de kerk gereageerd moeten worden. Het gaat erom hoe de natuur past in het werk van God en wat schepping nog meer betekent dan dat God de wereld deed ontstaan. Het gaat om vragen naar het doel van de schepping en de inwoning van God daarin. Het gaat om een nieuwe bezinning op een begrip als evolutie en op een begrip als materie. Iets dergelijks geldt ook voor wat plaatsvindt in de "groene sector". Ook daar spelen zaken als materie, evolutie en natuur een grote rol, met daarbij zaken als ziekte en gezondheid. Ook over "groen" zal principieel nagedacht moeten worden, want als dat niet gebeurt, verliest het christelijk geloof een terrein dat wezenlijk hoort bij het menselijk leven. Het gaat hier niet zozeer om acties tegen milieuverontreiniging (hoe noodzakelijk die ook zijn), maar om een doordenking van zaken als kosmische krachten, de kwaliteit van het leven in de materie en de natuur, de positie van de mens in het natuurlijke milieu, de verbondenheid van alle dingen en de diepere dimensies van hetgeen om ons heen leeft. Een belangrijk gegeven is ook het gebruik van technieken en methoden. Hoewel deze methoden gebruikt worden om het goddelijke in zichzelf te realiseren en dit een doel is dat niet past binnen het christelijk geloof, wordt hier wel aangegeven dat er behoefte bestaat aan vaste punten op de geloofsweg. Dat geloven niet enkel een verbale en intellectuele zaak is, maar verbonden is met concrete aanknopingspunten. Geloven is ook een trainen, een oefenen, is ook het hebben van vaste punten, van zich ontwikkelen in kennis en inzicht, van een groei in spiritualiteit. De uitwerking van wat een goede spirituele weg gepaard met concrete methoden is, is voor een christen in deze tijd een grote noodzaak. Als dit niet gebeurt, vervluchtigt het christelijk geloof in sterke mate. Hoewel er meer punten te noemen zouden zijn waarover nagedacht zal moeten worden (bijvoorbeeld de vragen rond geloof en ervaring, reïncarnatie en sociale gerechtigheid), zijn dit een aantal essentiële zaken. Het betreft hier thema's die wel aan de orde kwamen binnen kerk en theologie, maar die nu op een geheel andere manier binnenkomen en ook geheel andere aspecten bevatten dan we gewend zijn. Wil de kerk de ontmoeting kunnen aangaan en wil de kerk een woord hebben ook aan het toenemend aantal mensen dat aan religie doet, dan zal ze hier antwoorden moeten vinden.

- F. Capra, *The Tao of Physics*, Boulder, Colorado 1983
- H. Cox, *Religie in de stad van de mens*, Baarn 1984
- M. Ferguson, *The Aquarius Conspiracy*, Los Angeles 1982
- R. Kranenborg, *Een nieuw licht op de kerk?*, Den Haag 1984
- A. Maslow, *Religie en topervaring*, Rotterdam 1972
- C. Tholens, *Teksten om bij stil te staan*, Delft 1984
- G. Zukov, *The dancing Wu-Li Masters*

Dr. R. Kranenborg is gereformeerd predikant in Amsterdam en stafid van het Instituut voor Godsdienstwetenschap aan de Vrije Universiteit.

Het testament van dr. Eli Stanley Jones

Herdenking

Stanley Jones werd geboren in 1884 en stierf in 1973. In vele landen, vooral in de Verenigde Staten en op vele plaatsen in India, werden in verband daarmee herdenkingsbijeenkomsten gehouden. Ook in Nederland.

In Amersfoort werd op 3 november 1984 een herdenkingssamenkomst gehouden, waar de Nederlandse vertaling van zijn autobiografie, onder de titel: *Mijn leven een symfonie voor God* door Edo Terpstra van de uitgeverij Scope in Enschede werd gepresenteerd. Op verzoek van de methodistische bisschop dr. James Matthews, die gehuwd is met de dochter van Stanley Jones Eunice, heb ik een voorwoord voor die autobiografie geschreven. De redactie van *Wereld en Zending* vroeg mij om in dit nummer, dat aan India gewijd is, in enkele zinnen samen te vatten wat naar mijn mening de les is die wij van de levensarbeid van Stanley Jones kunnen leren in deze tijd.

Het levensmotief van Stanley Jones is vanaf zijn 23e jaar, zoals hij het uitlegde in zijn autobiografie geweest, "om zijn armen om de wereld te slaan en om het goede nieuws over Jezus Christus aan ieder te vertellen." Het bekende woord van Johns Wesley, de stichter van de Methodistische kerken: "The world is my parish" is nog meer dan door Wesley door Jones waargemaakt, die in alle werelddelen rondtrok. Wat zijn de opvallende trekken in de wijze waarop Jones dat levensmotief in daden omzette?

Bergrede en Lam Gods

In zijn ontmoetingen met mensen over de gehele wereld en uit velerlei religieuze tradities ontdekte hij dat er bij tallozen wel diepe ergernis heerst over de "chronique scandaleuse" in het historische christendom, maar diepe eerbied voor Jezus. Die eerbied bracht hem ertoe *het leven en het werk van Jezus* centraal te stellen. Daarbij lag bij hem het accent op het geleefde leven van de man, die de Bergrede uitsprak als voorbeeld en de betekenis van de gekruisigde en opgestane als verzoener, als het Lam Gods dat de zonden der wereld wegneemt. De Bergrede en de verkondiging van het Lam Gods behoorden tot de meest geliefde thema's van Stanley Jones in woord en geschrift: Het is niet nodig om deze "frontverkortings" op Jezus, zoals hij het noemde, tot in details na te volgen. Maar de concentratie op Jezus, zijn leven, zijn dood, zijn opstanding is ook nu navolgenswaardig.

Ronde-tafel

Stanley Jones had een bijzonder charisma om mensen van totaal verschillende religieuze tradities bijeen te brengen en tot openheid te bewegen. Hij riep daartoe vanaf 1926 de Rondetafel-bijeenkomsten in het leven en hij ging daarmee door tot zijn levenseinde. Het typerende van die bijeenkom-

sten, waarvan we de neerslag vinden in zijn vele boeken, onder andere in *Christus en de tafelronde*, is en was, dat daarin mensen niet uitgenodigd werden als representanten op een religieuze jaarbeurs, of als verdedigers van hun *raison d'être*. Maar ze werden uitgenodigd om de intimiteit van hun hart aan elkaar weg te schenken en elkaar te laten delen in hun angst en hoop, in hun frustraties en verwachtingen. De centrale vraag was: wat betekent de boodschap van uw religie voor u? Waar ligt de kern van uw hoop of frustratie? Het ging hem om de *mens* achter de sikh, de hindoe, de boeddhist, de moslim, de christen, of achter de atheïst of agnosticus.

Wie verslagen van die Rondetafelconferenties leest, merkt dat de armoede van de een raakte aan de armoede van de ander, dat het zoeken en tasten naar God werd geregistreerd en dat er ruimte kwam voor oprecht en zeer persoonlijk getuigen van hen die ervaren hadden dat het heil van de *andere* kant komt in Jezus Christus, de Heer. Er werden geen conclusies getrokken en er was *altijd* op onopzettelijke wijze ruimte voor de "story of Jesus".

Daar was niet de pseudo-tolerantie, die vaak niets anders is dan de keerzijde van relativisme en onverschilligheid en van "respect" zonder liefde en getuigenis. Maar er was die eerlijkheid over de diepste verschillen en die liefde die de voorbereiding is voor de dialoog tussen mens en mens en tussen de mensen en God en waarin de waarheidsvraag vanuit de persoonlijke ervaring aan de orde wordt gesteld, "coram Deo". In Madras in India verscheen onlangs een boek van R. Taylor over de "contribution of Stanley Jones", waarin te lezen staat, dat wij in de huidige "dialoog-business" erg veel kunnen leren van de benadering van Stanley Jones. Ik denk dat Taylor gelijk heeft.

Trialoog

Heel langzaam kwam hij, vooral na een reis door Rusland, tot de diepe en groeiende overtuiging dat we Jezus, de gekruisigde en opgestane, moeten leren zien in het perspectief van het in Hem en door Hem gekomen en komende *Koninkrijk Gods*. Als je Jezus verkondigt zonder het Rijk Gods bevorder te, dat mensen het Rijk zoeken zonder Jezus. Dat zag hij in Rusland en later in China. Daar ligt de bron naar zijn diepe interesse voor de sociale, economische, politieke en culturele ontwikkelingen in de zogenaamde ontwikkelingslanden en in de hooggeïndustrialiseerde landen.

Gandhi

Daar lag de bron van zijn vriendschap met Mahatma Gandhi tijdens de Britse koloniale overheersing die tot gevolg had dat hij na 1940 tot 1946 (!) geen visum voor Brits-Indië meer kreeg en dat hij na de onafhankelijkheid de Gandhi-award kreeg in India. Een van die gevolgen was, dat zijn boek over Gandhi Martin Luther King bewoog tot zijn geweldloze strijd tegen het racisme. Jones speelde het persoonlijke heil nooit uit tegen het heil voor de wereld. Zijn politieke voorstellen en zijn visie op bepaalde politieke leiders in Azië en Afrika waren soms wat naïef, maar zijn concentratie op Jezus en zijn Koninkrijk was en is exemplarisch tot op de huidige dag. Stanley Jones was – terecht – van mening, dat de uitingsvor-

Christelijke ashrams

men en institutionalisering van het christelijk geloof en het kerkelijke leven in Azië en Afrika veel te westers waren. Dat bracht hem ertoe om in navolging van wat hij van Rabindranath Tagore en Gandhi had gezien de stoot te geven tot de christelijke Ashram-beweging, waarin in de relatiepatronen en in de vormgeving van gebed en meditatie veel meer aansluiting aan de culturen van Azië en Afrika werd bevorderd. Nu in onze tijd het thema "Het evangelie en de culturen" meer dan ooit actueel is, valt ook in die vraagstelling veel van Stanley Jones te leren.

Oecumenisch

Stanley Jones was een typerende vertegenwoordiger van het methodisme. Wie zijn boek *Conversion* leest en zijn autobiografie kan daarover niet in twijfel verkeren. Maar hij heeft geleden onder het schandaal van de kerkelijke verdeeldheid en was een door en door oecumenische figuur, voor wie de gemeenschap en de samenwerking met mede-christenen uit andere kerken een levensbehoefte was. Hij zocht de oplossing van de problematiek niet in de liquidatie van kerkelijke gemeenschappen of in geforceerde fusies, maar in de opbouw van kerkelijke federale structuren.

Narratieve theologie

Stanley Jones heeft duizenden mensen over de hele wereld bereikt met de mondelinge verkondiging van het Evangelie en in persoonlijke ontmoetingen. Maar hij heeft nog veel meer mensen bereikt met zijn boeken, die licht van vleugel over de wereld vlogen. Het zijn geen diepzinnige geschriften, geen summa's à la Thomas Aquinas, nocht K.D.'s à la Karl Barth, maar het zijn wel fragmenten van wat men tegenwoordig noemt narratieve theologie. Stanley Jones was een begenadigd "story teller", zoals de evangelisten dat waren en misschien verdient hij daarin ook navolging.

Binnen dit korte bestek is er geen ruimte deze en nog andere lessen van Stanley Jones uit te werken, zoals ik dat trachtte te doen in Amersfoort tijdens de herdenking. Ik eindig met een citaat uit een stuk, dat Eunice Matthews-Jones, de dochter van Stanley Jones, mij toezond. De titel is "Avonturen in gehoorzaamheid". Ze sprak die lezing uit op een dag, die in de Amerikaanse kerken was gewijd aan zelfonderzoek en bezinning over de doelstelling van ons leven en werken en sloot op deze wijze: "Laten wij gestimuleerd door het voorbeeld van mijn ouders beslissen dat wij de tijd, die ons rest door de genade van onze Here Jezus Christus leven willen voor Gods doeleinden. Laten wij ophouden *decoratieve* christenen te zijn en laten wij trachten *demonstratieve* christenen te zijn". Het gaat in de lessen van Stanley Jones niet om informatie alleen, maar om transformatie; het gaat om nieuwe avonturen van gehoorzaamheid in de tijd die ons toegemeten wordt.

Transformatie

J. Verkuyl

Dr. J. Verkuyl is emeritus-hoogleraar missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Het testament van bisschop Stephen Neill

Indiase kerkgeschiedenis

De door Stephen Neill ons nagelaten monografie over de geschiedenis van de kerken in India vanaf de komst van het christendom in de vroeg-christelijke tijd tot aan de dood van de laatste grote Groot-Mogol keizer, Aurangzeeb in 1707¹⁾, betekent een climax in een gevarieerd en lang leven (31-12-1900 tot 20-7-1984). Stephen Charles Neill is geen onbekende in oecumenische en missiologische kringen. Maar zijn werken bewegen zich ook op exegetische en systematisch-theologische terreinen. Hij was uiterst begaafd en uiterst aangenaam en direct in de omgang. Hij werd in Ierland geboren en reeds een jaar na zijn geboorte namen zijn missionaire ouders hem mee naar India. Zijn middelbare en hogere opleiding ontving hij in Engeland en op 24-jarige leeftijd was hij reeds opgeklommen tot fellow van het Trinity College in Cambridge na een studie in de klassieke talen, filosofie, geschiedenis en theologie.

Zuid-India

Hij liet zich uitzenden door de Church Missionary Society naar het Tamil gebied in Zuid-India, waar hij de leiding kreeg over het Bishop's Theological College Nazareth. In 1938 werd hij gekozen tot bisschop van Tinnevely. Wegens zwakke gezondheid keerde hij in 1944 naar Engeland terug. Toch begint hij dan een uiterst drukke tijd van zijn lange leven: chaplain en docent in de theologie aan het Trinity College, Cambridge, leider van vele evangelisatie-campagnes, adjunct-secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken, reizen en opdrachten in verschillende werelddelen, hulpbisschop van Engelse bisschoppen, opvolger van Walter Freytag in 1962 als hoogleraar in de zendingswetenschappen te Hamburg en oprichter en verantwoordelijke van het "Department of Religious Studies" te Nairobi, waar ik hem mocht ontmoeten in het begin van de zeventiger jaren. Zijn emeritaat bracht hij door te Oxford, waar hij een goeroe voor de studenten was en hulpbisschop. Daar tussendoor schreef hij een belangrijk aantal wetenschappelijke werken. Enkele mogen hier vermeld worden. In London 1954 verscheen van zijn hand samen met Ruth Rouse: *A history of the Ecumenical Movement 1517-1948*. In 1958: *Anglicanism*. In 1964: *A history of Christian Missions*, waarvan vijf herdrukken en een Duitse vertaling verschenen. In dit werk toonde Neill zijn oecumenische instelling op bijzondere wijze, want hij behandelde zowel de protestantse als de orthodoxe en katholieke missie- en zendingsgeschiedenis met evenveel competentie. Hij schreef ook een boek over het Christendom in de twintigste eeuw, Aula-Boeken 1964. *Christian Faith and other Faiths* verscheen in 1961 (in 1974 in het Nederlands). In 1970 verscheen zijn: *The story of the Christian Church in India and Pakistan. The interpretation of the New Testament, 1861-1961*, kwam van de pers in 1964. Een volledige bibliografie van St. Neill bezitten wij niet, maar het valt op, dat hij na 1970 ongebruikelijk stil is geweest. Misschien werkte hij

Vele boeken

heel intensief aan twee boeken, die in 1984 van zijn hand verschenen: *The supremacy of Jesus*, en het werk dat wij hier willen bespreken. In al deze boeken valt het op dat Neill bij voorkeur grote lijnen over een breed tijdperk behandelt en dat hij toch alle details kent.

Oecumenisch

Wij komen nu – na deze korte necrologie²⁾ – tot de beoordeling van: *A history of Christianity in India: the beginnings to AD 1707*. Velen hebben geprobeerd deze geschiedenis te beschrijven. Maar niemand deed het zo oecumenisch – de Orthodoxie, de Rooms-Katholieke kerk en de Reformatorische kerken – en niemand deed het zo diepgaand vanuit de echte bronnen en vanuit de volledige literatuur. Wij bezitten nu een standaardwerk dat moeilijk overtroffen zal worden. Het is goed afgebakend: de periode vanaf de vroege komst van het christendom (de Thomas-christenen) tot aan de mijlpaal van de dood van Aurangzeeb, de laatste grote Groot-Mogol keizer. Het tweede deel (over de periode 1707-1857) dat na zijn dood in manuscriptvorm aangetroffen werd, zal in juni bij dezelfde uitgever verschijnen.

Thomas-traditie

Het werk valt uiteen in drie delen. Het eerste deel omvat de periode van het vroege christendom tot de missionering in de late middeleeuwen. Er gaat een beschrijving van de Indiase achtergronden van land, taal, cultuur en godsdienst aan vooraf. De kwestie van de Thomas-traditie in Noord- en Zuid-India en het ontstaan van de Thomas-christenen wordt kritisch behandeld. Voordat de middeleeuwen aan de beurt komen krijgen we eerst weer een verhandeling over de veranderingen, die voor die periode in India plaatsvonden (vooral het ontstaan van de Bhakti en de komst van de islam). De werkzaamheid van middeleeuwse burgerlijke en clericale bezoekers van India wordt uit de schaarse gegevens gereconstrueerd.

Deel twee is uiteraard langer dan deel één: het gaat over de Portugese periode van de zestiende eeuw. Eerst wordt het conflict en het contact tussen Europa en Azië in detail geschetst. Het Portugese patronaatsrecht en de houding van de Portugezen ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten komen uitvoerig ter sprake. Veel nadruk krijgt de rol van Jezuiten en gelukkig niet alleen die ene, Franciscus Xaverius. Zeer goed en zeer verantwoord is de uiteenzetting over de ontmoeting van het christendom en de andere godsdiensten aan het hof van de zeer grote Groot-Mogol keizer, Akbar. De drie missies van de Jezuiten aan zijn hof worden eindelijk in volle omvang beschreven en eerlijk gewaardeerd. De houding van Rome ten opzichte van de Thomas-christenen en de synode van Diamper alsook de controverse daarover (over de hereniging) komen volledig tot hun recht. Op het einde worden licht en schaduw van die periode objectief weer gegeven.

Deel drie behandelt de zeventiende eeuw. Weer wordt eerst een overzicht van de politieke situatie gegeven: het bestuur van drie Groot-Mogol keizers, Jahangir, Shah Jahan en Aurangzeeb, en de komst van de Nederlanders, de Engelsen, de Fransen en andere naties. Roberto de Nobili en zijn origi-

Drie missies

nele missie onder de brahmanen in Zuid-India krijgen grote aandacht evenals de verdere geschiedenis van de contacten met de Thomas-christenen. Nu treedt ook de Propaganda Fide naast het patronaat van Portugal op het toneel, alsook de niet-katholieke zendingen. Hier houdt de eigenlijke tekst van het werk op, want de caesuur is helder: het verval van het Groot-Mogol Rijk en de opkomst van het moderne kolonialisme.

Goudmijn

De pagina's 388 tot 423 bevatten 32 appendices, die geordend zijn volgens de 15 hoofdstukken van het boek. Hier hebben we met een goudmijn te doen en hier laat de auteur zien hoezeer hij de bronnen en de literatuur beheerst. Bepaalde belangrijke aspecten worden hernomen en dieper bewerkt, via de geschiedenis van bijzondere bronnen en handschriften. Het patronaatsverdrag tussen Paüs en koning van Portugal, het reisverslag van Monserrate over de eerste missie naar de Groot-Mogol, de acten van de synode van Diamper, de eerste sancriet grammatica van Heinrich Roth (1660), die door deze recensent ontdekt werd, de bronnen van Baldaeus en de Armeniërs in India zijn wel de meest interessante onderwerpen. Een hardnekkige poging om toch Neill op een vergeten iets te betrappen leverde alleen op: A. Camps ofm, *Unpublished letter of Father Christobal de Vega sj. Its importance for the second Mission to the Mughal Court and for the knowledge of the religion of the Emperor Akbar*, Cairo 1956. Vermeld moet ook worden, dat de bibliografie (511-563) niet zo maar een opsomming van literatuur is, maar tegelijkertijd een kritische en afgewogen beoordeling.

Meesterwerk

Voorlopig zal dit werk, waaraan Neill zo vele jaren en zo veel liefde besteedde, niet verbeterd worden. Dan zouden er eerst nieuwe bronnen aangeboden moeten worden. De twee eerste delen van de zesdelige *History of Christianity in India*³⁾, die in Bangalore vanaf 1982 verschijnen, zijn wel oecumenisch en degelijk, maar veel wijldloper en gedetailleerder. Wil men een wetenschappelijk en leesbaar redelijk kort totaal-overzicht bezitten: dan is en blijft Neill het meesterwerk.

Arnulf Camps ofm

1) Stephen Neill, *A History of Christianity in India, the Beginnings to AD 1707*, Cambridge University Press, Cambridge, London e.a., 1984, XXI en 585 pag.

2) Een uitvoerige necrologie verscheen in *Kerk en Theologie*, 4 (1984), pp. 315-317 en 5 (1985) 50-51. (Prof. A.J. Bronkhorst).

3) Zie ook de boekbespreking elders in dit nummer.

Dr. A. Camps o.f.m. is hoogleraar missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

Boekbesprekingen

M. Azariah, Witnessing in India Today, Madras 1983, 176 pp.

De schrijver is secretaris-generaal van de kerk van Zuid-India en in gereformeerde zendingsschrijvingen geen onbekende. In deze bundel zijn een twintigtal bijbelstudies, seminar-papers en artikelen samengebracht die hij de afgelopen jaren voor verschillende gelegenheden heeft geschreven. Getuigenis is het verbindende thema en de bundel is onderverdeeld in getuigenis in het evangelie, de maatschappij, de politiek en de wereld.

Het meest opvallend is het pleidooi dat hij voert voor de christenen die afkomstig zijn uit de onaanraakbare kasten, ruim driekwart van het totale aantal christenen in India. Hij herhaalt op verschillende plaatsen dat deze christenen niet alleen in het openbare leven, maar ook binnen de kerk gediscrimineerd worden op basis van hun kaste-achtergrond. In één van zijn bijbelstudies vergelijkt hij de onaanraakbaren met de Samaritanen in het Nieuwe Testament en herinnert hij er aan dat Jezus juist heel beslist hun zijde koos (108 ff.).

Dick Kooiman

J.W. Gladstone, Protestant Christianity and People's Movement in Kerala 1850-1936, Seminary Publications, Kerala 1984, 479 pp., Rs. 40.00.

De schrijver promoveerde in Hamburg op een studie naar de wisselwerking tussen massale overgangen naar het christendom en sociaal-religieuze hervormingsbewegingen in het hindoeïsme in Kerala, 1850-1936. Het voorliggende boek is de handelsuitgave van die dissertatie, verzorgd door het Kerala United Theological Seminary.

Voor dit boek is zeer uitvoerig gebruik gemaakt van zendings-archieven en overheidsdocumentatie. Die raadpleging levert veel interessante gegevens op. Door de verregaande detaillering ontstaat echter geen vloeiend verhaal en ook de theoretische analyse is zwak. Verfrissend is wel dat Gladstone, zelf predikant in het diocesis Zuid-Kerala van de kerk van Zuid-India, de zendingen zijn kritiek niet spaart en pijnlijk nauwkeurig de raciaal-culturele vooringenomenheid in hun houding weet aan te wijzen.

Dick Kooiman

Bastiaan Wielenga, Introduction to Marxism, Centre for Social Action, Gundappa

Block, Pemme Road, Bangalore 560 006, 373 pag., prijs US\$ 8,-.

Uiteraard komen in deze Inleiding Marx' grondconcepties aan de orde. De schrijver doet dit systematisch, goed gedocumenteerd en met aandacht voor ontwikkelingen binnen het huidige marxisme. Maar wat deze Inleiding onderscheidt van de meeste andere is het doorlopende gesprek, dat de schrijver voert met de doelgroep van zijn boek: de "social activists". Nooit loopt hij hen voor de voeten met te gemakkelijke aanwijzingen voor actie, integendeel, regelmatig haalt hij waarschuwingen van Marx naar voren. Zo bijvoorbeeld in het gedeelte over de historisch-materialistische benadering van de maatschappij: aandacht voor de rol van kapitaal is weliswaar het hart van Marx' oeuvre, maar het kan niet gaan zonder studie van andere maatschappelijke verschijningen. En in het hoofdstuk over Revolutie laat hij uitvoerig horen hoe Marx waarschuwde voor romantische ideeën over verandering in de maatschappij, eerder aanstuurde op gestage bezinning en organisatie.

Door zich te concentreren op Marx, Engels en Lenin, en anderzijds op zijn lezers, lukt het de schrijver ruimte te maken voor een weldoordachte beoordeling van verschillende stromingen binnen het marxisme. Duidelijk is de afwijzing van het Stalinisme en de naweeën ervan in Sovjet-Rusland. In het slothoofdstuk verantwoordt de gelovige theoloog zich voor zijn marxistische interesse. Na zijn (te beknopte) *Marxist views on India in historical perspective* (1976) maakt Wielenga het marxisme aan een breed publiek bekend.

P. Beintema

Jose Kananaikil, Christians of Scheduled Origin; V.R. Krishna Iyer, Justice in Words and Injustice in Deeds for the Depressed Classes, deel 10 en 14 van een serie monografieën uitgegeven door het Indian Social Institute (ed. A. de Souza), Delhi.

Jose Kananaikil is stafmedewerker aan het Indian Social Institute en heeft zich grondig verdiept in de Indiase wetgeving, die christenen discrimineert door aan bekeerde onaanraakbaren voorrechten te onthouden, waartoe de hindoe onaanraakbaren wel toegang hebben, bijvoorbeeld gereserveerde plaatsen in het ambtenarencorps en in de volksvertegenwoordiging en daarnaast economische hulp. Protesten heb-

ben aan deze verijnde vorm van discriminatie iets veranderd, maar werden met te weinig overtuiging gesteund door de Kerk, die er op haar beurt ook niet in is geslaagd de discriminatie binnen haar leden op te heffen. Jose Kananaikil geeft aan, dat de Kerk daarom eerst de hand in eigen boezem dient te steken alvorens de vrijheid van haar kinderen te gaan bevechten.

V.R. Krishna Iyer is gepensioneerd lid van het hogere gerechtshof. Tijdens zijn ambtsperiode heeft hij zich zonder uitzondering opgesteld achter de rechten van de armen, in feite meestal de onaanraakbaren en stammen.

Hij wijst er in zijn bijdrage op dat er voor deze armen weliswaar plaatsen zijn gereserveerd in vele geledingen, maar dat veel van die plaatsen onbezet blijven, omdat de armen niet voldoende worden gestimuleerd om opleidingen te volgen die hen voor deze plaatsen rijp maken. Hij vindt, dat de 100 onaanraakbaren en vertegenwoordigers van tribalen, die reeds in de volksvertegenwoordiging zitten, daar best iets aan kunnen doen in plaats van voortdurend bezig te zijn met het behoud van hun eigen plaatsje.

Th. Simons

Saral K. Chatterjee (ed.) Essays in celebration of the Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore; Christian Literature Society Madras, 1983, 262 pag.

Het vooral door de publikaties van zijn tweede ex-directeur M.M. Thomas, jarenlang voorzitter van het centraal comité van de Wereldraad van Kerken, bekend geworden Instituut vierde in 1983 zijn 25-jarig bestaan. Het heeft nu ook een afdeling in New Delhi. Het publiceerde naast een belangrijk tijdschrift *Religion and Society* een indrukwekkende rij boeken en brochures. Ter gelegenheid van het jubileum werd een feestbundel uitgegeven met vijftien merendeels zeer waardevolle opstellen. Eén daarvan, dat van mevrouw Chatterjee, werd in vertaling opgenomen in dit nummer. De onderwerpen betreffen evangelie, kerk, godsdiensten, politieke en sociale vraagstukken. Een moslim Mushir Ul Haq, geeft zijn visie op de christelijke zending in India aan het begin van de 19e eeuw. Richard W. Taylor evalueert het CISRS na 25 jaar. Volgens hem mag het niet een statisch instituut worden, maar moet het in dienst staan van een beweging van vernieuwing.

J. Slomp

C.W. Troll, red., Islam in India - Studies and Commentaries Vol. I. The Akbar Mission and Miscellaneous Studies, New Delhi, Vikas Publishing House 1982, 231 pag., prijs (in India) Rs 95.

Afgaand op dit eerste deel belooft deze serie goed te worden. De redactie is in handen van een Duitse Jezuïet, die reeds naam maakte door zijn dissertatie over Sir Sayyid Ahmad Khan. In deze bundel schreef Troll zelf drie bijdragen over Indiase moslim theologen. Met veel belangstelling las ik de studie over de eerste Jezuïeten missie naar Mogol keizer Akbar. Over de missie van Jerome Xavier schreef A. Camps zijn proefschrift.

Deze eerste zendingspogingen in een door moslims bestuurd gebied maakten de betrokkenen wel erg kwetsbaar en afhankelijk van hun gastheren. Vergelijkingen met hedendaagse pogingen tot dialoog in moslim landen dringen zich aan de lezer op. Deze missionarissen werkten met bijbelse en symbolische afbeeldingen onder meer aan de hand van de Antwerpse polygot. Dit bij gebrek aan vertalingen in het Perzisch. Maar de moslim keizers gebruikten die afbeeldingen tot meerdere glorie van zichzelf. Wat deze missionarissen over de reformatie naar huis schreven, werd ingegeven door hun van thuis (Europa) meegenomen vooroordelen.

Vier artikelen gaan over Koranvertalingen in vier Indiase talen: Tamil, Telegu, Kanna-da en Gujarati. De ruimte ontbreekt om elke bijdrage aan deze rijk geschakeerde bundel te noemen.

J. Slomp

Els Berendts, Janny Scheele (red.), Vrouwen in India, hun leven en strijd; Landelijke Indiawerkgroep, Voor Clarenburg 10, 3511 JE Utrecht, 114 pag.

Wanneer in dit nummer slechts één publicatie van de Landelijke India Werkgroep wordt besproken, wordt hiermee niets afgedaan aan de zeer belangrijke activiteiten en publikaties van deze organisatie. We attenderen voorts op de tweemaandelijks *India Nieuwsbrief* en publikaties als *India, Oogst van armoede* over leven, werk en verzet van de arme plattelandsbevolking en *Blauwe Revolutie in India* over de door de opmars van de trawlers bedreigde kleine vissers. *Vrouwen in India* onthult op schokkende wijze vanuit een vrouwelijke optiek wat er allemaal fout is aan de Indiase maatschappij. Het biedt een noodzakelijke aanvulling op de bijdragen over de vrouw in India in dit nummer van *Wereld en Zending*.

Ik geef enkele cijfers door. Er zijn zestien miljoen vrouwen werkeloos. In 1971 waren er twintig miljoen minder vrouwen dan mannen. De intensivering van de internationale handel heeft in India en elders tot een verslechtering van de situatie van vrouwen geleid. Het merendeel van de vrouwen werkt echter in de ongeorganiseerde sector, wat betekent dat zij geen enkele aanspraak kunnen maken op sociale wetten en dat zij weinig uitgebuit worden. In 1979 werden in Bombay 837 gevallen van verkrachting aangegeven. Maar vrouwen organiseren zich ook steeds meer om op alle fronten waar ze belaagd worden de strijd aan te binden.

J. Slomp

Venkatেশ Kulkarni, Naakt in Dekan, Het Wereldvenster, Weesp, Novib, Den Haag, NCOS Brussel, 1985, 160 pag., f 20,-, vertaald uit het Engels door Marijke Emeis.

Dit zeer recente boek in de Derde Spreker Serie is niet het eerste deel uit deze reeks dat in India speelt. We herinneren aan Mulik Raj Anand, *Batha, het leven van een paria* (1976) en R.K. Narayan, *De Geldschieter* (1979). De auteur werd geboren in Hyderabad, eens met zijn beroemde Osmania Universiteit een moslim bolwerk. Maar de tijden zijn veranderd. De stad, waarmee het boek begint, kwam in 1984 in het nieuws door oplaaiende conflicten tussen hindoes en moslims. De schrijver woont nu in Amerika, waar hij in 1984 met deze publikatie de American Book Award won. De hoofdpersoon van *Naakt in Dekan* is Thimma de onaanraakbare, die het ver-schoopt, maar ten koste van zijn huwelijk. Zijn vrouw Ganga laat zich verleiden door het hoofd van de dorpspolitie. Een roman als deze brengt tot leven wat artikelen vaak slechts kunnen aanduiden in abstracte taal.

J. Slomp

Omer Tanghe, Gods Adem, Pioniers en Profeten in India, Elsevier Brussel, 1984, 160 pag., 580 B.Fr.

Wie snel en bijna encyclopedisch ingelicht wil zijn over de Belgische (vooral Vlaamse) aanwezigheid in de kerk van India vindt in dit boek een zeer vlot naslagwerk. Besproken worden de missionarissen Jezuïeten in de kerk van Chotanagur en de zrs. Missionarissen van het Onbevlekt Hart van Maria in Trivandrum en Madras. Met volledige naamlijst. Er zijn ook goede overzichten van land en volk van India, van de geschiedenis van de RK-missie in Chotanag-

pur, van het bestand van de RK-kerk. Het boek biedt echter meer dan een schets van missionarissen. Het laat zien hoe uit een missie-kerk binnen honderd jaar een eigenstandige kerk van Ranchi is gegroeid: van 80.000 katholieken in 1890 tot 1 miljoen in 1985. Het boek is geschreven naar aanleiding van het eeuwfeest van de Vlaamse missionaris Constant Lievens s.j. die in 1885 zijn pastoraal en sociaal werk begon. Het boek toont aan hoe deze kerk nu een volledig Indische kerk is geworden. Dat komt tot uiting in een 18-tal getuigenissen, die naast een tiental portretten van missionarissen, een goed beeld geven van deze Adibasi-kerk.

Toon van Bijnen

Richard Fox Young, Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth Century India, Wenen, De Nobili Research Library, 1984.

Het is wel erg ongebruikelijk wanneer een theologische dissertatie zoveel aandacht krijgt van een dagblad als bovengenoemde studie in *The Times of India* van 4 november 1984. Hindoes en moslims waren diep geschokt door de grote aantallen zendingen die na de veranderingen, aangebracht in het charter van de Britse Oost-Indische Compagnie in 1813 en 1833, India binnen stroomden. Door het stichten van scholen en ziekenhuizen, door het publiceren van boeken en brochures in het Engels en in Indische talen en door debatten probeerden deze zendingen het Indiase publiek te overtuigen van de superioriteit van het christendom.

Reeds in zijn zeer bekende boek *Asia and Western Dominance* (1953) heeft de hindoe historicus K.M. Panikhar de balans opgemaakt van de christelijke zending in dat werelddeel. (279-297) Richard Fox Young beschrijft hoe hindoes geleerden hebben gereageerd aan het begin van de negentiende eeuw. De boeiendste passages uit zijn boek werden overgenomen in een paginagroot artikel door Ram Swarup in bovengenoemd dagblad. De redactie zag geen kans het boek op tijd te bemachtigen voor bespreking in ons tijdschrift. We willen er op deze manier op attenderen. Wie een overzicht wil hebben van moslim reacties op missionaire acties en publikaties wijzen we op hoofdstuk 3 van de dissertatie van Christian W. Troll, S.J.; *Sayyid Ahmad Khan, A Reinterpretation of Muslim Theology*, Delhi, Vikas, 1978, 58-99.

J. Slomp

The Indian Journal of Theology, Bishop's College, 224 Acharja Jagadish Bose Road, Calcutta-700017, India.

Een opvallende bijdrage in het laatste ontvanger nummer (33e jrg., jan.-sept. 1984) is die van Devadutt over Augustinus en Sankara. Ik attendeer onze lezers op drie thema-nummers die ook buiten India van belang zijn: *The Teaching of Theology in India* (juli-dec. 1980) 123-200, *World Religions and the Economy of Salvation* (juli-dec. 1981), 117-217 en "Biblical Hermeneutics" (juli-dec. 1982) 153-327. Dit hoofdzakelijk protestantse en orthodoxe tijdschrift heeft een rooms-katholieke tegenhanger in *Indian Theological Studies*; St. Peter's Pontifical Institute of Theology, Bangalore 560055, dat in 1984 zijn 21ste jaargang publiceerde. In een goede theologische bibliotheek zullen deze tijdschriften niet ontbreken.

J. Slomp

History of Christianity in India, Vol. I en II, onder redactie van A.M. Mundadan en Joseph Thekkedath, The Church History Association of India, Bangalore 1982.

In 1935 werd in Calcutta de "Church History Association of India" opgericht. Sedert 1936 publiceert men een zeer lezenswaardig Bulletin. Momenteel is het grote project de uitgave van een zesdelige oecumenische geschiedenis van het christendom in India. De twee verschenen delen bestrijken de periode tot 1700. Indiase historici uit protestantse, katholieke en Mar Thoma kerken werken er aan mee. Belangrijker nog dan het oecumenisch perspectief is het streven de geschiedenis te herschrijven vanuit het gezichtspunt van de mensen die de boodschap ontvingen, het zogenaamde "people's perspective". In het voorwoord van deel II wordt dit als volgt omschreven: "De geschiedenis van het christendom in India wordt niet gezien als een afzonderlijke geschiedenis, maar als een integraal deel van de sociaal-culturele geschiedenis van het Indiase volk. De aandacht zal gericht zijn op het zelfverstaan van de christenen in India in hun sociale, religieuze, culturele en politieke omgeving, op de veranderingen die vanuit die omgeving op de christenen en hun toeëigening van het evangelie uitgingen als ook op de veranderingen die de Indiase cultuur en samenleving waar zij zelf deel van uit maken onderging."

Voor een korte beschrijving van het project zie ook het handzame boekje *Church History in an Ecumenical Perspective* (ed. Lukas Vischer), Bern 1982, pp. 65-76, en

het "Church History Colloquium" tijdens het recente IAMS congres in Harare (Mission Studies. Journal of the IAMS, II-1, mei 1985).

G. Verstraelen-Gilhuis

Conversion, Competition and Conflict. Essays on the Role of Religion in Asia, ed. Dick Kooiman, Otto van den Muijzenberg en Peter van der Veer, VU uitg. Amsterdam, 1984, 216 pag., f 27,50.

Deze bundel bevat een aantal opstellen waarvan drie direct van belang zijn voor dit India-nummer: Van der Veer's bijdrage over de rivaliteit – met name economische – tussen twee groepen Brahmanen in het pelgrimsoord Ayodhya in Uttar Pradesh; Wink's analyse van politiek en traditionele religie (zowel hindoeïsme als islam) in Zuid-Azië, vooral in het licht van de verhouding fitna en dharma; Koolman's artikel over de effecten van de missionaire activiteiten in Travancore. Daar in Zuid-India is de London Missionary Society succesvol werkzaam geweest. De LMS speelde in de vorige eeuw een belangrijke rol in de sociale verheffingen in het onderwijs. De verdere ook economische implicaties daarvan worden nagegaan.

De bundel is voorzien van een inleiding die nogal uitvoerig is, maar belangrijk omdat daarmee deze "case-studies" in een kader worden gezet. Het kader wordt mede bepaald doordat het aspect "macht" bij de definitie van religie benadrukt wordt. Bovendien krijgen deze bijdragen een plaats in de ontwikkelingsgang van de bestudering van religie en cultuur in India. Het aangeven van een dergelijk verband is van belang omdat daarmee deze artikelen ook buiten de kring van India-specialisten nuttiger kunnen worden. Ze worden niet zo gauw uit hun verband gerukt.

Drie andere artikelen handelen over de rol van islam in haar verschillende vormen in Indonesië: Tine Ruiter over de opstand in Tegal (Midden-Java, 1864); Else Ensering over Afdeling B van de Sarekat Islam (West-Java, 1919) en Frans Hüskens over de gebeurtenissen in Tayu (Noord-Java, maart 1942!). Deze studies vormen het bewijs dat de zorgvuldige analyse en beschrijving van iets betrekkelijk kleinschaligs soms een beter inzicht in de grote verbanden kan verschaffen dan een globale benadering.

E.W. Tuinstra

Tradition and Innovation. A search for a relevant ecclesiology in Asia, Commission on Theological Concerns, Christian

Conference of Asia, Singapore 1983, 136 pag.

Van 23 tot 27 augustus 1982 vond in Kandy, Sri Lanka, een conferentie plaats van christenen uit allerlei hoeken van het kerkelijk-theologisch bedrijf in verschillende landen van de regio Azië-Australië. De conferentie, waarvan dit boek een verslag en de lezingen bevat, werd gehouden onder auspiciën van de theologische commissie van de CCA. De conferentie concentreerde zich op de vragen rond een eigen, Aziatische wijze van kerk-zijn. Veel aandacht schonk men daarbij aan de vraag naar de verhouding tussen uit het Westen overgeërfde modellen van kerk-zijn en nieuwe, binnen de Aziatische context groeiende vormen van gemeente-zijn, met andere woorden de vraag naar de verhouding tussen traditie en innovatie. Anti-westers sentiment, bij de benadering van dit soort vragen vaak latent aanwezig, lijkt overwonnen. Traditie wordt beschouwd als vertrekpunt voor een "continuïteit journey" (13). Wat deze continuïteit inhoudt, formuleerde bisschop Wickremesinghe van Sri Lanka. De kerken in Azië moeten niet de overgeërfde modellen van kerk-zijn imiteren – dan blijft ze "the Church of England in summer dress" (Lakdasa de Mel) –, noch de overgeleverde vormen aan de eigen situatie *adapteren* – als een vreemde plant overgeplant in een andere bodem (D.T. Niles) –, maar *innovëren*. Wij zijn geroepen, schrijft hij, de overgeërfde vormen waarin de kerk haar leven vierend en dienend tot uitdrukking brengt, onder te dompelen in de woelige wateren van de eigentijdse Aziatische geschiedenis en het lijden en de eenzaamheid die daaruit voortvloeien te verdragen. Wat uit die doop en kruisiging zal opkomen, door de kracht van de Heilige Geest, zal opstanding zijn tot een nieuw en levenverwekkend christendom dat (toch) een zekere continuïteit zal hebben ten opzichte van het christendom dat wij uit het Westen geërfd hebben (34).

Omdat de deelnemers gevraagd was de vraag naar traditie en innovatie te beantwoorden vanuit een aantal concrete situaties waarin de kerk in Azië zich bevindt – die van een lokale gemeente, van zich verenigende kerken, van basisgemeente, etc. – werden er zeer concrete voorbeelden van eigen, Aziatisch kerk-zijn genoemd. Boeiend vond ik de beschrijving van de Community Church in Hong Kong (60-65), waar traditie en context in een spanningsvolle verhouding bijeengehouden worden.

P.N. Holtrop

Martin van Bruinessen, Rudy Koopmans, Wicher Smit (eindredactie), Leo van Velzen, Turkije in crisis, Bussum/Weesp, Het Wereldvenster, 1982, 258 blz., f 29,50.

Dit belangrijke boek over NAVO-partner Turkije wacht reeds te lang op bespreking. De vier auteurs bieden een op grondige studie – ook van Turkse bronnen – en eigen waarneming berustende goed gedocumenteerde analyse van de politieke, economische, sociale en religieuze factoren, die geleid hebben tot de staatsgreep door de legerleiding op 12 september 1980. Daarmee is het geweld-monopolie van de staat hersteld (51), aldus de auteurs. De politieke repressie richt zich thans vooral tegen politiek links. De invloed van de vakbonden is teruggedraaid tot de situatie van de vijftiger jaren, terwijl economisch gezien de kleinschaligheid plaats heeft gemaakt voor grootschaligheid. Massale Amerikaanse steun komt vooral de voor het leger voordelige industrieën ten goede, vaak ten nadele van de andere bedrijfstakken. Vergelijking met militaire dictaturen in Latijns-Amerika dringt zich op. Economisch loopt men aan de leiband van het I.M.F. De crisis is door de legercoup niet bezworen, alleen maar toegedekt. Hetstel van democratie is een façade. Ultrarechtse groepen als de partij van A. Türkes (Grijze Wolven), die doelbewust geweld hebben gebruikt, zijn waarschijnlijk daarom minder zwaar door de militaire repressie getroffen, omdat ze eerder reeds in leger en politie wisten te infiltreren. Tot zover enkele hoofdlijnen van dit boek.

Het derde en laatste deel bevat twee bijdragen van turcoloog Martin van Bruinessen over islam en politiek en over het taboe-onderwerp in Turkije: Koerdisch nationalisme. Ook voor het beter begrijpen van de Turkse moslims in Nederland is dit een leerzaam hoofdstuk. Ook over de Alawieten (zie *Begrip - Moslims - Christenen* no. 49) schrijft hij. Jammer genoeg verwijst hij voor informatie over de christenen in Turkije niet naar andere publikaties (vgl. *Wereld en Zending*, 1981/4). Juist omdat dit boek zeer geschikt is als naslagwerk over de meest recente Turkse geschiedenis mist men een register van namen. Overigens een waardevolle bijdrage aan de Nabije Oostenreeks.

J. Slomp

Phil Parshall, Bridges to Islam. A Christian Perspective Folk Islam, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1983,

161 pag., prijs \$ 6.95.

In vijf hoofdstukken geeft de auteur van dit werkje, die vele jaren als zendeling in verscheidene Moslim-landen gewerkt heeft, een "christelijk perspectief" op wat hij "Volks-Islam" noemt. Het eerste hoofdstuk is een schets van de historische ontwikkeling van de moslim-mystiek. Het tweede bevat een samenvatting van soefingeloof, terwijl het derde enkele praktijken vermeldt van de Volks-Islam. Het vierde is een kritische bespreking van de Volks-Islam en het vijfde tracht een brug te slaan naar de "mystieke Islam". De auteur laat de "wijsgerige aspecten" van het Soefisme achterwege en beschrijft alleen het Soefisme "zoals het beoefend wordt door gewone mensen" (18). Daardoor wordt de benadering vrij eenzijdig. Bovendien werkt de beschrijving nogal verwarrend, omdat er soms teveel begrippen over één kam worden geschoon, b.v. de Pinksterbeweging, de Charismatische Beweging, het Soefisme, Heiligenverering, Volksgeloof worden allemaal als mystiek bestempeld.

In het laatste hoofdstuk geeft de auteur enkele wenken voor het benaderen van de Volks-Islam. Hij bespreekt in dit verband de indruk, die zendingen op moslims maken, en benadrukt de "doorvoelde noden van de mystieke moslim" namelijk bevrijding van angst en de behoefte aan gebed, middelaarschap en lossing. Bij de verkondiging zou men hierop moeten inspelen. De titel van dit werkje is eigenlijk onjuist. Bruggen, zoals de schrijver zegt, zijn "middelen om bij elkaar te brengen wat verdeeld is" (113). In feite is het niet zozeer de bedoeling van de auteur om christenen en moslims bij elkaar te brengen, maar om moslims tot christenen te maken en hij is van mening dat de Volks-Islam daarvoor een geschikt uitgangspunt biedt. Met deze "vercondigings-strategie" zal niet iedereen zich gelukkig prijzen. Dit neemt niet weg dat het boekje interessante bijzonderheden bevat over de Volks-Islam.

M. Geijbels

Theo Witvliet, Een plaats onder de zon. Bevrijdingstheologie in de derde wereld. Ten Have, Baarn 1984, 208 blz., f 25,--.

In zeven helder geschreven en onderhoudende hoofdstukken geeft Witvliet een panorama van de bevrijdingstheologie in de derde wereld. Welbewust wordt aan het woord "theologie" het preciserende "bevrijding" toegevoegd, want in de derde wereld treft men ook gebruikelijke, dat wil

zegen westers-academische theologie aan.

Alvorens aan zijn rondleiding te beginnen onderhoudt Witvliet de lezer gedurende twee hoofdstukken over enkele veronderstellingen. Hij ontleedt de term "derde wereld" om een hardnekkig misverstand te ontmaskeren dat de derde wereld ziet als een achtergebleven regio die de opgelopen achterstand in moet halen: alsof de ontwikkeling die de noordatlantische wereld heeft doorgemaakt voor herhaling vatbaar is. Pas als men beseft dat de door het noordelijk halfrond afgelegde weg niet nog eens kan worden gevolgen is men ontvankelijk voor het perspectief van bevrijding.

Oog krijgen voor de gemarginaliseerden en, zoals eertijds Las Casas, ontdekken dat de dood van tallozen voortijdig en te vroeg gebracht is, is de eerste voorwaarde voor bevrijdingstheologie. Hoofdstuk 2 werkt die beslissende wending in de blik ("epistemologische breuk") nader uit. De ervaring van de armen, van de "niet-personen", en het zich verbinden met deze veronachtzaamden, is de eerste stap. Vervolgen moet het gezichtsbedrog worden opgeheven, dat een academische theologie onpartijdig zou zijn en de tekst van de Heilige Schrift objectief zou vrij geven. Een creatieve uitwisseling tussen tekst (Bijbel) en context biedt de beste voorwaarde om tot een verstaan van Gods opdracht hier en nu te komen. Verder moet aan de oppervlakte worden gebracht welk waarde-systeem de theoloog conditioneert. Ten voordele van wie oefent hij zijn vak uit? Theologische reflectie is de "tweede stap", van een theoloog evenwel die ook de eerste stap heeft gezet. Aan een universiteitsdocent wordt de mogelijkheid niet ontzegd ook die eerste stap te zetten. (45) Het is jammer dat daar op het eind van het boek niet wat omstandiger op ingegaan is.

Na de twee belangrijke inleidende hoofdstukken presenteert de auteur achtereenvolgens verschillende specimina van bevrijdingstheologie uit de derde wereld: de zwarte theologie, zowel die van de USA als die van Zuidafrika, en verder de Afrikaanse, Caribische, Latijnsamerikaanse en Aziatische theologie. Het is een grote verdienste van dit overzicht dat het even goed gedocumenteerd is ten aanzien van de katholieke als de protestantse bijdragen. Verder zijn de gekozen stromingen en auteurs ook representatief voor de besproken gebiedsdelen. De enige leemte die ik zou kunnen signaleren betreft fran-

cofoon Afrika dat toch van zich heeft laten horen al geruime tijd vóór dit boek werd afgesloten. De auteur heeft bovendien kennelijk de hoop laten varen dat er onder zijn lezers zouden zijn die zich via franstalige literatuur nader zouden willen informeren. Hij biedt na elk hoofdstuk een tiental verwijzingen aan naar Engelse, Duitse en Nederlandse literatuur. Tenslotte: het gesprek tussen de barthiaanse theologie en de bevrijdingstheologie (175-176) had best verder uitgewerkt mogen worden. De ongeveer gelijktijdig verschenen dissertatie van T.A. Mofokeng, Zuid Afrika, heeft belangrijke stof hiervoor aangedragen.

Jan Heijke

E. Jansen Schoonhoven e.a., Heil voor deze wereld. Studies aangeboden aan prof.dr. A.G. Honig jr. J.H. Kok Kampen 1984, 213 pag., prijs f 35,--.

Dis is een bundel opstellen die aan de Kamper missioloog prof.dr. A.G. Honig werd aangeboden bij zijn afscheid als hoogleraar van de Theologische Hogeschool te Kampen in mei 1984. De variëteit

is – zoals gebruikelijk bij dit soort bundels – zo groot dat er een integrale bespreking onmogelijk is. Het zijn goed leesbare, af en toe boeiende bijdragen rond een zeer centraal thema.

Mij heeft aangesproken het opstel van D.C. Mulder die betoogt dat het aansnijden van de vraag naar fundamenteel onheil en heil in de interreligieuze dialoog onvermijdelijk, wenselijk, mogelijk, maar niet eenvoudig is; voorts de bijdrage van F.J. Verstraelen, die laat zien hoe de heling van het Europese Christendom bevorderd zou kunnen worden als dit zich zou openstellen voor de "arme kerken" in de Derde Wereld en m.n. de Afrikaanse; tenslotte een referaat van A.G. Honig zelf, waarin hij laat zien hoe de ontmoeting met andere religies en met de kerken uit de Derde Wereld ons kan helpen bij het hervinden en uitbouwen van de kosmische dimensie van het christelijk geloof. Maar naast deze drie staan nog tien andere opstellen van gerenommeerde schrijvers.

Freek N.M. Nijssen

● Wereld en Zending is het enige Nederlandstalige missiologisch tijdschrift. De Nederlandse Zendingsraad en de Nederlandse Missieraad geven het samen uit.

● Het blad biedt een brede bezinning van en over de missionaire gemeenschap in de hele wereld. De ontwikkelingen in deze gemeenschap worden geregistreerd en missiologisch doordacht.

● De inhoud van Wereld en Zending omvat niet alleen de evangelische werkzaamheden van christenen en kerken in de Derde Wereld. Aandacht wordt ook besteed aan de verwerking van missie en zending in de eigen Nederlandse situatie.

● Missie en Zending kunnen niet meer los gedacht worden van de inspanning voor een betere samenleving, niet meer los dus van de bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Een strijd die christenen moeten voeren in dialoog met de andere godsdiensten en levensovertuigingen. Van dit alles wil Wereld en Zending getuige zijn.

De volgende thema nummers van Wereld en Zending zijn nog beschikbaar tegen gereduceerde prijzen:

Islam	f 7,00
Afrika	f 7,00
De Stad	f 7,00
Midden-Amerika	f 9,50
Vancouver	f 9,50
Zuid-Afrika	f 9,50
Alle prijzen zijn incl. porto.	
Bij meerdere ex. korting.	

Te bestellen bij Administratie Wereld en Zending
Prins Hendriklaan 37, 1075 BA Amsterdam,
Giro 5635338 t.n.v. Wereld en Zending, Amsterdam.