

GEREFORMEERDE CHRISTENEN  
ONTMOETEN  
SURINAAMS-HINDOSTAANSE HINDOES IN HET RIJNMONDGEBIED

EEN ANALYSE VAN DE ONTMOETING VANUIT DE VERSCHILLEN IN CULTUUR EN RELIGIE

\*

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN  
DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID EN DE GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

AAN DE

EVANGELISCHE THEOLOGISCHE FACULTEIT  
TE LEUVEN, BELGIË

EN AAN DE

THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT VAN DE GEREFORMEERDE KERKEN  
TE KAMPEN, NEDERLAND

OP GEZAG VAN DE RECTORES  
PROF. DR. P. NULLENS EN PROF. DR. R. KUIPER  
ZO GOD WIL IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

OP VRIJDAG 21 OKTOBER 2016 OM 15.00 UUR

IN DE BROEDERKERK,  
BROEDERSTRAAT 16 TE KAMPEN, NEDERLAND

DOOR

ARIE SIMON VAN DER LUGT

Promotores:                    prof. dr. P.R. Boersema (ETF Leuven)  
                                      prof. dr. S. Paas (TU Kampen)

Co-promotor:                 dr. F.L. Bakker (Universiteit van Utrecht)

Beoordelingscommissie:  dr. J. Barentsen (ETF Leuven)  
                                      prof. dr. M.E. Brinkman (VU Amsterdam)  
                                      prof. dr. R. Gowricharn (Universiteit van  
                                      Tilburg)  
                                      prof. dr. C.J. de Ruijter (TU Kampen)  
                                      prof. dr. B. van den Toren (PThU Groningen)

*Sponsored by* **STICHTING AFBOUW KAMPEN**

ISBN:                    978-90-77854-06-8

ISBN:                    978-90-82589-40-5

Uitgever:                Theologische  
                                  Universiteit van de  
                                  Gereformeerde  
                                  Kerken  
                                  (vrijgemaakt),  
                                  Kampen, Nederland

Uitgever:                Evangelische  
                                  Theologische  
                                  Faculteit, Leuven,  
                                  België

“Want in Hem leven wij, bewegen wij ons en bestaan wij...”  
Jezus’ gezant Paulus ontmoet Atheners (Handelingen 17,30).

## Abstracts

This dissertation presents the results of the study of the missionary contacts and the interreligious dialogue between members of the Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de Netherlands and the Surinamese Hindustani Hindus in the Rijnmond area between 1973 and 2006. The research questions are: First of all, how has this encounter been formed and how have those contacts developed? Secondly, how can the encounter be interpreted and analyzed from the perspective of religion and culture? Thirdly, how can the encounter be evaluated from the perspective of gereformeerd-vrijgemaakte missiology and what are the consequences of this evaluation for that missiology? The first question is answered by a religious studies description of the encounter. The social frameworks, interactions, positions, roles and status, social inequality and social change are described. To answer the second question four cases are analyzed using the Cultural Religious Value System model. Based on this outcome the value system of the gereformeerd-vrijgemaakten is constructed and compared to the value systems of the Surinamese-Hindustani Hindus and of the Dutch society. The results of that analysis are taken into account in the evaluation of the Rijnmond Project. The evaluation is done based on the description of the missiological framework of the Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in the years 1973–2006. As a result of the evaluation it turns out that the Rijnmond Project carries many characteristics of the gereformeerd-vrijgemaakte missiology. For example, the emphasis on credal and doctrinal issues is related to the definition of missiology, theological anthropology and cultural vision as used by the gereformeerd-vrijgemaakten. The difficulty to process the culture of the Surinamese-Hindustani Hindus in the missionary approach is related to the ‘elenctics’ of the gereformeerd-vrijgemaakte missiology. The asymmetry between the Christians and the Hindus traces back to differences in the worldview of both groups.

The missiological evaluation also reveals that the interaction issues between both groups do not necessarily come from the missiological framework. The possibilities to deal with culture in the missionary approach are not fully used in the Rijnmond Project. The interaction problems are not solved or prevented by choosing another strategy while maintaining the existing missiological framework. The evaluation shows that rethinking the current framework, particularly concerning the role of ‘elenctics’ and the interreligious dialogue, is needed.

In deze dissertatie vindt u het resultaat van het onderzoek naar de ontmoeting tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006. De onderzoeksvragen zijn: 1) Hoe is de ontmoeting ontstaan en hoe hebben die contacten zich ontwikkeld? 2) Hoe kan de ontmoeting vanuit de verhouding tussen religie en cultuur worden geïnterpreteerd en geanalyseerd? 3) Hoe kan de ontmoeting vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie worden geëvalueerd en wat betekent dat voor die missiologie? De eerste vraag wordt beantwoord door een godsdienstwetenschappelijke beschrijving van de ontmoeting. Daarin komen de sociale kaders, de interacties, de posities, rollen en status, de sociale ongelijkheid en de sociale verandering aan bod. Om de tweede vraag te beantwoorden wordt met behulp van het model Cultureel-Religieus Waarden-Systeem een viertal casussen geanalyseerd. Op basis daarvan wordt het waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten geconstrueerd en vergeleken met de waardesystemen van de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Nederlandse samenleving. De resultaten van die analyse worden meegenomen bij de evaluatie van het Rijnmondproject. De beschrijving van het missiologisch kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de jaren 1973–2006 vormt het criterium voor de evaluatie van de praktijk van het Rijnmondproject. De conclusie is dat het missionaire project veel kenmerken draagt van de missiologie die in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt functioneerde. De nadruk op de geloofsvoorstellingen in de dialoog heeft verband met de definitie van missiologie, de theologische antropologie en de cultuurvisie. De moeite om de cultuur van de Surinaams-Hindostaanse hindoes te verwerken heeft verband met de elenctische visie op de niet-christelijke religies en de visie op cultuur en contextualisatie. De asymmetrie in de verhoudingen gaat terug op verschillen in het wereldbeeld van beide groeperingen.

De evaluatie maakt duidelijk dat de interactieproblemen niet noodzakelijk uit het missiologisch kader voortkomen. De ruimte die er in het kader is om cultuur te verwerken in de missionaire benadering, is in de praktijk van het Rijnmondgebied niet volop gebruikt. De interactieproblemen worden niet opgelost of voorkomen door alleen een andere strategie bij een gehandhaafd kader. De evaluatie wijst in de richting van het heroverwegen van het bestaande kader, met name op de plaats van de elenctiek en op de functie van de interreligieuze dialoog.



# Inhoudsopgave

Woordenlijst.....	x
1 Inleiding.....	1
1.1    Situatieschets.....	1
1.2    Eerste oriëntatie.....	3
1.3    Eerste observaties.....	5
1.4    Tweede oriëntatie.....	10
1.5    Onderzoeksvragen.....	16
1.6    Methode.....	18
1.7    Bronnen en gegevens.....	30
1.8    Stand van zaken.....	34
1.9    Onderzoeker als participant.....	35
1.10   Opzet van de overige hoofdstukken.....	36
2 Godsdienstwetenschappelijke beschrijving van het Rijnmondproject.....	37
2.1    Godsdienstwetenschappelijke definiëring.....	37
2.2    Beschrijving van de ontmoeting.....	42
2.2.1 Sociale kaders.....	42
2.2.1.1 <i>Gereformeerde Kerken vrijgemaakt – de landelijke situatie.....</i>	43
2.2.1.2 <i>Gereformeerde Kerken vrijgemaakt – in het Rijnmondgebied.....</i>	45
2.2.1.3 <i>Surinaams-Hindostaanse hindoes – de kwantitatieve beschrijving.....</i>	51
2.2.1.4 <i>Surinaams-Hindostaanse hindoes – de religieuze organisatie.....</i>	53
2.2.2 Sociale interactie.....	60
2.2.2.1 <i>Chronologische beschrijving van de interactie.....</i>	61
2.2.2.2 <i>Systematische beschrijving van de interacties.....</i>	69
2.2.2.3 <i>Sociale relatie, sociale integratie?.....</i>	71
2.2.3 Sociale positie, status en rollen.....	73
2.2.3.1 <i>Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.....</i>	73
2.2.3.2 <i>Surinaams-Hindostaanse hindoes.....</i>	79
2.2.4 Sociale ongelijkheid.....	82

2.2.4.1	<i>Onderwijspositie</i> .....	83
2.2.4.2	<i>Arbeidspositie</i> .....	87
2.2.4.3	<i>Sociale mobiliteit en bekering in het Rijnmondgebied</i> .....	89
2.2.5	Sociale verandering: periodisering en markering .....	89
2.2.5.1	<i>De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt</i> .....	90
2.2.5.2	<i>Surinaams-Hindostaanse hindoes</i> .....	91
2.2.5.3	<i>Nederlandse samenleving</i> .....	92
2.2.5.4	<i>Verband</i> .....	94
2.3	Samenvattende vooruitblik .....	95
3	Culturele interpretatie en analyse: Casussen en Waardesystemen .....	99
3.1	Inleiding.....	99
3.2	Analyse van gedragssituaties.....	100
3.2.1	Casus 1: het brengen van een vuuroffer.....	100
3.2.1.1	<i>Geobserveerd gedrag en culturele normen</i> .....	101
3.2.1.2	<i>Algemene waarde-evaluatie</i> .....	103
3.2.1.3	<i>Specifieke waarde-evaluatie</i> .....	106
3.2.1.4	<i>Analyse vanuit de religie</i> .....	111
3.2.2	Casus 2: het ideaal van huwelijk en gezin .....	113
3.2.2.1	<i>Geobserveerd gedrag en culturele normen</i> .....	113
3.2.2.2	<i>Algemene waarde-evaluatie</i> .....	118
3.2.2.3	<i>Specifieke waarde-evaluatie</i> .....	121
3.2.2.4	<i>Analyse vanuit de religie</i> .....	124
3.2.3	Casus 3: het uitdelen van prasad.....	128
3.2.3.1	<i>Geobserveerd gedrag en culturele normen</i> .....	128
3.2.3.2	<i>Algemene waarde-evaluatie</i> .....	129
3.2.3.3	<i>Specifieke waarde-evaluatie</i> .....	131
3.2.3.4	<i>Analyse vanuit religie</i> .....	134
3.2.4	Casus 4: de organisatie van pandit en clientèle .....	136
3.2.4.1	<i>Geobserveerd gedrag en culturele normen</i> .....	136
3.2.4.2	<i>Algemene waarde-evaluatie</i> .....	138
3.2.4.3	<i>Specifieke waarde-evaluatie</i> .....	142



3.2.4.4	<i>Analyse vanuit religie</i> .....	144
3.2.5	Samenvattende conclusies.....	145
3.3	Cultureel-religieuze waardesystemen .....	146
3.3.1	Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.....	147
3.3.2	Vergelijking met de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Nederlandse context.....	152
3.4	Interpretatie van de ontmoeting 1973–2006 .....	158
3.5	Samenvattende vooruitblik .....	164
4	Missiologisch kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt .....	167
4.1	Inleiding.....	167
4.2	Definitie.....	171
4.3	Systematisch-missiologische thema's .....	176
4.3.1	Openbaringsleer: wat is de rol en het gezag van de Bijbel? .....	178
4.3.2	Christologie: wie is Jezus Christus en wat is zijn betekenis?.....	180
4.3.3	Ecclesiologie: wat is de aard van de christelijke kerk? .....	182
4.3.4	Eschatologie: hoe bekijkt de kerk de toekomst? .....	187
4.3.5	Soteriologie: wat is de aard van het heil dat de kerk verkondigt? .....	188
4.3.6	Antropologie (theologisch): hoe waardeert de kerk het menselijke? .	193
4.4	Cultuur en contextualisatie .....	199
4.5	Samenvattende vooruitblik .....	206
5	Missiologische evaluatie van het Rijnmondproject.....	209
5.1	Inleiding.....	209
5.2	Definitie.....	210
5.2.1	Aard en invloed van de definitie.....	210
5.2.2	Kenmerken.....	212
5.2.2.1	<i>De opdracht aan de kerk</i> .....	212
5.2.2.2	<i>De verbale verkondiging</i> .....	215
5.2.2.3	<i>Antithese en elenctiek</i> .....	217
5.2.2.4	<i>De kerk als ontvangende gemeenschap</i> .....	221
5.2.2.5	Conclusies .....	222
5.3	Geloofsvoorstellingen .....	222

5.3.1 Openbaringsleer.....	222
5.3.2 Christologie.....	224
5.3.3 Ecclesiologie.....	225
5.3.4 Eschatologie.....	226
5.3.5 Soteriologie.....	227
5.3.6 Theologische antropologie.....	230
5.3.7 Conclusies.....	232
5.4 Cultuur en contextualisatie.....	233
5.4.1 Cultuur.....	233
5.4.1.1 Culturele kenmerken.....	234
5.4.2 Contextualisatie.....	238
6 Resultaten: Conclusies en Meerwaarde.....	241
Bibliografie.....	249
Samenvatting.....	267
Summary.....	273
Dankwoord.....	279
Curriculum vitae.....	281
Inleiding op de bijlagen.....	283
1 Documentatie Contacten.....	285
2 Documentatie Interacties.....	293
3 Documentatie Organisatiestructuur.....	307
4 Documentatie Interactieproblemen.....	333
5 Hindoetempels in het Rijnmondgebied.....	349
6 Inhoud Evangelisatieblad Tjhota Agbaar.....	353
7 Medewerkers Hindostanenwerkgroep.....	393
8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep.....	395
9 Toetreding van Surinaamse Hindostanen in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied.....	409
10 Cultuur in bezinning gemeenschapsvorming.....	411
11 Mensvisie, cultuur en psycho-sociale hulpverlening.....	417

## Woordenlijst

**Advaita:** de leer van het non-dualisme of monisme; hij wordt vaak gecombineerd met de vedanta-school, zie: vedanta.

**Arth:** handelen om materiële welvaart te verkrijgen.

**Arya Samaj:** 'vereniging van de edelen'; stroming in het Surinaams hindoeïsme; reformatiebeweging binnen het hindoeïsme, geïnitieerd in 1873 in India door leerlingen van Svami Dayananda Sarasvati.

**Atman:** het individueel levensbeginsel, de ziel in de mens.

**AUM,** zie: Om.

**Bhagavad Gita:** 'lied van de Heer'; onderdeel van het epos Mahabharata; bevat de dialoog tussen Krishna en Arjuna over de wegen tot bevrijding.

**Bhakti:** toewijding, devotie, een van de wegen om bevrijding te bereiken.

**Bonoeman:** ziener, medicijnman.

**Brahman:** God, het onpersoonlijk absolute.

**Brahmaan:** lid van de hoogste stand in het kastestelsel; priester.

**Brug, De:** naam van het pand aan de Mathenesserweg 24 in Rotterdam-West, inloophuis van de Nederlands Hervormde Kerk in Rotterdam-Delfshaven; van 1999 tot 2009 locatie voor maandelijkse kerkdiensten voor Surinaamse Hindostanen, georganiseerd door de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Rotterdam-Delfshaven.

**Cauk:** 'vierkant'; vuuraltaar.

**Chanten:** devotieel zingend reciteren (o.a. van de naam van God).

**Classis** (meervoud: classes): samenwerkingsverband tussen een aantal kerken binnen een presbyteriaal kerkverband; in de kerkorde van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt de classis getypeerd als 'meerdere vergadering', waarbij 'meerder' verwijst naar het aantal kerken dat bij de vergadering betrokken is, in vergelijking met de lokale kerkenraad.

**Creool, Creolen:** Surinaamse bevolkingsgroep, van Afrikaanse afkomst.

**Darshan:** aanschouwen (van een godheid); visie, theorie of school.

**Dharma:** levenstaak, plicht of wet, religie in ruimste zin, kosmische orde.

**Deputaatschap:** classis, particuliere en generale synoden kunnen commissies instellen om bepaalde taken uit te voeren. Deze commissies worden deputaatschappen genoemd, de leden ervan deputaten. Het is niet vereist om lid geweest te zijn van de vergadering of ambtsdrager in de kerk om als deputaat te worden benoemd. Deputaten brengen rapport uit aan de volgende vergadering.

**Devotee:** toegewijde, volgeling.

**Dholak, dhul:** tweevellige trommel, Zuid-Aziatisch muziekinstrument.

**Divali:** jaarlijks lichtfeest, ter ere van Lakshmi (oktober-november).

**Diya:** aarden schaalje, dat met lont en olie als lamp gebruikt wordt.  
**Doenya ka Nur:** ‘licht van de wereld’ (Urdu); naam van de radio-uitzendingen van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt met als doelgroep de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Pakistaanse moslims. Deze radio-uitzendingen gingen in 1991 van start en werden voortgezet tot 2006. Er zijn perioden van onderbreking geweest door problemen bij de lokale Surinaamse radiozenders.

**Evangelist:** medewerker van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, speciaal aangesteld voor missionaire taken.

**Gayatri-mantra:** een mantra is een formule die geciteerd wordt met het oogmerk om moeilijkheden en zorgen weg te nemen of om verlangens te vervullen. De tekst van de Gayatri mantra luidt: “Om bhur bhuvah svah, tat savitur varenyam bhargo devasya dhimahi, dhiyo yo nah pracodayat.” De betekenis: “Om, Aarde, lucht, hemel. Mogen wij het voortreffelijk licht verkrijgen van de god Savitr, die onze gedachten moge inspireren!” (vertaling C.J.M. de Klerk, *Cultus en ritueel van het Orthodoxe hindoeïsme in Suriname* [Amsterdam: Urbi et Orbi, 1951], 110).

**Ghi:** geklaarde boter; wordt gebruikt als brandvet bij het vuuroffer.

**Hare Krishna,** zie: ISKCON.

**Havan:** vuuroffer.

**Hindi:** een van de talen van India, naast het Engels de officiële taal van de regering.

**Holi Phagua:** jaarlijks lentefeest, nieuwjaarsfeest (maart-april).

**Ishvar:** persoonlijke manifestatie van God.

**Jiewan Jyoti:** ‘licht van het leven’, christelijke stichting met het doel om het evangelie te verspreiden, opgericht op 31 mei 1998 door de Surinaamse Hindostaan Paulus Mohan Paltoe.

**Jiva:** ziel.

**Karma:** daad, handeling; resultaat van het handelen.

**Katha:** religieuze vertelling tijdens een bijeenkomst.

**Kshatriya:** lid van de tweede stand in het kastestelsel; bewaker van de orde, regeerder.

**Kompas, Het:** naam van het pand aan de Linkerrottekade 295 in Rotterdam-Crooswijk (vanaf 1996).

**Krishna:** incarnatie van Vishnu; in de Mahabharata de wagenman van Arjuna.

**Kumbh Mela:** groot religieus hindoe-festival bij een rivier op vier plaatsen in India. Het belangrijkste is die bij Allahabad, waar de Ganges en de Yamuna samenkomen, en zo zegt de Indiase traditie de onderaardse rivier Sarasvati. Elk twaalfde jaar wordt het op een bepaalde plaats gevierd, maar er is elke drie jaar een Kumbh Mela afwisselend bij een van de vier

plaatsen.

**Kund:** offerbak.

**Maro:** gewijde plaats voor de huwelijksrituelen.

**Mandir:** hindoetempel.

**Milan:** Surinaams-Indiaas openluchtfestival in Nederland.

**Muran:** ritueel van het kaalscheren van het hoofd van een baby.

**Murti:** godenbeeld.

**Nederlands Dagblad:** landelijk verschijnend christelijk dagblad, ontstaan binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.

**Ojha:** genezer.

**Om,** ook wel Aum of AUM: oerklank, schepping, aanduiding voor het transcendente.

**Opdracht:** Informatieblad van de Vereniging Landelijk Verband voor Evangelisatie-arbeid van de Gereformeerde Kerken in Nederland (1970-1988).

**Pandit** (vrouwelijk: pandita) geleerde; degene die het offerritueel uitvoert op basis van afkomst (brahmaan) bij de Sanatan Dharm of op basis van verworven deskundigheid bij de Arya Samaj en bij de karmavadische stroming binnen de Sanatan Dharm.

**Prakriti:** stoffelijke materie.

**Prasad:** (ook persa(a)d, prasadam): offerspijs, fruit en zoetigheden opgedragen aan God.

**Pruttelshop, De:** naam van het pand aan de Frederikstraat 165; vanaf 1979 de naam van het gebouw aan de Crooswijksestraat 18d, Rotterdam-Crooswijk.

**Puja:** eredienst, aanbidding voor godenbeelden.

**Punjabi:** taal van de Punjab, gebied deels in India en in Pakistan.

**Rama:** incarnatie van Vishnu; hoofdpersoon van de Ramayana.

**Sadhu:** rondtrekkende bedelmonnik.

**Samagri:** offeringrediënten.

**Samskar:** sacrament in het hindoeïsme; 'rite de passage'.

**Sanatan Dharm:** 'eeuwige religie'; stroming binnen het Surinaams hindoeïsme.

**Sanskriet:** taal van de klassieke hindoeïstische teksten, zoals de Veda's.

**Sarnami:** spreektaal van Hindostanen in Suriname.

**Sathya Sai Baba:** Indiase guru (1926-2011).

**Shanti:** vrede, kalmte; de mantra luidt: "Om, Shanti, Shanti, Shanti."

**Sranantongo:** een van de talen die in Suriname gesproken wordt; ook wel 'negerengels' genoemd.

**Surinaamse Hindostanen:** afstammelingen van de Brits-Indiërs, die tussen 1873 en 1916 naar Suriname migreerden.

**Surinaams-Hindostaanse hindoes:** aanhangers van het hindoeïsme met een Surinaams-Hindostaanse etnische achtergrond.

**Stree Sangeet Samaaj:** ‘muziekvereniging voor vrouwen’; naam van het organiserend comité voor taal- en muzieklessen in de koffiefabar in Crooswijk (eerst onder de naam Nari Sangeet Samaaj, vanaf 2001).

**Shudra:** lid van de vierde stand in het kastestelsel; dienaar.

**Susmacaar:** ‘goed nieuws’; naam van de aparte wijk die in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de Rotterdamse regio gecreëerd werd als pastorale en gemeenschapsvormende eenheid voor leden met een Surinaams-Hindostaanse of Pakistaanse afkomst.

**Svami:** heer.

**Tabla:** Aziatisch muziekinstrument: dubbele trommel, wordt met beide handen bespeeld.

**Tamboer, De:** wijkgebouw in Rotterdam-Crooswijk.

**Tjhota Agbaar:** ‘kleine krant’; evangelisatiekrant, uitgegeven door de Hindostanenwerkgroep van de Vereniging Evangelisatieprojecten (1983 – 1999) en later door de missionaire medewerkers van de MAR (2000 – 2006).

**Upanishad:** filosofische tekst in de vedische traditie.

**Urdu:** officiële taal van Pakistan.

**Vaishya:** lid van de derde stand van het kastestelsel; boeren en handelaars.

**Vartman:** Hindoe-krant; verscheen in 1999 en 2000.

**Veda:** ‘kennis’; bron van de vedische leer; aanduiding van de vier hoofdboeken van de vedische religie: Rig-veda, Sama-veda, Yajur-veda, Atharva-veda.

**Vedanta:** ‘einde van de Veda’s’; één van de filosofische scholen binnen in het hindoeïsme.

**Vishnu:** kan een algemene aanduiding zijn voor God, verwijst naar het onderhoudend, zorgend aspect.

**Yajman:** degene die een ritueel laat uitvoeren.

**Yajmani:** erfelijke relatie van wederzijdse dienstverlening tussen pandit en lekenfamilies; deel ervan is dat de pandit tegen betaling rituelen uitvoert.

**Youth for Christ:** internationale christelijke organisatie om jongeren in aanraking te brengen met het evangelie van Jezus Christus (vanaf 1944).

## Afkortingen

**ASAN:** Arya Samaj Nederland; samenwerkingsverband van verschillende Arya Samaj-organisaties in Nederland, sinds 1968.

**BVEP:** Begeleidingscommissie Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam; de BVEP was een commissie van een aantal Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Rotterdam als uitvoerend orgaan om toezicht te houden op de activiteiten van de Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam (1988 – 2000).

**CEP:** Commissie Evangelisatie Predikant; commissie van de samenwerkende Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied, die ten doel had het werk van de evangelisatiepredikant te begeleiden (1982-1990).

**DEP:** Deputaatschap Evangelisatie Predikant; gecombineerd deputaatschap van de classes Rotterdam en Hoogvliet, met het doel om het werk van de evangelisatiepredikant te begeleiden (1990-2000).

**DL:** Dordtse Leerregels (1618-1619); belijdenisgeschrift van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.

**EBG:** Evangelische Broedergemeente; Surinaams kerkgenootschap dat zich ook organiseerde in Nederland, met onderscheiden werkgemeenschappen van Creolen en Hindostanen.

**GMO:** Gereformeerde Missiologische Opleiding; gereformeerd-vrijgemaakt instituut voor theoretische en praktische vorming van zendelingen (vanaf 1981). In 1996 veranderde de naam in Institute of Reformed Theological Training (IRTT), later gewijzigd in Intercultural Reformed Theological Training. In 2001 samengevoegd met hulpverleningsorganisatie De Verre Naasten tot ZHT: Zending, Hulpverlening en Training.

**HC:** Heidelbergse Catechismus (1563); belijdenisgeschrift van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.

**HCC:** Hindostaans Cultureel Centrum; Van Helmontstraat, Rotterdam-West ('Het Kraakpand'), later aan de Galvanistraat.

**HWG:** Hindostanenwerkgroep; werkgroep van de Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam, met als doel het organiseren van evangelisatieactiviteiten voor Surinaams-Hindostaanse hindoes. De werkgroep bezon zich ook op vragen van religie en cultuur.

**ICTGAR:** Interkerkelijk Comité Toerusting Gesprekken Andere Religies; werkcomité van de evangelisatiepredikanten A.S. van der Lugt en M. de Vries om cursussen te verzorgen voor leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en andere belangstellenden (vanaf 2001).

**Info/Contact:** organisatie voor verspreiding van bijbels en bijbelcursussen in vele talen.

**IRTT:** Intercultural Reformed Theological Training, zie: GMO.

**ISKCON,** Hare Krishna: in juli 1966 stichtte A.C. Bhaktivedanta Svami Prabhupada een geestelijke gemeenschap, bedoeld om de hele wereld in te betrekken. Hij noemde haar de International Society for Krishna Consciousness.

**MAR:** Missionaire Arbeid Rijnmond; naam van de kerkelijke stichting die namens achttien Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied de missionaire activiteiten begeleidt en bestuurt (2000 – heden).

**NGB:** Nederlands Geloofsbelijdenis (1561); belijdenisgeschrift van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.

**OHM:** Organisatie Hindoe Media (vanaf 1994).

**PCDA:** Pakistan Dutch Christian Association, organisatie van christen-Pakistaniërs in Nederland om de belangen van Pakistaanse christenen te behartigen in Nederland en Pakistan.

**VEP:** Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam; opgericht juni 1983, opgegaan in de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond (MAR) in het jaar 2000.

## Geraadpleegde Archieven

- Archief Classis Rotterdam
- Archief Missionaire Arbeid Rijnmond
- Persoonlijk Archief Ruud van Duinen
- Persoonlijk Archief Simon van der Lugt
- Persoonlijk Archief Jolanda Souman – Ruissen



# 1 Inleiding

## 1.1 Situatieschets

Dit proefschrift behandelt de missionaire contacten tussen gereformeerd-vrijgemaakte christenen en Surinaams-Hindostaanse hindoes. Die contacten ontstonden niet in Suriname, ver van de situatie waarin de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt zich bevinden, maar in Nederland, in Rotterdam-Crooswijk. Anders dan bij de traditionele zending ontstond er contact in de eigen omgeving van de christenen. Jonge leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt uit het hele land deden begin jaren zeventig van de vorige eeuw ervaring op met evangelisatiewerk door middel van de campingprojecten van de vereniging Evangelisatie & Rekreatie. Rotterdamse gereformeerd-vrijgemaakte jongeren kwamen gemotiveerd terug van deze zomerprojecten. Het was hun wens om in Rotterdam, hun eigen leefomgeving, hetzelfde te doen: mensen aanspreken met het evangelie van Jezus Christus. De jongeren hadden het plan een koffiebar te openen in de stad. Het concept 'koffiebar' was al in de jaren zestig bekend geraakt door de activiteiten van andere christelijke organisaties, zoals Youth for Christ. Het idee was om een vaste locatie te creëren, die kon dienen als inloopgelegenheid (vandaar *koffiebar*), maar dan zonder alcohol (vandaar *koffiebar*) en gestempeld door een christelijke sfeer. Zowel voor kinderen, als voor jongeren en volwassenen zouden daar activiteiten kunnen worden georganiseerd met een christelijk karakter. In het voorjaar van 1973 vond de werkgroep een geschikt pand aan de Frederikstraat 165 in Crooswijk. De initiatiefnemers richtten een vereniging op: Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam en de koffiebar ging van start in september van dat jaar.

### *Doelgroepen*

Het was bij aanvang niet het vooropgezette plan om juist de 'culturele minderheden' in de stad te bereiken. Doelgroepen werden niet onderscheiden, zeker niet etnisch of cultureel. De verenigingsleden wilden alle inwoners van Rotterdam bereiken. Toch bleek al kort na de start dat de kinderclub kinderen van Turkse, Marokkaanse en Surinaams-Hindostaanse afkomst uit de wijk aantrok. De leiding van de wekelijkse kinderclub kreeg gemakkelijk contact met de ouders van de kinderen en zo bleken er veel mogelijkheden voor ontmoeting te ontstaan - niet alleen in het pand van de koffiebar, maar ook bij de ouders van de kinderen thuis. De vrijwilligers kwamen op deze wijze met de leefwereld van Rotterdamse moslims en hindoes in aanraking.

De onbekendheid met beide religies en hun aanhangers in Nederland riep veel vragen op bij de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers. Daarom vormden de leden van de koffiebarvereniging interne werkgroepen om te studeren op de achtergronden van de moslims en de hindoes in hun omgeving. Het uitgangspunt was het evangelie van Jezus Christus, die voor de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als de basis en kern van hun geloof werd aanvaard. Nu was de vraag hoe de boodschap van het evangelie kon worden vertaald voor moslims en hindoes. Dat ‘vertalen’ bleek niet alleen figuurlijk, maar soms ook letterlijk nodig, want niet ieder van de mensen met wie contact werd gelegd, beheerste de Nederlandse taal goed.

### *Hindostanenwerkgroep*

De werkgroep die zich verdiepte in het hindoeïsme hield een eerste bijeenkomst in september 1977. Sookram Heera (1909–1991), een Surinaams-Hindostaanse christen, verbonden aan de Evangelische Broedergemeente, kwam voorlichting en adviezen geven. In 1983 voegde de evangelisatiepredikant Jan-Willem Roosenbrand zich bij de werkgroep. In dat jaar waren er nog geen Surinaamse Hindostanen, Pakistanen of Indiërs lid van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en werden er geen aparte kerkdiensten voor deze doelgroepen gehouden. De kerkelijke zorg voor leden van allochtone afkomst was een taak die in de toekomst werd verwacht. In 1983 was de eerste taak van Roosenbrand missionair: het brengen van de boodschap van Jezus Christus aan de “culturele minderheden in het Rijnmondgebied”.<sup>1</sup>

Ik ben bij dit missionaire project persoonlijk betrokken geraakt. Nadat Roosenbrand in 1992 een beroep naar de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Putten had aangenomen, ontving ik in januari 1993 van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Centrum het verzoek om daar te komen werken als missionair predikant. Het beroep dat de kerk van Rotterdam-Centrum op mij en mijn gezin uitbracht, kwam namens een groep van achttien Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de Rotterdamse regio. Sinds het begin van de jaren tachtig van de vorige eeuw werkten zij samen in het evangelisatiewerk.<sup>2</sup> Mijn taak zou zijn – volgens de beroepsbrief – om in het Rijnmondgebied het evangelie van Jezus Christus te verkondigen onder hindoes van Surinaams-Hindostaanse en Indiase afkomst en onder moslims

---

<sup>1</sup> Deze aanduiding uit 1983 kwam ook terug in de beroepsbrief van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt van Rotterdam-Centrum aan A.S. van der Lugt, 6 januari 1993. De aanduiding verwees in eerste instantie naar mensen van diverse origine. Het betrof onder andere Surinaamse Hindostanen, Turken, Marokkanen, Indonesiërs en Portugezen.

<sup>2</sup> Zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

van Pakistaanse afkomst. Die boodschap bestond in het vertellen van het verhaal van Jezus Christus, met de oproep het leven op hem te richten en zich te voegen bij de gereformeerd-vrijgemaakte geloofsgemeenschap. Een tweede aspect van mijn taak zou zijn om als predikant leiding te geven aan een kleine groep van christenen uit genoemde landen, die lid waren geworden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Een aantal van hen was al christen voor aankomst in Nederland, de overigen waren in Nederland christen geworden. Elke zondagmiddag werden intussen door de gereformeerd-vrijgemaakten in Rotterdam-Crooswijk kerkdiensten georganiseerd gericht op Surinaamse-Hindostanen, Pakistanen en Indiërs. Ik nam het beroep aan en in de zomer van 1993 werd ik officieel bevestigd in het ambt van missionair predikant. In 2006 beëindigde ik mijn werkzaamheden in het Rijnmondgebied en werd ik gemeentepredikant in de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Delft.

## **1.2 Eerste oriëntatie**

In Delft liet het werk uit de jaren 1993–2006 mij niet los. Ik stelde mijzelf vragen over de benadering van de Surinaams-Hindostaanse hindoes in Nederland. Tussen 1987 en 2006 zijn in totaal twaalf Surinaamse Hindostanen lid geworden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.<sup>3</sup> Een drietal was al christen toen zij lid werden, negen mannen en vrouwen werden christen en ontvingen de christelijke doop. De vraag is niet of dit aantal groot of klein is. Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is het aantal bekeringen vanuit de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap niet of nauwelijks een punt van discussie geweest. Wat de vrijwilligers en ook ons als missionaire predikanten wel bezig hield was de vraag hoe wij het evangelie zo konden overbrengen dat het door de hindoes begrepen werd zoals wij het bedoelden. Bovendien was de vraag hoe je in de ontmoetingen Jezus Christus tot onderwerp van het gesprek kon maken op een manier waaruit zou blijken dat het ook voor hindoes betekenisvol en relevant kon zijn. Het doel was immers hun bekering. Door middel van een veelheid aan methoden en activiteiten lukte het gemakkelijk om met Surinaams-Hindostaanse hindoes in contact te komen. In de loop van de jaren discussieerden de leden van de Hindostanenwerkgroep geregeld over de vraag hoe je je doel in het gesprek met hindoes kon bereiken. Wij concentreerden ons als medewerkers van het missionaire team steeds meer op gesprekken over de verschillen tussen de geloofsvoorstellingen over God, Jezus, verlossing en dergelijke, en de religieuze rituelen van de gereformeerd-vrijgemaakte christenen en de Surinaams-Hindostaanse

---

<sup>3</sup> Zie bijlage 9 Toetreding Surinaamse Hindostanen.

hindoes.

Dat bleek veelal éénrichtingsverkeer te zijn. Waar de contacten met de gereformeerd-vrijgemaakten vanuit de Surinaamse Hindostanen werden geïnitieerd, bleken hun motieven en doelen met name van sociaal-culturele en maatschappelijke aard, bijvoorbeeld het oplossen van gezins- en huwelijksproblemen of het tonen van eenheid tussen verschillende religies, bijvoorbeeld door het samen vieren van het Kerstfeest. In de jaren dat ik in het Rijnmondgebied werkte, realiseerden wij ons dat wij als missionaire vrijwilligers te maken hadden met een migrantengroep en dat ook de Surinaamse Hindostanen onderdeel waren van het maatschappelijk discours over de multiculturele samenleving. Dat leidde bijvoorbeeld binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied tot bezinning en discussie over de manier waarop Surinaamse Hindostanen (en later ook Pakistanen en Indiërs) moesten worden opgenomen in de kerkelijke gemeenschap. Naast de Nederlandstalige, autochtone kerkvorm werd een aparte gemeenschapsvorm voor Surinaamse Hindostanen, Pakistanen en Indiërs gecreëerd, met als centraal element de kerkdiensten waarin hun culturele achtergrond zichtbaar werd. Zowel de ontmoeting met de hindoes die geen christen werden, als de integratie van de christenen van allochtone achtergrond dwongen ons tot bezinning op de maatschappelijke en culturele aspecten van hun leven. Tegelijk was onze overtuiging dat de boodschap van het evangelie aan deze sociaal-culturele bepaaldheid onttrokken was. Dat evangelie was de universele bron voor de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Vanwege die universaliteit kon het dat ook worden voor Surinaams-Hindostaanse hindoes, door middel van het evangelisatiewerk. Het ontdekken van de sociaal-culturele eigenheid van de hindoes had als gevolg dat ik mij gaandeweg realiseerde hoe Nederlands de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt waren. Per saldo, was mijn conclusie, verwacht je van de hindoes die christen willen worden, dat zij een Nederlandse, gereformeerde christen worden.

Is dat de bedoeling? In een proces van jaren zijn er momenten geweest dat ik deze vraag met 'ja' beantwoordde. Als het evangelie zich vormt naar de context waarin het terechtkomt, en de Nederlandse samenleving is die context voor gereformeerd-vrijgemaakten en hindoes, dan is het gevolg dat die hindoes Nederlandse, gereformeerd-vrijgemaakte christenen worden bij toetreding tot dit kerkgenootschap, ook al hebben zij een Surinaams-Hindostaanse achtergrond. Aan de andere kant betekent dit dat de dominante cultuur die van de minderheid gaat beïnvloeden en op termijn overnemen. Is dat missiologisch verantwoord? Volgt uit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie deze conclusie? Of is er missiologisch gezien ruimte voor verschillende culturele expressies van een gereformeerde

identiteit in een gezamenlijke Nederlandse context? Welke gevolgen heeft dat voor de ontmoeting met hindoes en wat betekent dat voor je zelfbesef als kerkgenootschap in Nederland?

### *Onderzoek*

Deze vragen vormden de aanleiding om het onderzoek van deze dissertatie aan te vatten. Het is mijn hoop een bijdrage te leveren aan de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie op het punt van de contextualisatie van het evangelie in de Nederlandse situatie, speciaal in relatie tot de aanhangers van het hindoeïsme. Toen ik in 2008 de gelegenheid kreeg om het promotieonderzoek aan de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven te beginnen, was de periode van mijn werkzaamheden in het Rijnmondgebied nog maar recent afgesloten. De herinnering was nog vers. Mijn praktische ervaring, mijn aantekeningen van destijds en persoonlijk archief van de jaren 1993–2006 vormden een bron van gegevens om te onderzoeken wat wij gedaan hadden en waarom. Een evaluatie van de missionaire casus was het algemene doel van het wetenschappelijk onderzoek.

De onderzoeksvraag was bij de start niet scherp afgebakend. Wel was duidelijk dat het sociaal-culturele aspect een belangrijk aspect van het onderzoek moest worden. De praktijk had ons daarmee geconfronteerd en de verbinding van dat aspect met het missionaire doel was vaak als problematisch ervaren. Maar op welk punt dan precies en hoe? Het complete archief van de Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam en van de kerkelijke bestuursorganen van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt was beschikbaar voor onderzoek. Ik besepte dat er geen vergelijkbare data aan de kant van de Surinaams-Hindostaanse hindoes bestonden. Voor een deel was de reactie van de hindoes in de ontmoeting wel te traceren via de verslagen van gesprekken en activiteiten aan de kant van de gereformeerd-vrijgemaakten. Voor een ander deel zouden via vragenlijsten en interviews de reacties van de hindoes kunnen worden verzameld. Maar mijn eerste aandachtspunt was de vraag welke problemen door de missionaire werkers van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt werden genoemd. Vanuit het perspectief van de gereformeerd-vrijgemaakten en hun missiologie werd het onderzoek opgezet.

### **1.3 Eerste observaties**

Om een eerste indruk te krijgen, onderzocht ik de genoemde archieven en mijn persoonlijke aantekeningen. De vraag waarmee ik het materiaal doornam was deze: welke moeilijkheden signaleren de gereformeerd-

vrijgemaakte medewerkers in de periode 1973–2006 in de contacten met de Surinaams-Hindostaanse hindoes? Zo ontstond, achteraf, een geordend inzicht. Kort samengevat komt het hier op neer:<sup>4</sup>

### *1 Onbegrip en weerstand*

In de gehele periode 1973–2006 ervoeren de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers dat het gesprek over de geloofsvoorstellingen niet tot begrip of acceptatie bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes leidde. De weinige momenten dat zij verslag deden van een geslaagd gesprek vormen de uitzondering op de regel. Men miste het aanknopingspunt en ondervond in toenemende mate weerspraak of verzet. Naarmate de tijd vorderde, en zeker aan het eind van de jaren negentig en het begin van het nieuwe millennium, beklagden de hindoes zich in de ontmoeting over de claimende, op overtuiging gerichte interactie van de gereformeerd-vrijgemaakten. Zij verweten hun arrogantie en het aanwakkeren van tegenstellingen in de maatschappij, waar – in hun perceptie – in de samenleving juist het benadrukken van gemeenschappelijkheid en harmonie geboden is. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers reflecteerden daarop voortdurend, maar exploreerden geen nieuwe wegen anders dan de reeds gevonden nadruk op het gesprek over de geloofsvoorstellingen.

### *2 Sociaal-culturele problemen*

In de interactie werden de gereformeerd-vrijgemaakten geconfronteerd met sociale problematiek en culturele vragen. Surinaamse Hindostanen vroegen hulp bij het invullen van documenten, het oplossen van huwelijksproblemen, het opvoeden van kinderen, bij financiële moeilijkheden en dergelijke. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers ontdekten de culturele codes van Surinaams-Hindostaanse hindoes rond bijvoorbeeld voedsel, de man-vrouwverhouding en respect voor ouderen. Ook het koloniale verleden van Nederland en Suriname bleek onderdeel van de leefwereld die zij bij de Hindostanen ontmoetten. Door de steeds sterker wordende focus van de gereformeerd-vrijgemaakten op de communicatie over religieuze geloofsvoorstellingen (met name over God en de verlossing van de zonden door Jezus Christus) werden deze sociaal-culturele aspecten als een tweederangs en hinderend aspect ervaren. Men kon en wilde er niet omheen en trachtte het instrumenteel te gebruiken om te komen tot het religieuze aspect. Het sociaal-culturele aspect bleef gedurende de hele periode als thema aanwezig in de interactie en het bleef onderwerp van reflectie. Dit leverde ook observaties en reflecties op over het culturele

---

<sup>4</sup> Een bredere beschrijving is te vinden in bijlage 4 Interactieproblemen.

karakter van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als geloofsgemeenschap. Toch werd dit nauwelijks doorberekend in de reflectie op de boodschap die gebracht werd en over het accent dat de geloofsvoorstellingen in de communicatie ontving.

### *3 Taal en referentiekader*

De derde observatie betreft de taal en de referentiekaders in de communicatie. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers ervoeren de moeite dat hun woorden en uitdrukkingen door de Surinaams-Hindostaanse hindoes anders werden begrepen dan bedoeld. Hindoeïstische concepten leken niet of amper in Nederlands religieus vocabulaire te kunnen worden omgezet. Ook de wijze van beargumenteren van de voorstellingen en concepten verschilde. Dit was des te problematischer voor de gereformeerd-vrijgemaakten omdat zij het gesprek over de geloofsvoorstellingen wilden voeren. Ook als zowel de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers als de Surinaamse-Hindostaanse deelnemers aan het gesprek Nederlands op een goed niveau spraken, bleek er veel onbegrip en misverstand te ontstaan. Mogelijk verschilden de referentiekaders dermate dat onderling begrip uitbleef, laat staan dat de ander overtuigd werd.

### *4 Overtuigen en waarden*

De gereformeerd-vrijgemaakten worstelden met de asymmetrie in de interacties. Aan de ene kant hadden zij religieuze opvattingen die zij met hindoes wilden delen in de hoop hen daarvan te overtuigen en hen op te nemen in de gereformeerd-vrijgemaakte geloofsgemeenschap. Aan de andere kant vroeg de ontmoeting om het waarden van de hindoes als gelijkwaardige gesprekspartner. De aarzeling daaromtrent ging langzaam over in het ontwikkelen van een gespreksvorm waarin gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes op gelijke wijze hun opvattingen konden uiteenzetten en wederzijds laten bevragen. Toch bleef het verschil tussen de wens van de gereformeerd-vrijgemaakten om de hindoes te overtuigen (en daarom de onderlinge verschillen te benadrukken) en de wens van de hindoes om overeenstemming te constateren en de ander niet te overtuigen, zorgen voor een structurele asymmetrie in de onderlinge verhoudingen.

Deze observaties geven aanleiding tot een eerste, voorlopige interpretatie. Tussen deze vier geobserveerde moeilijkheden zijn onderlinge verbanden aan te wijzen. De communicatie van christelijke geloofsvoorstellingen (observatie 2) wordt door taalproblemen, verschil in referentiekaders en argumentatiestijlen (observatie 3) door de hindoes niet begrepen en aanvaard (observatie 1).

Het exclusieve karakter van de geloofsvoorstellingen (zoals o.a. blijkt uit de drang van de gereformeerd-vrijgemaakten om de hindoes te overtuigen) creëert misverstand, tegenspraak, verzet en verwijt (observatie 1) en houdt de asymmetrie in de verhoudingen in stand (observatie 4). Het nauwe verband tussen religieuze, maatschappelijke, sociale en culturele aspecten bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes wordt door de gereformeerd-vrijgemaakten wel gesignaleerd (observatie 2), maar nauwelijks door hen verwerkt in de benadering. Aanvankelijke onkunde en onbegrip worden in de loop van de tijd door studie verminderd, maar de nadruk in de ontmoetingen kwam in de loop van diezelfde tijd steeds meer te liggen op het gesprek over christelijke en hindoeïstische geloofsvoorstellingen en rituelen, geabstraheerd van de concrete maatschappelijke en sociaal-culturele context. Gevolg is dat de asymmetrie niet alleen op religieus vlak wordt opgemerkt, maar wellicht onbewust ook op sociaal-cultureel niveau wordt gecommuniceerd. Is de cultuur van de autochtone Nederlandse kerk superieur aan de cultuur van de migranten uit Suriname?

#### *Vragen over missiologie*

Dit roept verschillende vragen op. Is deze praktijk zo ontstaan onder invloed van de missiologie zoals die in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt gehanteerd? Is de nadruk op en de prioriteit van het gesprek over geloofsvoorstellingen met het oog op bekering gevolg van de missiologische uitgangspunten? Op welke wijze wordt in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie de maatschappelijke, sociale en culturele werkelijkheid verwerkt in de visie op religies, inclusief de christelijke? Wat is de godsdiensttheologie (*theologia religionum*) in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, die op de achtergrond de kaders biedt en de strategie beïnvloedt? Als het onderscheid tussen religie en cultuur inderdaad voortvloeit uit de missiologische en theologische uitgangspunten, wat betekenen dan de gesignaleerde moeilijkheden? Zijn het misverstand, het onbegrip en de weerstand aan de kant van de hindoes binnen het bestaande missiologische kader te duiden, bijvoorbeeld als ongeloof? Of dringt de praktijk, zoals die zich ontwikkelde, de bestaande missiologie tot zelfreflectie en evaluatie: is de huidige visie op het verband tussen religie en cultuur terecht? Missiologisch en theologisch onderzoek is nodig om te verhelderen wat er gebeurde in deze casus.

#### *Vragen over religie en cultuur*

Op welke manier is het gedrag van gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes cultureel bepaald? Wat gebeurde er maatschappelijk in de jaren van ontmoeting en welke invloed hadden de



sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland op beide religieuze groeperingen en hun interactie? Op deze vragen kan van de godsdienstwetenschappen nader inzicht worden verwacht. Op welke wijze is vanuit de antropologie van de religie de cultuur van beide groeperingen in de Nederlandse samenleving te beschrijven en te vergelijken? Hoe kan de godsdienstsociologie helpen de relatie tussen beide religies en de Nederlandse samenleving in kaart te brengen en te interpreteren? De beide disciplines samengenomen: op welke manier kunnen de sociaal-culturele wetenschappen inzicht geven bij de contextualisatie-vragen van deze missionaire casus?

#### *Vragen over communicatie*

De derde observatie gaat over de communicatie, de taal en de referentiekaders. Als missionaire predikanten leerden wij Hindi en Urdu spreken en lezen om in de kerkdiensten deze talen te kunnen gebruiken bij de preken. Voor de conversatie met oudere Surinaams-Hindostanen oefenden wij ons in het Sarnami. Als wij als medewerkers hindoe-rituelen bijwoonden, klonken de *mantra's* in het Sanskriet. Het merendeel van de gesprekken werd evenwel in het Nederlands gevoerd. Zijn het misverstand, de weerstand en de tegenspraak gevolg van onkunde of gebrek aan vaardigheden in de interculturele communicatie over religie? Kan een analyse vanuit de communicatiewetenschappen inzicht bieden in deze casus? Gezien de verwevenheid van taal, referentiekaders en cultuur is ook vanuit dit gezichtspunt het thema 'cultuur' een belangrijk aandachtspunt. Dat sluit aan bij wat ik in de vorige alinea signaleerde.

Samengevat roepen de vragen naar aanleiding van de vier observaties de behoefte op aan onderzoek van de casus vanuit verschillende perspectieven. Vanuit de missiologie komt de vraag naar de verhouding tussen het missiologisch kader en de praxis naar voren. Vanuit de sociaal-culturele wetenschappen staat de vraag naar de relatie tussen religie en cultuur centraal, vanuit de communicatiewetenschap de vraag naar de inhoud van de boodschap en de culturele aspecten van taal en referentiekader. Het leggen van de verbinding tussen deze drie invalshoeken rond eenzelfde casus is de volgende stap in het zoeken van een goede probleemstelling. We zoeken in de richting van een interdisciplinair gesprek van de missiologie en godsdienstwetenschappen en/of communicatiewetenschap. Het doel is dan om de moeilijkheden in de interreligieuze ontmoeting van gereformeerd-vrijgemaakte christenen en Surinaams-Hindostaanse hindoes in Nederland te verhelderen en te duiden en te bezinnen op een verbetering ervan.

## 1.4 Tweede oriëntatie

Er is nog een tweede route te beschrijven om te komen tot de probleemstelling van het onderzoek. Ik moet daarvoor de bredere missiologische context schetsen. De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt waren immers niet de eersten of de enigen die Surinaamse Hindostanen hebben ontmoet en met hen het gesprek over religie en cultuur hebben gevoerd. Wij waren ons dat bewust in de jaren dat het missionaire project zich ontwikkelde. We realiseerden ons dat de Evangelische Broedergemeente de christenen onder de Surinaamse Hindostanen via kerkdiensten en onderlinge ontmoetingen probeerde te verzamelen en duurzame kerkelijke zorg te bieden. Elke maand organiseerden zij een kerkdienst voor de Hindostaanse christenen in Rotterdam-West. Zij sloten evangeliseren niet uit, maar hadden geen plan om daar tijd en menskracht voor vrij te maken. Er waren hindoes die door bekering lid werden van evangelische of charismatische kerken en groepen in Rotterdam. Deze kerken en groepen hadden een sterke missionaire attitude en ontwikkelden daarbij passende activiteiten. Maar speciaal op Surinaams-Hindostaanse hindoes gerichte missionaire medewerkers waren er in die periode niet. Ook de Rooms-Katholieke Kerk had leden van Surinaams-Hindostaanse afkomst. Maar in de Rotterdamse regio was er, in de periode 1973–2006, geen kerk, die net als de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, gestructureerd over een lange periode activiteiten ontplooiden om met hindoes in gesprek te komen met het doel hun bekering en hun integratie in de kerkelijke gemeenschap.

### *Dialogoog*

Wel was ons bekend dat de Raad van Kerken een ‘Werkgroep Hindoes en Christenen’ kende, die ontmoetingen met Surinaams-Hindostaanse hindoes organiseerden. Freek Bakker heeft de start, ontwikkeling en achtergrond van die contacten beschreven.<sup>5</sup> De eerste contacten werden gelegd in Den Haag. Vanuit de Rooms-Katholieke Kerk, de Nederlands Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland werd in eerste instantie praktische hulp geboden, die nodig was in verband met hun positie als nieuwkomer-migrant in de Nederlandse samenleving. In de Nederlandse Raad van Kerken werd in 1978 een sectie Interreligieuze Ontmoeting opgericht, in eerste instantie met het oog op het gesprek met moslims. Daarin participeerden de drie genoemde grootste kerkgenootschappen. In 1985 werd de sectie uitgebreid met twee werkgroepen, een voor de ontmoeting met hindoes en

---

<sup>5</sup> Freek L. Bakker, “The Hindu-Christian Dialogue in Europe: The Case of the Netherlands.” *Dharma Deepika* (January – June 2006): 23-37; Freek L. Bakker, “Inter-Religious Dialogue and Migrants: The Case of the Netherlands.” *Mission Studies* 31 (2014): 227-254.

de andere voor de ontmoeting met boeddhisten.<sup>6</sup> De Werkgroep Hindoes en Christenen ging bijdragen aan een beter begrip van elkaar. Als medewerkers van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied waren wij op de hoogte van deze gespreksgroep in Den Haag en haar publicaties. Wij lieten ons daardoor voorlichten, maar wij zochten geen contact om samen te werken. De achtergrond daarvan was de aanname dat de theologische en missiologische verschillen met de in de Raad van Kerken participerende kerkgenootschappen te groot en te principiële waren. Dat gold met name op twee punten, de relatie tussen dialoog en zending, en de opvattingen over de kerk.

Wat betreft het eerste punt was voor ons als gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers het uitgangspunt dat wij wilden evangeliseren. Daaronder verstonden wij het verspreiden van de boodschap van Jezus Christus aan hen die met deze boodschap onbekend zijn of die boodschap niet aanvaard hadden als hun persoonlijke overtuiging en levenswijze. Daarin inbegrepen was het leggen van contacten om, door middel van gesprekken, de ander op te roepen zich aan deze boodschap over te geven en zo van levensoriëntatie te veranderen. Waar die doelstelling ontbrak, was in de perceptie van de gereformeerd-vrijgemaakten de essentie van het evangeliseren verdwenen. Het concept van de interreligieuze dialoog werd ontwikkeld in de bezinning op zending in de Wereldraad van Kerken.<sup>7</sup> In de jaren zestig en zeventig vertaalden missiologen en godsdienstwetenschappers als Johannes Verkuyl (1908–2001)<sup>8</sup> en Dirk C. Mulder (1919–2014)<sup>9</sup> en anderen<sup>10</sup> dat in de Nederlandse discussies.

De interreligieuze dialoog kenmerkte zich – in de beeldvorming van de gereformeerd-vrijgemaakten – door principiële gelijkwaardigheid van de deelnemende religies als menselijke reacties op het goddelijke en het afzien van het doel de ander tot de eigen religie te bekeren. Deze visie op degenen die die dialoog beoefenden, werd ingegeven en versterkt door publicaties

---

<sup>6</sup> Bakker, "Hindu-Christian Dialogue," 26; Bakker, "Inter-Religious Dialogue," 238.

<sup>7</sup> Jan Hendrik Pranger, *Dialogue in discussion: The World Council of Churches and the challenge of Religious Plurality between 1967 and 1979*. (Utrecht-Leiden: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1994), 57-100.

<sup>8</sup> Joh. Verkuyl was van 1965 tot 1968 bijzonder hoogleraar Missiologie en van 1968 tot 1978 gewoon hoogleraar Missiologie en Evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

<sup>9</sup> Dirk C. Mulder was van 1965 tot 1984 hoogleraar godsdienstwetenschap aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

<sup>10</sup> Te denken valt aan Anton G. Honig jr., van 1968 tot 1984 hoogleraar Missiologie aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen (Oudestraat) en Arnulf Camps, van 1963 tot 1990 hoogleraar Missiologie aan de Katholieke (Radboud) Universiteit in Nijmegen.

van de missiologen binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Kees Haak heeft in een overzichtsartikel in 1996 beschreven hoe publicisten als Cornelis van der Waal (1919–1980),<sup>11</sup> Douwe Klaas Wielenga (J.Dzn.) (1905–1981),<sup>12</sup> en Meeuwes Kornelis Drost (1923–1986)<sup>13</sup> reageerden op de verschuivingen die zij signaleerden in de theologie en missiologie van de drie grote kerkgenootschappen in Nederland. Aansluitend bij deze auteurs stelde ook Haak<sup>14</sup> zelf zich kritisch op.

De bezwaren van hem en anderen (ook buiten de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt) waren dat het dialoog-concept was ontstaan vanuit niet-theologische disciplines (communicatietheorieën),<sup>15</sup> dat de Bijbels-theologische argumentaties niet deugden en daarmee de autoriteit van de Bijbel weersproken werd,<sup>16</sup> dat de missionaire praxis van de monologische verkondiging in de dialoog geen ruimte kreeg,<sup>17</sup> en dat die benadering geen bekeringen opleverde.<sup>18</sup> Het dialoog-concept hanteerde doelen die niet

<sup>11</sup> Cornelis van der Waal was predikant binnen de Vrije Gereformeerde Kerken in Zuid-Afrika en publiceerde o.a. over zending, dialoog en oecumene.

<sup>12</sup> Douwe Klaas Wielenga was van 1946 tot 1976 zendingslector aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te Kampen (Broederweg 15).

<sup>13</sup> Meeuwes Kornelis Drost was van 1978 tot 1986 zendingslector aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te Kampen (Broederweg 15).

<sup>14</sup> Kees Haak was van 1989 tot 2014 universitair hoofddocent Missiologie en Oecumenica aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te Kampen (Broederweg 15).

<sup>15</sup> M.K. Drost, *Analyse en evaluatie van het begrip 'dialoog met de wereldgodsdiensten' in de huidige missiologie*. (Niet-gepubliceerde doctoraalscriptie Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen, Broederweg, 1975), 7,29; K. Deddens en M.K. Drost, *Balans van het oecumenisme: De oecumenische beweging getoetst bij het licht van de Bijbel*. (Enschede: Boersma, 1980), 77-88; W.L. Kurpershoek, "Dialoog of verkondiging?" *In die Skriflig* 15 (1981): 58, 19.

<sup>16</sup> Drost, *Analyse*, 32-33; Deddens en Drost, *Balans*, 100-106; Kurpershoek, "Dialoog of verkondiging?" 22; C.J. Haak, "Zending, godsdienst en dialoog," in C.J. Haak, Jac. Kruidhof, Tj. S. Vries en D.J. Zandbergen. (red.). *Met vereende kerken: De 'zendingssynode' van Middelburg 1896 na 100 jaar herdacht*. (GMO bulletin 6). (Zwolle: Gereformeerde Missiologische Opleiding, 1996), 111.

<sup>17</sup> Drost, *Analyse*, 28; Deddens en Drost, *Balans*, 97, 105; M.R. van den Berg, *Getuigen: De Bijbelse opdracht en onze praktijk*. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1975), 68; C. Graafland, "Theologische hoofdlijnen," in J.P. Versteeg. (e.a.), *Gij die eertijds verre waart...: Een overzicht van de geschiedenis en taken van de zending*. (Utrecht: De Banier, 1978), 132-133; M.R. van den Berg, *Communicatie en zending: Vragen inzake de overdracht van het evangelie*. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1979), 51, 55; H. van 't Veld, "Zending in stroomversnelling," in J.P. Versteeg. (e.a.), *Gij die eertijds verre waart...: Een overzicht van de geschiedenis en taken van de zending*. (Utrecht: De Banier, 1978), 207; Kurpershoek, "Dialoog of verkondiging?" 18.

<sup>18</sup> Haak, "Zending, godsdienst en dialoog," 112.

missionair zijn, stelde de kritiek,<sup>19</sup> en onderschatte de holistische werking van een religieus systeem, zodat de overeenkomsten tussen religies slechts in schijn eenheid suggereren.<sup>20</sup> Bovendien vraagt het van de deelnemers de eigen confessionele uitgangspunten ter discussie te stellen,<sup>21</sup> ontloopt het de waarheidsvraag,<sup>22</sup> en ontkent het zo de door God ingestelde antithese, aldus de bezwaren.<sup>23</sup>

### *Ecclesiologie*

Maar ook de ecclesiologie van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt speelde een invloedrijke rol op de achtergrond van de keuze om zelfstandig te opereren en geen verbinding aan te gaan met andere kerken of christelijke organisaties. De kerkleer had al sinds het begin van de kerkformatie van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt grote aandacht gekregen. De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt waren ontstaan als afsplitsing van de Gereformeerde Kerken in Nederland in 1944. Onderdeel van het theologisch debat was destijds onder andere de visie op de legitimiteit van de verschillende kerkgenootschappen vanuit Bijbels-theologisch en kerkhistorisch perspectief. De breuk leidde ertoe dat bijna 90.000 leden van de Gereformeerde Kerken in Nederland een eigen kerkgenootschap startten. Zij beschouwden zichzelf als de legitieme voortzetting van de gescheurde kerken. De achtergelaten kerk bewees, in deze visie, zichzelf als illegitiem.<sup>24</sup> Deze centrale aandacht voor de ecclesiologie werd in de loop van de vijftig jaar na de Vrijmaking tot onderdeel van intern conflict. Opnieuw volgde een splitsing. In de tweede helft van de jaren zestig verliet een groep van ongeveer 20.000 leden de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en vormde nadien de Nederlands Gereformeerde Kerken.<sup>25</sup> Beide

---

<sup>19</sup> Haak, "Zending, godsdienst en dialoog," 111-112.

<sup>20</sup> Haak, "Zending, godsdienst en dialoog," 116-117.

<sup>21</sup> Van den Berg, *Communicatie*, 51.

<sup>22</sup> B. Wielenga, "Zendingshermeneutiek: een inleiding," in J. Bouma, J. Dekker, A.M. van Leeuwen, K. Muller. (red.). *Begeleidend schrijven: 25 jaar Theologische Studie Begeleiding*. (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1994), 233.

<sup>23</sup> Van den Berg, *Getuigen*, 64, 70; Van den Berg, *Communicatie*, 53, 57; Haak, "Zending, godsdienst en dialoog," 105, 107-110, 116-117.

<sup>24</sup> D. Deddens en M. te Velde. (red.). *Vrijmaking – Wederkeer: Vijftig jaar Vrijmaking in beeld gebracht, 1944-1994*. (Barneveld: De Vuurbaak, 1994), 9-24.93-107; George Harinck, "Vrijmaking," in George Harinck, Herman Paul, Bart Wallet. (red.). *Het gereformeerde geheugen: Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000*. (Amsterdam: Bert Bakker, 2009), 523.

<sup>25</sup> [www.ngk.nl](http://www.ngk.nl); G. van den Brink en H.J. van der Kwast, *Een kerk ging stuk: Relas van de breuk die optrad binnen de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in de jaren 1967-1974*. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992); W.G. de Vries, *De Vrijmaking in het vuur*.

gebeurtenissen vormden de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het begin van de jaren zeventig en ook haar theologie. De kerken waarmee de breuk geslagen was, werden nog lange tijd kritisch gevolgd. Publicaties werden kritisch besproken en de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt werden gestimuleerd om los van verbindingen met leden van andere kerken hun culturele leven in al zijn facetten te ontwikkelen. Binnen de missiologie vertaalde zich die attitude tot bovengenoemde kritische aandacht voor de ontwikkelingen rond zending en dialoog. Tot eind jaren tachtig werd de polemiek nog gezocht met Dirk C. Mulder en Anton Wessels.<sup>26</sup> Daarna bleven de discussies uit en kwam de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie in Nederland steeds meer in een geïsoleerde positie te staan. De plaats van de kerk in de uitvoering van de opdracht tot evangelisatie en zending werd sterk benadrukt. De kerk werd consequent opgenomen in de beschrijving van evangelisatie en zending, maar ook aangewezen als de plaats waar de bekeerden zich laten invoegen in de christelijke gemeenschap. Bij de start van de Rotterdamse koffiebar werd binnen de vereniging gediscussieerd of een bevriende rooms-katholiek actief kon meewerken in het missionaire werk. Het antwoord was ontkennend.<sup>27</sup> Het is juist op dit theologisch onderdeel dat binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt intern een grote verschuiving optrad in de periode die ik onderzoeken wil, en waarin ik zelf actief was als missionair predikant in het Rijnmondgebied.

Eind jaren tachtig en begin jaren negentig van de vorige eeuw concludeerden steeds meer gereformeerd-vrijgemaakten dat leden van andere kerken en groeperingen in Nederland en met name in Amerika een ethiek en een spiritualiteit voorstonden en voorleefden, die benijdenswaardig was. De erkenning daarvan betekende dat er oog kwam voor geestverwanten en waardering van verschillende kerken binnen en buiten de gereformeerde traditie. De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt beschouwden zich niet langer als de enige legitieme manifestatie van de gereformeerde traditie en kregen ruimte om bondgenoten te herkennen en samenwerking te beginnen.

---

(Ermelo: Woord en Wereld, 1990); W.G. de Vries, *Welke kerk ging stuk? Nogmaals: de Vrijmaking in het vuur*. (Ermelo: Woord en Wereld, 1993).

<sup>26</sup> Prof. dr. Anton Wessels was van 1978 tot 2002 hoogleraar Godsdienstwetenschap aan Vrije Universiteit te Amsterdam.

<sup>27</sup> Zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur: de regel is dat alleen leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt medewerker kunnen zijn van het project. Trees van der Woerd-Ramkisoen vormt daarop de enige uitzondering. Zij is lid van de Evangelische Broedergemeente en blijft dat als zij in 1996 medewerker wordt. Zij wordt ook lid van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Centrum.

Ikzelf heb op een vergelijkbare manier een verandering van opvatting en attitude doorgemaakt, eerst als gemeentepredikant, maar vooral door het werk als missionair predikant in het Rijnmondgebied. De ontmoeting met Surinaams-Hindostaanse hindoes stelden ons voor vragen. Terugkijkend vanuit het heden blijken het de vragen te zijn die aan de orde waren in de theologische en missiologische ontwikkelingen van de jaren zestig en zeventig in kerkgenootschappen die wij kritisch volgden. Hebben wij die ontwikkelingen destijds te snel veroordeeld? Of, anders gezegd, de sociaal-maatschappelijke veranderingen die de bezinning in die kerken destijds hebben aangedreven, bleken in de missionaire praxis ook voor de gereformeerd-vrijgemaakten een realiteit die verwerkt moest worden. De methode om als gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers en Surinaams-Hindostaanse hindoes met elkaar in gesprek te gaan, ontwikkelde zich in de loop van de jaren naar een vorm die elementen uit de interreligieuze dialoog van de Raad van Kerken in zich opnam, zoals het spreken op voet van gelijkheid en het afzien van de monologische verkondiging.

### *Vragen*

Zo kom ik via de tweede route terug bij de vragen die hierboven geformuleerd werden aan de hand van de vier observaties vanuit de archieven. Ik constateerde eerder al dat de missionaire casus vraagt om een onderzoek vanuit verschillende disciplines, de missiologie, de sociaal-culturele wetenschappen en/of de communicatiewetenschappen. Als ik via de tweede route de bredere kerkelijke en missiologische omgeving erbij betrek, komen diezelfde verschillende invalshoeken weer ter sprake, met name die van de missiologie en de sociaal-culturele wetenschappen, die van de communicatiewetenschappen minder. Het sociaal-culturele krijgt zelfs voorrang omdat veranderingen op dat niveau een sterke drijfveer voor verschuivingen in de missiologie hebben betekend.<sup>28</sup> De vragen die ik formuleerde bij de vier observaties, kunnen worden aangevuld met de volgende vragen: zijn de bezinning en de ontwikkeling van de missiologie op

---

<sup>28</sup> F.L. Bakker, *Hindoes en christenen, hoe zit dat? Gedachten rond de relatie tussen hindoeïsme en christelijk geloof in Nederland*. (Kampen: Kok, 1996), 9; D.C. Mulder en W.R. van der Zee, "Voorwoord," in Jan Slomp. (red.). *Wereldgodsdiensten in Nederland: Christenen in gesprek met moslims, hindoes en boeddhisten*. (Amersfoort/ Zoetermeer: de Horstink/ Publivorm, 1991), 11-12; J. van Lin, "Inleiding," in Jan van Lin. (red.). *Ontmoeting van hindoes en christenen: Grensverleggende verkenningen*. (Hilversum: Gooi & Sticht, 1990), 7v; H. M. Vroom, "Het geloof ter sprake brengen. De uitdaging voor de kerk in een gesecculariseerde plurale cultuur," in André Droogers, Rob van Essen, Jerry Gort, Hans Visser. (red.). *De stereotypering voorbij: Evangelischen en oecumenischen over religieus pluralisme*. (Zoetermeer: Boekencentrum 1997), 77v en C.J. Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica*. (Zwolle: De Verre Naasten, 2005), 15v.

het punt van de interreligieuze dialoog nuttig te maken om de missionaire casus van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te verhelderen, en zo ja hoe dan? Een tweede aanvullende vraag betreft de verhouding tussen de missiologie en andere wetenschappelijke disciplines waar het aankomt op beschrijving, interpretatie, analyse en evaluatie van de casus. Op welke manier ontstaat er een vruchtbaar interdisciplinair gesprek en kan dat een bijdrage leveren aan de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie?

### **1.5 Onderzoeksvragen**

De beide routes om te komen tot de probleemstelling van deze dissertatie hebben een veelvoud aan vragen opgeleverd. Nu de focus gevonden moet worden, is het van belang eerst te constateren dat de casus niet eerder beschreven is. Dat wil zeggen dat, afhankelijk van de te formuleren onderzoeksvragen, de descriptie van de relevante aspecten het eerste onderdeel is van het onderzoek. In de verantwoording van de methode zal dan blijken met behulp van welke bronnen en data de beschrijving kan plaatsvinden, vanuit welke disciplines en vanuit welk theoretisch kader de interpretatie en analyse daarna kan worden voltrokken. Op basis van die analyse zal ik dan de casus missiologisch evalueren. Zo tekent zich de basisstructuur van deze studie zich af: beschrijving, interpretatie en analyse, evaluatie.

Een tweede stap is de keuze om het onderzoek te concentreren op religie en cultuur. We hebben gezien dat ook de communicatie onderdeel was van de gesignaleerde moeilijkheden. Het onderzoek vanuit de communicatiewetenschappen als weg tot nader inzicht is zeker begaanbaar. Cultuur is in de theorie van de communicatie een wezenlijk aspect.<sup>29</sup> Cultuur staat daarin echter niet centraal, terwijl de observaties vanuit de archieven en de persoonlijke ervaring met name de cruciale rol van de sociaal-culturele aspecten openleggen. Omdat het onderzoek een duidelijke focus moet krijgen, beperk ik mij tot de verhouding religie en cultuur. Onderzoek vanuit de communicatiewetenschappen laat ik achterwege.

---

<sup>29</sup> Marie-Thérèse Claes en Marinel Gerritsen, *Culturele waarden en communicatie in internationaal perspectief*. (Bussum: Coutinho, 2002), 11vv.41vv.103vv. F.F.O. Holzauer, *Communicatie: Theorie en Praktijk; Een compleet handboek voor onderwijs en praktijk*. (Schoonhoven: Academic Service, 2002), x-xi.



Naar aanleiding van de noodzaak tot descriptie is mijn eerste onderzoeksvraag deze:

1 Hoe is de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 ontstaan en hoe hebben die contacten zich ontwikkeld?

Naar aanleiding van de concentratie op religie en cultuur is mijn tweede onderzoeksvraag deze:

2 Hoe kan de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 vanuit de verhouding tussen religie en cultuur worden geïnterpreteerd en geanalyseerd?

Naar aanleiding van de missiologische evaluatie als einddoel is mijn derde onderzoeksvraag deze:

3 Hoe kan de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie worden geëvalueerd en wat betekent dat voor die missiologie?

Een aantal elementen uit deze drie vragen heb ik in het voorafgaande als vanzelfsprekend gebruikt. Ik zal me hierover nu nader verantwoorden.

In de eerste plaats: de Surinaamse Hindostanen. Zij zijn de nakomelingen van de Brits-Indiërs die tussen 1873 en 1916 als contractarbeiders vanuit India naar Suriname migreerden. Er zijn verschillende schrijfwijzen om hen aan te duiden: Hindostanen, Hindoestanen, Hindustani. Ik gebruik Hindostanen als de term voor de etnische groep en spreek waar het gaat over religieuze affiliatie over Surinaams-Hindostaanse hindoes, moslims of christenen.<sup>30</sup> Voor wat betreft de hindoes onder de Surinaamse

---

<sup>30</sup> Daarmee sluit ik aan bij de publicaties van Chan Choenni, bijzonder hoogleraar Hindostaanse Migratie aan de Vrije universiteit te Amsterdam: Chan. E .S. Choenni en Kanta Sh. Adhin. (red.). *Hindostanen: Van Brits-Indische emigranten via Suriname tot burgers van Nederland*. (Den Haag: Sampreshan, 2003), 8-9; Chan.E.S. Choenni, Sandra N. Kalidien, en Kanta Sh. Adhin. *Hindostaanse ouderen in Nederland: Een inventariserend onderzoek naar hun achtergronden, behoeften en welbevinden*. (Den Haag: Dr. Jnan Adhin Instituut, 2008), 8; Chan.E.S. Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*. (Arnhem: LM Publishers, 2014), 13-14. Van Dale, *Groot Woordenboek van de Nederlandse*

Hindostanen: in de Rijnmond-casus komen twee hindoeïstische stromingen en twee hindoeïstische bewegingen naar voren: als stromingen de *Sanatan Dharm* en de *Arya Samaj*, als bewegingen de Hare Krishnabeweging (ISKCON) en de Sathya Sai Babaorganisatie.

In de tweede plaats de regio-aanduiding Rijnmondgebied. Het betreft de geografische aanduiding die door de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt werd gebruikt als aanduiding van de regio die bepaald werd door de ligging van achttien samenwerkende lokale gereformeerd-vrijgemaakte kerken. Het betreft het gebied vanaf Nieuwerkerk aan den IJssel ten oosten van Rotterdam tot in het westen Spijkenisse (zuidelijk van de Maas) en Maassluis (noordelijk van de Maas).

In de derde plaats verantwoord ik de keuze van de onderzoeksperiode: 1973–2006. De datum 5 september 1977 geldt als start van de Hindostanenwerkgroep van de koffiebarvereniging. Deze vereniging werd op 13 juni 1973 opgericht. De eerste contacten met de Surinaams-Hindostaanse hindoes ontstonden al voordat de Hindostanenwerkgroep haar bezinning en activiteiten begon. Daarom is de oprichtingsdatum van de Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam als startpunt voor de onderzoeksperiode gekozen.

Het jaar 2006 is het jaar waarin ik mijn werk als missionair predikant in dienst van de samenwerkende kerken in het Rijnmondgebied beëindigde. Het einde van mijn verbintenis aan het project als missionair predikant betekende niet de afsluiting van het project, maar markeert wel een periode waarin de missionaire praxis zich ontwikkelde tot een vorm van interreligieuze dialoog, zoals in de descriptie en analyse zal blijken. In de periode daarna zijn geen nieuwe vormen van contact ontwikkeld. Zo biedt de periode 1973–2006 voldoende data om de missiologische analyse en evaluatie op te baseren. Daarom kan 2006 als een markeringspunt gelden, waarmee de onderzoeksperiode afsluit.

## 1.6 Methode

Op welke wijze vind ik de antwoorden?

Bij de eerste onderzoeksvraag moet ik een methodologische keuze maken: vanuit welke discipline zal ik de casus beschrijven, vanuit de missiologie of vanuit de sociaal-culturele wetenschappen? Vervolgens moet bij deze vraag

---

*taal*,<sup>14</sup> (Utrecht/Antwerpen, 2005), 1385 geeft Hindostaan en Hindoestaan als vormvarianten.

helder worden welke aspecten uit het geheel van de casus beschreven moeten worden.

Bij de tweede onderzoeksvraag is de methodologische vraag van belang welk theoretisch kader en model ik hanteren zal. Is die keuze eenmaal gemaakt, dan zal ik aan de hand van concrete voorbeelden uit de casus de interpretatie en analyse geven.

Bij de derde onderzoeksvraag is het kader gegeven: de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie. Het gaat er hier om te bepalen hoe de beoogde evaluatie wordt ingevuld.

### *Ontmoeting: contact en dialoog*

Voordat ik deze stappen uitwerk, ontleed ik de term 'ontmoeting' uit de onderzoeksvragen. Dat heeft een methodisch belang. Ik signaleerde eerder in dit hoofdstuk dat het gesprek over geloofsvoorstellingen en rituelen voor de gereformeerd-vrijgemaakten het evangelisatiemiddel bij uitstek was. In het gesprek kon immers de boodschap met klem worden overgebracht aan de hindoes. De gereformeerd-vrijgemaakten wilden hen overtuigen. In de praktijk bleek echter dat niet alle ontmoetingen tot dergelijke gesprekken leidden. Allerlei vormen van contact werden bedacht en uitprobeerde. In tussentijdse evaluaties stellen medewerkers geregeld de vraag hoe het inhoudelijke en doelgerichte gesprek in die veelheid tot zijn recht kan komen.<sup>31</sup> Om in de missiologische evaluatie de waarde van die reflectie te kunnen bepalen, is het nuttig het algemene begrip 'ontmoeting' te ontleden in twee componenten: missionair contact en de interreligieuze dialoog.<sup>32</sup> Onder missionair contact versta ik elke vorm van interactie tussen de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers en de Surinaams-Hindostaanse hindoes. In de Rijnmond-casus ging het bijvoorbeeld om het organiseren van een Nederlandse maaltijd voor Surinaamse Hindostanen, het maken en verspreiden van een evangelisatiekrantje voor deze doelgroep, het maken van een radioprogramma op een lokale Surinaamse zender, hulp bij het invullen van formulieren voor de burgerlijke gemeente, of het bijwonen van een Surinaams-Hindostaanse bruiloft. Dergelijke interacties waren erop gericht om te komen tot de verbale, inhoudelijke communicatie over de

---

<sup>31</sup> Zie met name observatie 2 in paragraaf 1.3.

<sup>32</sup> Ik sluit hiermee aan op een onderscheiding, die in de gereformeerde missiologie gemaakt wordt tussen een bredere en een specifieke, verbaal-inhoudelijke benadering van een doelgroep. J.H. Bavinck onderscheidt in zijn *Inleiding in de zendingswetenschap* (Kampen: Kok, 1954, 95vv.125vv) de comprehensieve en de kerugmatische benadering. Ook in discussies over de verhouding tussen vormen van hulpverlening (daad) en verkondiging (Woord) speelt een dergelijk onderscheid op de achtergrond.

religieuze aspecten van het leven. Om bij de evaluatie de vraag te kunnen stellen of dat binnen de uitgangspunten van de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie past en noodzakelijk is, is het nodig 'contact' als apart aspect van de ontmoeting te benoemen.

De verbale communicatie noem ik in dit onderzoek de interreligieuze dialoog. Ik bedoel daarmee het gesprek tussen mensen van verschillende religieuze achtergrond over religie. Ik kies bewust voor de term 'dialoog'. Ik ben me ervan bewust dat in de discussies over zending en dialoog de term een sterke eigen betekenis gekregen heeft. Zonder dat het altijd geëxpliceerd wordt, veronderstelt men dat alle dialoogpartners gelijkwaardigheid van beide religieuze systemen en het afzien van proselitisme als waarden accepteren en hun gedrag daarnaar richten. Als deze connotaties onvermijdelijk aan de term 'dialoog' verbonden zijn, dan is er een andere term nodig voor het gesprek waarin de beide partners wel een oordeel over de ander expliciet maken en de gesprekspartner willen overtuigen, bijvoorbeeld 'verkondigen' of 'getuigen'. De onvermijdelijkheid van genoemde connotaties bestrijd ik echter. Want 'dialoog' is in de standaardbetekenis niet meer of minder dan het gesprek tussen twee of meer personen. In de literatuurwetenschap wordt communicatie tussen twee personen, zoals in tweegesprekken en conversaties, *dyadische communicatie* genoemd.<sup>33</sup> Zowel zender als ontvanger willen informatie uitwisselen.<sup>34</sup> Tegenovergesteld aan de monoloog betekent dat, dat twee woordvoerders ieder op hun beurt wat zeggen.<sup>35</sup> Vanuit de communicatiewetenschap kan de dialoog getypeerd worden als een communicatiepatroon: een interactie tussen mensen, met een zekere voorspelbaarheid.<sup>36</sup> Ook als de verhouding ongelijk is, kan er een dialoog ontstaan die als waardevol wordt beoordeeld, bijvoorbeeld die tussen een vader en een jong kind, of een huisarts en een patiënt. Volwassen dialoogpartners kunnen stappen ondernemen om asymmetrie te vermijden of te verminderen. Maar ook als een gesprekspartner de eigen opvattingen als superieur aan die van de ander beschouwt, is er sprake van dialoog. De intentie om de ander te overtuigen is niet noodzakelijk met de term 'dialoog' gegeven, net zo min als de intentie om dat niet te doen. Wel kan blijken dat

---

<sup>33</sup> Holzhauser, *Communicatie*, 4.40.

<sup>34</sup> Henk Jan Rebel, *Communicatiebeleid en communicatiestrategie*. (Amsterdam: Boom, 2000), 97.

<sup>35</sup> Erica van Boven en Gillis Dorleijn, *Literair mechaniek: Inleiding tot de analyse van verhalen en gedichten*. (Bussum: Coutinho, 1999), 33.

<sup>36</sup> Frank R. Oomkes, *Communicatieleer: Een inleiding*.<sup>6</sup> (Amsterdam/Meppel: Boom, 1994), 112.

een dergelijke intentie realiteit wordt in de gesprekken. De dialoog is overigens niet altijd religieus. Als religie in een of meer van haar aspecten onderwerp van het gesprek is, spreken we over een 'dialoog over religie'. Waar het gesprek tussen aanhangers van verschillende religies religie tot onderwerp heeft, voeg ik aan het woord dialoog het attribuut 'interreligieus' toe.

### *Bij onderzoeksvraag 1*

Vanuit welke discipline zal ik de casus beschrijven, missiologisch of sociaal-cultureel? De eerste optie is mogelijk, maar is met het oog op de beoogde evaluatie niet het meest vruchtbaar. De missionaire motieven, doelen en interacties kunnen vanuit het gereformeerd-vrijgemaakte missiologische perspectief beschreven worden, maar op het punt van de verhouding religie en cultuur toont zich de beperking van deze optie. Een exclusief-missiologische beschrijving van sociale en culturele fenomenen loopt het risico blinde vlekken te creëren of inadequate beschrijvingen op te leveren. Om de sociale en maatschappelijke positie en de cultuur van de Surinaams-Hindostaanse hindoes en van de gereformeerd-vrijgemaakten in Nederland te beschrijven en te interpreteren zal de missiologie de hulp van de godsdienstwetenschappen nodig hebben, met name de godsdienst-sociologie en de antropologie van de religie. Maar als deze sociaal-culturele wetenschappen alleen benut worden als hulp voor de missiologie komt een interdisciplinair gesprek niet tot stand. Dan zijn beschrijving en evaluatie onderdeel van dezelfde discipline.

De tweede optie heeft daarom de voorkeur. Als de sociaal-culturele wetenschappen de verhouding tussen religie en cultuur in de casus moeten interpreteren en analyseren, dan veronderstelt dat een beschrijving die volgens de godsdienstwetenschappelijke methoden is opgezet. Het interdisciplinair gesprek komt tot stand als vervolgens vanuit de vrijgemaakt-gereformeerde missiologie de resultaten van het godsdienst-wetenschappelijk onderzoek worden geëvalueerd.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Richard R. Osmer, *Practical Theology: An introduction*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 11-12 spreekt over een 'spiraal' van vier taken in een proces van praktisch-theologische interpretatie: de taak van de empirische beschrijving, de taak van interpreteren, de normatieve taak en de pragmatische taak. De beschrijving en de interpretatie komt in mijn onderzoek van de sociaal-culturele wetenschappen, de normatieve taak komt vanuit de missiologie. Naast beide in de hoofdtekst genoemde opties is overigens nog een derde optie theoretisch denkbaar: door naast de sociaal-culturele beschrijving ook de missiologische te plaatsen. Maar de toegevoegde waarde daarvan ontbreekt voor mijn onderzoek. Het gaat in de fase van de beschrijving niet om de vergelijking tussen twee wetenschappelijke perspectieven. Ik beoog een missiologische evaluatie in een

Welke aspecten moeten beschreven worden om de daaropvolgende interpretatie, analyse en evaluatie vruchtbaar te maken?

In de eerste plaats heb ik een aantal kwantitatieve gegevens nodig om zicht te krijgen op het karakter van de casus. Over hoeveel gereformeerd-vrijgemaakten hebben we het, en hoeveel Surinaams-Hindostaanse hindoes waren er in het Rijnmondgebied? Hoe is de verhouding tot de landelijke cijfers? Hoe zijn de hindoes te onderscheiden in de verschillende stromingen? Zijn de aantallen in de loop van de drieëndertig jaar gewijzigd? Verder moet helder worden welke institutionele inbedding de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes hadden voor het missionaire contact en de interreligieuze dialoog. Hoe zijn die ontstaan en hoe hebben die zich in de onderzoeksperiode ontwikkeld? Dergelijke gegevens orden ik in de categorie *sociale kaders*.<sup>38</sup>

In de tweede plaats zal ik de *sociale interactie*<sup>39</sup> beschrijven, de initiatieven van de gereformeerd-vrijgemaakten en de respons erop door de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Welke contactvormen werden benut tussen 1973 en 2006 en hoe zijn de relaties te typeren die daardoor zijn ontstaan?

In de derde plaats is het van belang te weten welke *sociale posities* de contacterende personen van beide zijden hadden in de onderzoeksperiode. In het missionaire contact en de interreligieuze dialoog komen die tot uiting. Ook het sociale rolgedrag en de status van de betrokkenen moeten worden beschreven, omdat het invloedrijke en betekenisvolle aspecten zijn in de sociale interactie.<sup>40</sup>

In de vierde plaats moet de *sociale ongelijkheid* aan de orde komen.<sup>41</sup> Opleiding en arbeid hebben grote invloed op de sociale mobiliteit in deze periode van ruim dertig jaar. De casus betreft immers contacten tussen autochtonen en migranten. Het is te verwachten dat in het onderzoek zal blijken dat het verlangen naar opwaartse sociale mobiliteit een rol zal spelen in de interactie tussen beide groeperingen. Daarom is het nodig de sociale

---

interdisciplinair gesprek omdat de aard van de casus (religie én cultuur) daarom vraagt. Vandaar dat ik kies voor de godsdienstwetenschappelijke beschrijving, interpretatie en analyse, gevolgd door een missiologische evaluatie.

<sup>38</sup> H. de Jager, A.L. Mok en G. Sipkema, *Grondslagen der sociologie*.<sup>13</sup> (Groningen/Houten: Noordhoff, 2009), 184.

<sup>39</sup> De Jager, Mok en Sipkema, *Grondslagen*, 144.

<sup>40</sup> De Jager, Mok en Sipkema, *Grondslagen*, 155.

<sup>41</sup> De Jager, Mok en Sipkema, *Grondslagen*, 233.

ongelijkheid wat betreft de twee kernaspecten opleiding en arbeid te beschrijven.

In de vijfde en laatste plaats moet de *sociaal-culturele verandering* in Nederland beschreven worden.<sup>42</sup> Welke veranderingen in de Nederlandse samenleving hebben invloed gehad op beide groeperingen en hun interactie? Is het mogelijk een periodisering aan te geven tussen 1973 en 2006? Wat zijn dan de markeringspunten en komen die van de beide groeperingen en die van de samenleving als geheel overeen?

### *Bij onderzoeksvraag 2*

Bij de interpretatie en analyse van de casus staat de verhouding tussen religie en cultuur centraal. We willen inzicht verwerven door de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes te vergelijken als twee subculturen met een religieus karakter in een samenleving die zij delen. Omdat we gekozen hebben voor de godsdienstwetenschappelijke benadering zoeken we een theoretisch kader en een vergelijkingsmodel dat inzicht geeft in de verhouding van die twee aspecten, religie en cultuur. Ook de tijdsfactor moet erin betrokken worden. Het gaat immers over een periode van ruim dertig jaar waarin zowel de beide groeperingen als de Nederlandse samenleving veranderden. We willen begrijpen welke invloed dat had op het missionaire contact en de interreligieuze dialoog.

Het Cultureel-Religieus Waarden-Systeem (CRWS) is een model dat voor dit doel geschikt is. Het CRWS is ontworpen door Pieter Boersema, sociaal-cultureel antropoloog aan de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven (België), met als specialisatie de antropologie van de religies. Samen met de vakgroep Religious Studies and Missiology van de faculteit is het model uitgewerkt.<sup>43</sup> Binnen het veld van de vergelijkende cultuurstudies is dit model speciaal ontwikkeld met het oog op de vergelijking van *religieuze* subculturen. Cultuurvergelijking is veelal ontwikkeld met het oog op

---

<sup>42</sup> De Jager, Mok en Sijkema, *Grondslagen*, 296vv.337vv.

<sup>43</sup> Pieter R. Boersema, *De Evangelische Beweging in de samenleving: Een antropologisch onderzoek naar religieuze veranderingen in de Evangelische Beweging in Vlaanderen en Nederland gedurende de periode 1972-2002*. (Proefschrift Katholieke Universiteit Leuven), 2004; Pieter Boersema en Stefan Paas, (red.). *Onder Spanning: Een veelzijdige kijk op veranderingen in kerk en samenleving*. (Utrecht: Kok, 2011), 313-339; [https://www.academia.edu/16297516/Samenvatting\\_en\\_toepassing\\_van\\_het\\_CRWS\\_model\\_versie\\_sept.2015](https://www.academia.edu/16297516/Samenvatting_en_toepassing_van_het_CRWS_model_versie_sept.2015) (geraadpleegd 21 november 2015).

interculturele communicatie en management (Geert Hofstede).<sup>44</sup> Omdat bestaande cultureel-antropologische en sociologische theorieën ontoereikend waren voor religieuze subculturen heeft Boersema in zijn dissertatie van 2004 de basis gelegd voor een vergelijkingsmodel op basis van culturele waarden, die door de religie van een subcultuur worden beïnvloed.<sup>45</sup> Speciale aandacht werd daarbij gegeven aan de religieuze veranderingsprocessen binnen de subcultuur. Hofstede onderscheidt onder andere culturele dimensies als maatschappelijke ongelijkheid, verhouding individu en groep, gewenste rolverdeling van mannen en vrouwen en omgaan met manieren van onduidelijkheid en onzekerheid. Boersema nam deze als startpunt bij de ontwikkeling van een eigen model. De aspecten van religie, zoals die door de godsdienstwetenschappers Ninian Smart en Valeer Neckebrouck onderscheiden worden, gebruikte Boersema om religieus gedrag te beschrijven en te analyseren.<sup>46</sup> Ook de bijdrage van de Amerikaanse 'Missionary Anthropology' (Charles Kraft en Paul Hiebert) werd in de ontwikkeling van het model verwerkt.<sup>47</sup> Het model werkt in een stappenplan toe naar de constructie van waardesystemen van subculturen. Zo wordt onderlinge vergelijking mogelijk.

In het kort volgt hier een samenvatting van het model, in zoverre het relevant is voor mijn onderzoek. De basisgedachte van het model is dat cultureel bepaald gedrag empirisch te observeren, te beschrijven, cultureel te interpreteren en te kwantificeren is (om als representatief voor een groep te gelden) en dat het gedrag gestuurd en gedragen wordt door culturele en religieuze normen en waarden. Dat is te visualiseren als twee lagen in een cirkel: een 'buitenlaag' van observeerbaar gedrag en normen en een 'binnenlaag' van waarden.

---

<sup>44</sup> Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede, Michael Minkov, *Allemaal Andersdenkenden: Omgaan met cultuurverschillen*. (3<sup>e</sup> editie).<sup>39</sup> (Amsterdam/Antwerpen: Business Contact, 2016). Boersema gebruikte voor zijn proefschrift eerdere edities uit 1984 en 1998.

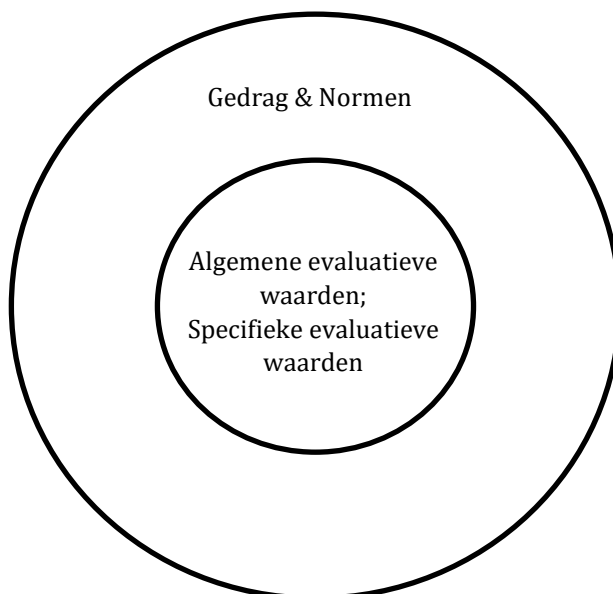
<sup>45</sup> Boersema, *De Evangelische Beweging in de samenleving*, 54.61.64-65.

<sup>46</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 16.

<sup>47</sup> Boersema, *De Evangelische Beweging in de samenleving*, 77-82.



Visualisatie 1: Basisgedachte CRWS: Gedrag, Normen, Algemene en Specifieke Evaluatieve Waarden.



De normen en de waarden van een groepering bepalen hoe de leden van de groep het gedrag dat afwijkt van hun eigen gedrag beoordelen. Het model spreekt daarom van evaluatieve waarden en maakt onderscheid tussen algemene en specifieke evaluatieve waarden. De algemene evaluatieve waarden hebben betrekking op de cognitie, de affectie en de opvattingen omtrent de aard van de menselijke kennis (epistemologie) en de aard van de realiteit (ontologie). Dat laatste vat het model samen als het ‘wereldbeeld’ dat de evaluatie in het algemeen bepaalt.<sup>48</sup>

Afwijkend gedrag wordt ook beoordeeld aan de hand van specifieke evaluatieve waarden (ook wel SEC-waarden genoemd: specifiek evaluatieve culturele waarden). In het CRWS wordt gesproken over vier specifieke ‘waarde-domeinen’. Op basis van een antropologisch basismodel van de relaties in het gezin (voorouders, ouders, kinderen) onderscheidt het model de relaties tot de andere leden van de groep (in het waarde-domein ‘Culturele Cohesie’), de machtsverhoudingen in de groep (in het waarde-domein ‘Hiërarchie’), de genderverschillen in de groep (in het waarde-domein ‘Diversiteit’), en de relatie met het voorgeslacht en het nageslacht, zoals dat vorm krijgt in formeel en non-formeel onderwijs (in het waarde-domein ‘Overdracht’).<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Boersema, “Samenvatting en toepassing,” 11-12.

<sup>49</sup> Boersema, “Samenvatting en toepassing,” 10-11.

### *CRWS Stappenplan*

In vijf stappen kan het waardesysteem van een (sub)cultuur worden beschreven.

De eerste stap is het beschrijven van het geobserveerde sociaal-culturele gedrag.<sup>50</sup> Het gaat om gedrag in de brede zin van het woord. Daaronder vallen zowel instituten (zoals het huwelijk) als symbolen (zoals de vlag) als handelingen van individuele personen (zoals het uitvoeren van een vuuroffer). De verschillen tussen het gedrag van de groepering ten opzichte van andere groeperingen of de hele samenleving krijgen nadrukkelijk de aandacht. Daar komt het kenmerkende van de groepering immers naar voren. Van belang zijn de vragen: is het gedrag representatief voor de groepering of gaat het om de uitzondering binnen de groep? Zijn interne verschillen aan te wijzen?

De tweede stap is de cultureel-antropologische interpretatie van het geobserveerde gedrag aan de hand van de algemeen-evaluatieve waarden.<sup>51</sup> Het CRWS biedt als model geen waardering van het gedrag en de normen, maar beschrijft de waarden die een groepering hanteert om het gedrag van anderen (of het eigen gedrag) te evalueren. Met welke rationele argumentaties wordt het gedrag van de ander beoordeeld (cognitief)? Welke gevoelens roept het geobserveerde gedrag op (affectief)? Vanuit welke ideeën over waarheid en de werkelijkheid wordt het gedrag geëvalueerd (wereldbeeld)?

De derde stap is het inzoomen op de vier specifieke evaluatieve waarden.<sup>52</sup> In deze domeinen is het culturele gedrag van een groepering te typeren op een continuüm.<sup>53</sup> Op een glijdende schaal kan een waarde worden aangegeven, die in de loop van de tijd kan verschuiven in de richting van het ene ideaaltypische uiterste naar het andere. Ook is mogelijk dat de waarden bij diachronisch onderzoek gelijk blijven.<sup>54</sup>

1. Bij het waarde-domein 'Culturele Cohesie' loopt het continuüm van het waarden van een zwak naar een sterk accent op individualiteit en persoonlijke verantwoordelijkheid in de groep (individualiteitsverschil). Een zwak accent valt meestal samen met een sterke collectiviteitsstructuur van de bepaalde groep.

---

<sup>50</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 21-22.27.

<sup>51</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 28-30.

<sup>52</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 30-31.

<sup>53</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 54, figuur 2.3.

<sup>54</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 10-11.

2. Bij het waarde-domein 'Hiërarchie' loopt het continuüm van het waarden van een kleine naar een grote afstand tussen mensen met veel macht en degenen met minder macht in de groep (machtsverschil).
3. Bij het waarde-domein 'Diversiteit' (zoals bij genderverschillen) loopt het continuüm van het waarden van een klein naar een groot verschil in rolgedrag tussen mannelijke en vrouwelijke leden van een groep (rolgedragverschil).
4. Bij het waarde-domein 'Overdracht' loopt het continuüm van het waarden van het conserveren van vorming in de eigen tijd en context (op het verleden georiënteerd) naar het waarden van het transformeren van de vorming in eigen tijd en context (op de toekomst gericht) (tijdoriëntatieverschil).

Tabel 1: CRWS Waarde-domeinen en de kernbegrippen van het continuüm

Waarde-domein:	Kernbegrip Continuüm:
Culturele Cohesie	Individualiteit
Hiërarchie	Macht
Diversiteit (Gender)	Rolgedrag
Overdracht	Tijdoriëntatie

De vierde stap is het geheel van de voorgaande stappen te verbinden met de religieuze normering en legitimatie van het gedrag.<sup>55</sup> De godsdienstantropologie onderscheidt verschillende religieuze dimensies waarvan deze vier de belangrijkste zijn: geloofsvoorstellingen (*creed*), ethos (*code*), ritens (*cult*) en organisatie (*community*).<sup>56</sup> Op deze manier wordt de verbinding tussen religie en cultuur zichtbaar.

In visualisaties is voor elk waarde-domein de positie van de waardering op het continuüm aan te geven. Ook eventuele verschuivingen in tijd kunnen zichtbaar gemaakt worden. Leggen we de visualisaties van subculturen naast elkaar dan is vergelijking mogelijk. Als bovendien het waardesysteem van de Nederlandse samenleving erbij betrokken wordt, wint de vergelijking tussen de beide subculturen aan diepte en aan betekenis.

<sup>55</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 32-33.56 (tabel 2.7).

<sup>56</sup> Valeer Neckebrouck, *Antropologie van de godsdienst: De andere zijde*. (Studia Antropologica) (Leuven: Universitaire Pers, 2008), 454. Boersema, "Samenvatting en toepassing," 56 (tabel 2.5) laat zien hoe naast de genoemde vier dimensies ook andere religieus-antropologische dimensies onderscheiden worden en gepositioneerd in het CRWS. In dit onderzoek komen die ter sprake bij de analyse vanuit de religie, stap 4.

Er is nog een vijfde stap. Daar waar het gedrag, de normen en/of de waarden van elkaar of de samenleving afwijken, kan er een spanning optreden in de subcultuur: is het verschil gewenst en terecht of moet het juist veroordeeld en bestreden worden? Een religieuze subcultuur hanteert rationalisering om dat verschil te duiden en te hanteren. Die rationalisering worden bepaald door het geheel van religieuze overtuigingen die in onderling verband staan en die de groep maatgevend acht. Het model noemt dat het geloofsparadigma.<sup>57</sup> Dat kan in de loop van de tijd veranderen en ook dat is relevante informatie bij de vergelijking.

Samengevat in de volgende tabel:

Tabel 2: CRWS Stappenplan

Stap	
1	Beschrijving van sociaal-cultureel gedrag
2	Algemene evaluatie (3 aspecten)
3	Specifieke evaluatie (4 waarde-domeinen)
4	Analyse vanuit religie (4 dimensies)
5	Analyse cultuurverschillen (geloofsparadigma)

De theoretische oriëntatie die aan het CRWS ten grondslag ligt, is onder andere die van de symbolische antropologie.<sup>58</sup> De cultureel-antropoloog Clifford Geertz (1926-2006) heeft deze stroming mede ontwikkeld. Hij gebruikte 'symbool' als een aanduiding van alles wat een culturele betekenis draagt. Dat kunnen objecten zijn, maar ook handelingen van mensen, gebeurtenissen, kwaliteiten of relaties.<sup>59</sup> Het CRWS gaat ervanuit dat het observeerbare gedrag van mensen betekenis heeft in de (sub)cultuur. Via de onderscheiden componenten draagt het CRWS-model bij aan de interpretatie.

In hoofdstuk 3 zal ik het CRWS hanteren om een aantal gedragssituaties te analyseren. De gedragssituaties worden uit de praktijk van de ontmoeting tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes gekozen. Deze analyses zijn exemplarisch voor het hanteren van de methode en kunnen op een veelvoud van andere situaties worden toegepast. Omdat het uiteindelijk gaat om het bijdragen aan de gereformeerd-vrijgemaakte

<sup>57</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 33-34.

<sup>58</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 8.

<sup>59</sup> Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in William A. Lessa and Evon Z. Vogt. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. 4<sup>th</sup> ed. (New York, Philadelphia, San Francisco, London: Harper & Row, 1979), 78-89.

missiologie, kies ik voor een aantal gedragsobservaties die door de gereformeerd-vrijgemaakten werden gedaan in de ontmoeting met de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Zo komt het culturele waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten in beeld. Parallel daaraan beschrijf ik het waardesysteem van de Surinaams-Hindostaanse hindoes. De analyse van de voorbeelden loopt uit op een samengevat beeld van de waardesystemen van beide groeperingen in hun ontwikkeling tussen 1973 en 2006. Dat wordt betrokken bij de evaluatie in hoofdstuk 4 en 5.

De volgende gedragssituaties zullen in het derde hoofdstuk worden geanalyseerd:

1. De Surinaams-Hindostaanse hindoes brengen vuuroffers (*havan*). Dit ritueel is verbonden aan de geloofsvoorstellingen van de hindoes. Dat is, zo bleek in de praktijk, een belangrijke religieuze dimensie in de missionaire initiatieven van de gereformeerd-vrijgemaakten.
2. De Surinaams-Hindostaanse hindoes streven ernaar dat hun kinderen trouwen en een gezin stichten. Dit raakt de morele code van de hindoes. De gereformeerd-vrijgemaakten hebben meer dan eens zich bezonnen op de vraag hoe zij waardevol gedrag van de hindoes moesten duiden. Daarom deze tweede keuze.
3. De Surinaams-Hindostaanse hindoes delen een klein hapje zoetigheid (*prasad*) uit aan allen die aanwezig zijn bij een offerdienst. Dit voorbeeld geeft de gelegenheid de rituele dimensie van de hindoes te analyseren.
4. De Surinaams-Hindostaanse priester (*pandit*) is verbonden aan een kring van families voor het uitvoeren van de huisrituelen. De vierde religieuze dimensie van organisatie en gemeenschapsvorming is de focus bij deze vierde gedragssituatie.

Met deze vier voorbeelden komen de belangrijkste religieuze dimensies in de vergelijking aan bod: geloofsvoorstellingen, moraal, ritueel en gemeenschap.

### *Bij onderzoeksvraag 3*

De derde onderzoeksvraag betreft de evaluatie vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie van de jaren 1973–2006. De volgende subvragen wil ik beantwoorden:

1. Welke systematisch-missiologische uitgangspunten hebben de praktijk van de gereformeerd-vrijgemaakte casus bepaald?
2. Hoe zijn de geobserveerde moeilijkheden vanuit de vigerende gereformeerd-vrijgemaakte missiologie te interpreteren?

3. Hoe kun je vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie de uitkomsten van de godsdienstwetenschappelijke analyse evalueren?

### **1.7 Bronnen en gegevens**

Voor de beschrijving van de casus in hoofdstuk 2 en de gedragssituaties in hoofdstuk 3 kan ik gebruik maken van de archieven van de kant van de gereformeerd-vrijgemaakten. Het gaat daarbij om de schriftelijke bronnen in het archief van de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond (MAR). Deze archieven beslaan de gehele periode 1973 tot 2006. In dit MAR-archief is opgenomen het archief van de Commissie Evangelisatiepredikant (CEP) en het Deputaatschap Evangelisatiepredikant (DEP) van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. De CEP werd in het leven geroepen in 1982 en ging over in het deputaatschap in het jaar 1990. Dat ging op zijn beurt weer over in de MAR in het jaar 2000.

Het archief van de Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam beslaat de periode 1973 tot 1999. In dat laatste jaar is de vereniging opgeheven en werden haar werkzaamheden overgenomen door de MAR. Het archief werd onderdeel van het MAR-archief. Ook het archief van de classis Rotterdam is geraadpleegd om de gegevens voor de beschrijving te completeren.

Een tweede bron van gegevens vormt het materiaal dat aanwezig was bij medewerkers van de Hindostanenwerkgroep. Ik heb gebruik kunnen maken van het materiaal van Ruud van Duinen en Jolanda Souman-Ruissen. Ook mijn persoonlijke aantekeningen en herinneringen over de periode 1993 tot 2006 heb ik gebruikt. Als actief participant in de contacten legde ik observaties vast die deels zijn opgenomen in het MAR-archief, en voor een ander deel behoren tot mijn persoonlijk archief.

De derde bron is de bestaande literatuur over beide groeperingen, gepubliceerd door leden van de groeperingen zelf of door externe onderzoekers, in de Nederlandse context en in het Rijnmondgebied in het bijzonder.

In de vierde plaats heb ik zelfstandig gegevens verzameld om de tempels van de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied in kaart te brengen. Het overzicht is tot stand gekomen door het inwinnen van informatie bij *pandits* en andere Surinaams-Hindostaanse contactpersonen, en via internet.

Eerder in dit hoofdstuk suggereerde ik dat de respons van de Surinaams-Hindostaanse hindoes op de initiatieven van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt door middel van vragenlijsten en interviews gevonden zou

kunnen worden en als bron zou kunnen worden gebruikt. Het is verklaarbaar dat zij geen archieven hebben opgebouwd betreffende deze contacten. Het initiatief ging niet van hen uit en er was geen sterk motief om het voort te zetten, zoals aan de kant van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Toch is het te betreuren dat de reacties destijds niet direct door de hindoes zijn vastgelegd. Het zou de waarde van de beschrijving, de interpretatie en de vergelijking hebben verhoogd. Deze dissertatie wil uitkomen bij een evaluatie aan de zijde van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Het missionaire project was een initiatief van hun kant en door de gereformeerd-vrijgemaakten is veel gedaan om de ontwikkeling schriftelijk vast te leggen en te bewaren. Daarom voldoen de genoemde bronnen en gegevens voor dit onderzoek.

### *Falsifiëring*

Wel was noodzakelijk dat gecheckt werd of het door de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers en door mij als onderzoeker geobserveerde gedrag van de Surinaams-Hindostaanse hindoes representatief was voor die groepering of voor bepaalde stromingen en bewegingen binnen die gemeenschap.<sup>60</sup> Het onderzoek zou aan waarde verliezen als bleek dat het slechts het gedrag van de uitzonderingen behandelde. Daarom is een serie interviews afgenomen met sleutelfiguren uit beide groeperingen. In het onderzoekstraject gebeurde dat na het moment dat het toepassen van het CRWS-model een voorlopig resultaat had opgebracht. Op basis van eigen observaties, interpretaties en literatuur was een eerste beschrijving van de waarde-evaluaties bij de vier casussen gegeven. Door de interviews kon deze beschrijving wordt bevestigd en aangevuld. Sterke correcties kwamen er niet uit naar voren. In hoofdstuk 3 zijn bij de beschrijving van de gedragssituaties en het construeren van het waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten de opmerkingen van de geïnterviewden verwerkt. Dat geldt ook voor de inbreng van de Surinaams-Hindostaanse hindoes voor het waardesysteem van deze groepering. De keuze van de te interviewen personen was gerelateerd aan de vier specifieke evaluatieve waarde-domeinen. Sommige anderen werden uitgekozen vanwege hun betrokkenheid bij of deskundigheid betreffende het onderwerp in het algemeen. Individuele inbreng vermeld ik daarbij niet apart. Nadere literatuurstudie leidde vervolgens tot de beschrijving die in dit proefschrift geboden wordt. Via recente interviews bij enkele Surinaams-Hindostaanse hindoes uit Rotterdam is de eindversie voor deze subgroep tot stand

---

<sup>60</sup> Boersema, "Samenvatting en toepassing," 31.33.35.

gekomen.<sup>61</sup> In hoofdstuk 3 wordt de verbinding tussen het cultureel-religieuze waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het algemeen en de concrete situatie in het Rijnmondgebied zoveel mogelijk aangewezen.

Ik geef hierbij het overzicht van de geïnterviewde personen, met hun kwaliteit die reden was hen voor het interview te vragen, de datum van het gesprek en, indien van toepassing, het specifieke waarde-domein waarover ik hen ondervroeg.<sup>62</sup>

Uit de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt interviewde ik de volgende personen:

Tabel 3a: Geïnterviewden: gereformeerd-vrijgemaakten

Naam	Kwaliteit	Datum	Waarde-domein
Ad de Bruijne	Hoogleraar Ethiek en Spiritualiteit Theologische Universiteit Kampen	27-05-2013	Overdracht
Sander Griffioen	Em. Hoogleraar Sociale filosofie Vrije Universiteit Amsterdam	17-06-2013	Culturele Cohesie
Kees Haak	Universitair Hoofddocent Missiologie en Oecumenica Theologische Universiteit Kampen	19-09-2013	Algemeen
George Harinck	Hoogleraar Kerkgeschiedenis Theologische Universiteit Kampen	12-12-2013	Hiërarchie
Hans Meerveld	Universitair Docent Didaktiek Theologische Universiteit Kampen	19-09-2013	Overdracht
Jan de Meij	Socioloog; publicist over de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt	17-09-2013	Culturele Cohesie
Eimert van Middelkoop	Socioloog, politicus voor de ChristenUnie	10-01-2014	Hiërarchie

<sup>61</sup> Zie de interviews met Randhier Partiman (30 oktober 2015) en Sroedjersad Bansidhar (16 januari 2016).

<sup>62</sup> Van de interviews zijn samenvattende gespreksverslagen gemaakt, die aan de gesprekspartners ter verificatie zijn voorgelegd. De verslagen zijn toegankelijk voor derden in mijn persoonlijk archief.



Naam	Kwaliteit	Datum	Waarde-domein
Jan-Willem Roosenbrand	Missionair predikant Rotterdam 1983-1992	08-07-2010	Algemeen
Mees te Velde	Hoogleraar Kerkrecht, Kerkgeschiedenis en Gemeenteopbouw Theologische Universiteit Kampen	27-05-2013	Overdracht
Maarten Verkerk	Bijzonder hoogleraar Christelijke filosofie aan de Technische Universiteit Eindhoven en de Universiteit van Maastricht; publicist over gender	15-07-2013	Diversiteit
Mieke Wilcke-Van der Linden	Publiciste over gender	11-09-2013	Diversiteit

Uit de Surinaams-Hindostaanse hindoegemeenschap interviewde ik de volgende personen:

Tabel 3b: Geinterviewden: Surinaams-Hindostaanse hindoes

Naam	Kwaliteit	Datum	Waarde-domein
Sroedjpersad Bansidhar	<i>Pandit Sanatan Dharm</i> Rotterdam	16-01-2016	Algemeen
Chan Choenni	Bijzonder Hoogleraar Hindostaanse migratie Vrije Universiteit Amsterdam	01-05-2013	Overdracht
Ruben Gowricharn	Hoogleraar Sociale Cohesie en Transnationale Vraagstukken, Universiteit Tilburg	02-07-2013	Culturele Cohesie
Devi en Malti Koeldiep	Moeder en dochter, betrokken bij <i>Sanatan Dharm</i> ; Devi: publiciste over hindoeïsme.	02-10-2013	Diversiteit
Robby Makka	Voorzitter ASAN Den Haag ( <i>Arya Samaj</i> )	20-07-2013	Hiërarchie
Narayani Oedajradjsingh	Bestuurslid ISKCON Rotterdam	19-03-2014	Algemeen
Randhier Partiman	Voorzitter Devarishi Veda Mata Mandir in Rotterdam ( <i>Arya Samaj</i> )	30-10-2015	Algemeen
Hari Rambaran († 2015)	Publicist	17-09-2012 24-02-2014	Overdracht, algemeen

Naam	Kwaliteit	Datum	Waarde-domein
Attry Ramdhani	<i>Pandit Sanatan Dharm</i> Den Haag	12-06-2013	Hiërarchie
Baudnath Ramdas	Pedagoog en onderwijsdeskundige	05-11-2012	Overdracht
Harmen Reerink <sup>63</sup>	Woordvoerder Sathya Sai Baba organisatie	05-08-2013	Algemeen
Surindre Tewarie	<i>Pandit Sanatan Dharm</i> Den Haag	25-07-2013	Overdracht

In verband met het onderwerp in het algemeen interviewde ik:

Tabel 3c: Geinterviewden: deskundige

Naam	Kwaliteit	Datum	Waarde-domein
Jan Peter Schouten	Deskundige Surinaams hindoeïsme	30-8-2013	Algemeen

## 1.8 Stand van zaken

Deze missionaire casus is niet eerder onderzocht. Wel is er eerder evaluatief onderzoek gedaan naar missionaire initiatieven en activiteiten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Ik kan op twee studies wijzen. De eerste is een studie over het zendingswerk op Irian Jaya. In 1996 publiceerde de Voorlichtingscommissie van het Groninger Zendingscollege een gedenkboek van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de classis Groningen ter gelegenheid van veertig jaar zending op Irian Jaya (1956–1996), het huidige Papua.<sup>64</sup> Daarin is opgenomen een artikel van Yusuf Kingo, oorspronkelijk in het Indonesisch geschreven. Kingo is lid van de Gereja Reformasi in Kouh. Henk Venema biedt in dat boek een geannoteerde vertaling van het artikel en voegt er een nawoord aan toe waarin hij een aantal aspecten van de beschrijving door Kingo vanuit de culturele antropologie analyseert. Venema signaleert dat Papua's het nieuwe dat zij hoorden van de zendingen inpassen in hun bestaande referentiekader. Hij observeert echter ook dat nieuwe, door de zending aangedragen religieuze concepten de oude gingen vervangen.<sup>65</sup> Venema interpreteert het als "...fases in een denk- en bewustwordingsproces, waarin men op weg is naar

<sup>63</sup> Harmen Reerink is geen Surinaamse Hindostaan. Omdat hij woordvoerder is voor de Sathya Sai Babagemeenschap heb ik hem toch opgenomen in deze tabel.

<sup>64</sup> Yusuf Kingo en Henk Venema, "De prediking van het evangelie in Kouh," in Sybe Bakker. (red.). *Op weg naar het licht*. (Groningen: Boon, 1996), 31-64.

<sup>65</sup> Kingo en Venema, "De prediking van het evangelie in Kouh," 54-55.

het verstaan van de boodschap van het evangelie.”<sup>66</sup> Bij de vergelijking met het christendom in Nederland is zijn stelling dat het noodzakelijk is dat Kingo de eigen leefwereld wil verwerken. “Ieder christen is christen in zijn eigen omgeving (of ‘context’) en moet dáárin zijn geloof concretiseren.”<sup>67</sup> De thematiek van het gedenkboek is verwant aan dat van mijn onderzoek naar de missionaire casus in het Rijnmondgebied: hoe communiceren de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de boodschap in de *eigen* context?

Een tweede voorbeeld van evaluatie van een gereformeerd-vrijgemaakt zendingsproject is het proefschrift van Gerrit Roelof de Graaf (2012) over de culturele interactie tussen vrijgemaakte zendingen en zendingswerkers van de Papua's in Boven Digoel.<sup>68</sup> Ook hij kiest een cultureel-antropologische benadering bij de historische beschrijving en de analyse. De studie van De Graaf is niet uit op het interdisciplinair gesprek tussen culturele antropologie en gereformeerd-vrijgemaakte missiologie. In mijn proefschrift geef ik een voorbeeld van hoe dat gesprek zou kunnen gaan voor de situatie in Nederland.

### 1.9 Onderzoeker als participant

Ik ben lid van een van beide groeperingen en dat was ik ook in een deel van de onderzoeksperiode (1993–2006). Nu ik onderzoek doe naar een missionair project, waaraan ik actief deelnam, is het de vraag of deze betrokkenheid de noodzakelijke wetenschappelijke distantie tot het onderwerp in de weg staat. Belemmert het de objectiviteit die bij een wetenschappelijke benadering past?

Als lid van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is het voor mij een valkuil dat ik fenomenen als vanzelfsprekend beschouw, die dat niet zijn. Wat valt juist de buitenstaander op? De keuze om de beschrijving en analyse te doen vanuit de godsdienstwetenschappen is een middel om dat gevaar te verkleinen. De objectiverende *etic* beschrijving, zoals die bekend is in de sociaal-culturele wetenschappen, dwingt mij de persoonlijke betrokkenheid te parkeren.<sup>69</sup> Zo probeer ik te voorkomen dat ik de te bestuderen werkelijkheid bespreek in formuleringen, die gestempeld zijn door de culturele eigenheid van de groepering waar ik deel van uitmaak.

---

<sup>66</sup> Kingo en Venema, “De prediking van het evangelie in Kouh,” 61.

<sup>67</sup> Kingo en Venema, “De prediking van het evangelie in Kouh,” 61.

<sup>68</sup> Gerrit Roelof de Graaf, *De wereld wordt omgekeerd: Culturele interactie tussen de vrijgemaakt-gereformeerde zendingen en zendingswerkers en de Papoea's van Boven Digoel (1956-1995)*. (Ad Chartasreeks 20). (Barneveld: De Vuurbaak, 2012).

<sup>69</sup> Alan Barnard and Jonathan Spencer. (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. (Londen/New York: Routledge, 2002), 180-183; Boersema, “Samenvatting en toepassing,” 9.

Onderzoekers uit de Surinaams-Hindostaanse groepering en anderen die belang stellen in deze casus, kunnen haar op deze manier beoordelen. Ook het feit dat mijn begeleiders bij dit proefschrift geen van allen tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt behoren, helpt deze valkuil te vermijden.

Aan de andere kant is het een voordeel dat ik de wereld van de gereformeerd-vrijgemaakten van binnenuit ken. Mijn betrokkenheid bij het missionaire werk gedurende vele jaren geeft mij een extra affiniteit met mijn onderwerp. Ik heb gemerkt dat mijn betrokkenheid gunstig werkte waar ik tijdens het onderzoek de medewerking nodig had van gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes. Ik heb geen wantrouwen gemerkt aan de kant van de hindoes als zou ik als partijganger een onderzoek uitvoeren.

Een nadeel zou weer kunnen zijn dat ik 'te vriendelijk' zal evalueren, door pijnlijke conclusies te verzachten of onaangename consequenties te ontlopen. Ik beoordeel immers deels mijn eigen functioneren en ook de kerken die ik dien. Ik kan alleen maar zeggen dat ik een te vriendelijke evaluatie wil voorkomen, nu ik mij dit bewust ben. Transparantie als voorwaarde voor wetenschappelijk werk is daarbij behulpzaam. Of het lukt, is aan de lezer.

## **1.10 Opzet van de overige hoofdstukken**

Ik kan nu kort aangeven wat er verder volgt in deze dissertatie. In het tweede hoofdstuk begin ik met een godsdienstwetenschappelijke omschrijving van wat ik benoemd heb als 'het missionaire contact' en 'de interreligieuze dialoog'. Daarna behandel ik de relevante aspecten die ik in dit eerste hoofdstuk selecteerde: sociale kaders, sociale interactie, sociale posities, rollen en status, sociale ongelijkheid en de sociale verandering tussen 1973 en 2006.

In hoofdstuk 3 behandel ik met het CRWS de gedragssituaties die ik in paragraaf 1.6 selecteerde. Zo vormt zich een beeld van de waardesystemen van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, de Surinaams-Hindostaanse hindoes en van de Nederlandse samenleving.

De resultaten van hoofdstuk 2 en 3 worden in hoofdstuk 4 en 5 benut voor de evaluatie vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie. Het missiologisch kader beschrijf ik in hoofdstuk 4 en in hoofdstuk 5 volgt de evaluatie. In hoofdstuk 6 trek ik de conclusies en bied ik een epiloog met enkele opmerkingen over het bredere belang van dit onderzoek en met enige methodologische reflecties.

## 2 Godsdienstwetenschappelijke beschrijving van het Rijnmondproject

Hoe is de ontmoeting tussen gereformeerd-vrijgemaakte christenen en Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied ontstaan en hoe hebben de contacten zich ontwikkeld? Ik ga in dit hoofdstuk die praktijk van ruim dertig jaar godsdienstwetenschappelijk beschrijven. In hoofdstuk 1 bleek dat het de gereformeerd-vrijgemaakten in de ontmoeting te doen was om evangelisatie.<sup>70</sup> Wat is vanuit godsdienstwetenschappelijk perspectief de omschrijving daarvan? Hoe is vanuit dat perspectief de casus van het Rijnmondgebied te typeren? Die vragen beantwoord ik eerst in dit hoofdstuk. Daarna komen de door mij geselecteerde sociaal-culturele aspecten aan de orde: de sociale kaders, de interactie, de posities, rollen en status, de sociale ongelijkheid en de sociaal-culturele veranderingen. Ik sluit elke paragraaf af met een samenvatting. Aan het slot van het hoofdstuk bereid ik hoofdstuk 3 voor door de vraag te stellen wat de beschrijving aandraagt voor de analyse van de culturele waardesystemen van beide groeperingen.

### 2.1 Godsdienstwetenschappelijke definiëring

De godsdienstsocioloog Jan Jonkers geeft in zijn proefschrift *Doelen in de evangelisatie* (1986) deze godsdienstwetenschappelijke definitie van evangelisatie: "... een activiteit van een (christelijke) groepering die vanuit een transcendente verwijzing tracht bepaalde subjecten, met behulp van bepaalde middelen, te winnen voor bepaalde transcendent ingekleurde doeleinden."<sup>71</sup> Het gaat er bij deze omschrijving om de activiteit 'evangelisatie' te onderscheiden van andere activiteiten van een kerk of groepering, bijvoorbeeld het bieden van onderlinge zorg voor welzijn of materiële hulp. Jonkers onderscheidt doeleinden van evangelisatie op een drietal vlakken: 1) het culturele, waarbij het gaat om de overdracht van bepaalde ideeën, waarden en normen; 2) het structurele: het integreren van mensen in een groep of een organisatorisch verband; en 3) het persoonlijke: het bewerken van veranderingen in gedrag, houdingen en opvattingen bij individuen.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Zie hoofdstuk 1.1.

<sup>71</sup> J.B.G. Jonkers, *Doelen in de evangelisatie: Een sociologische studie*. (Amsterdam: Rodopi, 1986), 20.

<sup>72</sup> Jonkers, *Doelen in de evangelisatie*, 20.

De sociologen De Jager, Mok en Sipkema omschrijven cultuuroverdracht als het “...aan anderen doorgeven van voorstellingen, opvattingen, waarden en normen, zowel ten aanzien van materiële objecten als ten aanzien van immateriële zaken.”<sup>73</sup> Zij maken onderscheid in drie dimensies van cultuuroverdracht. De eerste is de overdracht in de tijd en daarmee is bedoeld de overdracht van de cultuur als sociale erfenis aan de jongere generatie. Cultuuroverdracht in de geografische ruimte is de tweede. Hierbij gaat het om het doorgeven van groepering naar groepering, met als voorbeeld de invloed van de stad op het platteland. De laatste dimensie is die van de sociale ruimte. Beïnvloeding van het ene sociale niveau op het andere of van de ene politieke groepering op de andere zijn hiervan voorbeelden.

Hoe verhouden de activiteiten van de gereformeerd-vrijgemaakten in het Rijnmondgebied zich tot deze godsdienstwetenschappelijke aspecten? Een drietal observaties is van belang.

#### *A Doelgericht evangeliseren*

Het gaat in het missionaire contact in de eerste plaats om het intentioneel handelen van de gereformeerd-vrijgemaakten als initiatiefnemers. Zij willen “doelgericht evangeliseren”<sup>74</sup> en zij kiezen daarvoor als middel het openen van een koffiebar in Rotterdam-Crooswijk. De statuten van de koffiebarvereniging (1973) noemen in artikel 3 het doel en de middelen: “De vereniging stelt zich ten doel om het Evangelie van Jezus Christus in Rotterdam te verspreiden door middel van georganiseerde projecten, zoals evangelisatie in een koffiebar.”<sup>75</sup> De initiatiefnemers maken direct helder dat een tweetal punten van groot belang voor hen is. In de eerste plaats: de koffiebar wordt geen discussiecentrum. De leden van de koffiebarvereniging nemen zich voor van de boodschap te getuigen: “Het geloof dat je hebt kun je niet ter discussie stellen. Wel moet je ook d.m.v. discussie anderen proberen te overtuigen, doch uiteindelijk is dit getuigen. We moeten ervoor uitkijken dat we vervallen in discussies, deze gaan vaak buiten de persoon

---

<sup>73</sup> De Jager, Mok, Sipkema, *Grondslagen der sociologie*, 285v; zie ook Peter Kloos, *Culturele antropologie: een inleiding*. (Assen: Van Gorcum, 1995), 17; J.A.A. van Doorn en C.J. Lammers, *Moderne Sociologie: Systematiek en analyse*. (Utrecht/Antwerpen: Aula, 1959), 218-226; Bryan S. Turner. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology*. (Cambridge: University Press, 2011), 559-561 (social change), 636-637 (tradition).

<sup>74</sup> Werkgroep Aktie Koffiebar [E. Goldsteen & C. Wieske], *Aktie Koffiebar. Ingezonden voor Rotterdam en Omgeving*, [voorjaar 1973], [1] (Grijze Stofmap): “Doelgerichte evangelisatie is onder ons iets dat moeilijk van de grond komt en weinig aandacht krijgt.”; zie ook bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>75</sup> *Statuten van de Vereniging “Evangelisatie – Projecten Rotterdam”*, (Grijze Stofmap).

om, over zaken. Van belang is dat we als christenen getuigen van ons geloof. Dit zijn we niet zo erg gewend. Een belangrijke taak waar we veel aandacht aan zullen moeten besteden.”<sup>76</sup>

In de tweede plaats stellen zij dat de kerk als uitvalsbasis en doelgemeenschap onlosmakelijk verbonden is met de boodschap. De werkvorm ‘koffiebar’ is weliswaar gekopieerd van christelijke organisaties als Youth for Christ, maar de gereformeerd-vrijgemaakte werkgroep noteert als verschilpunt met hen het thema ‘de kerk’. Daarmee bedoelen zij dat toetreding tot een van de lokale gereformeerd-vrijgemaakte kerken volgen zal op het aanvaarden van de boodschap van het evangelie.<sup>77</sup>

Als de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Rotterdam en omgeving gaan samenwerken om het missionaire werk onder de culturele minderheden te ondersteunen en verder te ontwikkelen, besluiten zij in 1982 een evangelisatiepredikant aan te stellen. In deze fase wordt de doelstelling van het project nader onder woorden gebracht, gerelateerd aan de taak van de predikant. De opdracht in 1982 luidt: “De taak van de predikant is in het Rijnmond gebied, m.n. onder culturele minderheden, het Evangelie verkondigen onder hen die God niet kennen of van Hem en zijn dienst vervreemd zijn, met de bedoeling dat zij zich voegen bij de plaatselijke kerk.”<sup>78</sup> Daaraan is toegevoegd een artikel over de werkvorm en de middelen: “De predikant zal deze taak onder meer vervullen door: onderwijs in de gereformeerde leer; bezoeken aan huis; beleggen van samenkomsten; aantrekken en instrueren van medewerkers.”<sup>79</sup> Eind jaren negentig reorganiseren de samenwerkende kerken het project om het werk te kunnen uitbreiden en verder te professionaliseren. De kerken formuleren in het jaar 2000 de volgende doelstelling: “De missionaire arbeid is er op gericht hen die vreemd zijn aan of vervreemd zijn van God en zijn dienst, te bereiken met het evangelie, opdat zij door de werking van de Heilige Geest, komen tot belijdenis van geloof naar de gereformeerde leer, om zich zo te voegen bij de gemeente van Christus. De diaconale arbeid beoogt concrete hulp en bijstand te verlenen aan naasten in de samenleving als betoon van de liefde van Christus door de gemeente.”<sup>80</sup> Tot 2006 wordt bij de beleidsbepalende vergadering van de kerken deze doelstelling ongewijzigd

---

<sup>76</sup> [z.n.], In *Verslag bijeenkomst werkgroep koffiebar*. 2 maart 1973, (Grijze Stofmap).

<sup>77</sup> Zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>78</sup> *Instructie Evangelisatie-predikant*, vastgelegd door de Algemene Vergadering van 23 september 1982, (Doos 4).

<sup>79</sup> *Instructie Evangelisatie-predikant*, vastgelegd door de Algemene Vergadering van 23 september 1982, (Doos 4).

<sup>80</sup> *Missionaire Arbeid Rijnmond – Basisdocumenten* dd 27 januari 2000.

herhaald. De oorspronkelijke doelstelling uit 1973 krijgt in de loop van de jaren tot 2006 uitbreiding, maar de teksten uit 1982 en 2000 wijken naar intentie en inhoud niet wezenlijk af van het begin.

### *B Verandering van levensoriëntatie en van groepering*

De tweede observatie rond de gereformeerd-vrijgemaakte initiatieven is deze: uit de doelomschrijvingen en de praktijk blijkt dat het hen gaat om verandering van levensoriëntatie en overgang van de sociale gemeenschap van de ene (Surinaams-Hindostaanse), naar die van de andere religieuze groepering (gereformeerd-vrijgemaakte). Het “komen tot belijdenis van het geloof naar de gereformeerde leer” uit de uitgebreide doelstelling duidt erop dat de gereformeerd-vrijgemaakten een wijziging beogen van het persoonlijk, individueel, religieus uitgangspunt. Het is een vorm van *levensoriëntatie*, die het leven in alle facetten bepaalt en doortrekt.<sup>81</sup> De overgang van sociale gemeenschap is gegeven met deze passage uit de doelstelling: “om zich te voegen bij de gemeente van Christus”. Dat laatste verwijst naar een geïstitutionaliseerde religieuze groepering, waar leden van de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap zich na hun bekering bij kunnen voegen om daarin actief te participeren. De uitwerking ervan in de praktijk van dit contact tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes toont aan, dat de beoogde overgang voor de individuele hindoe een actieve en intensieve sociale interactie met de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt impliceert én, minstens voor een deel, een zich onttrekken aan de interactie met de gemeenschap van de hindoes. De gereformeerd-vrijgemaakten beogen dus met het missionaire contact en de interreligieuze dialoog een dubbele verandering te bereiken bij hindoes: in de persoonlijke levensoriëntatie en in de sociale interactie.

### *C Niet wederkerig*

De derde observatie betreft de wederkerigheid in de ontmoeting. Uit de documenten en de praktijk blijkt dat de gereformeerd-vrijgemaakten niet het wederkerige effect van het contact en de dialoog met de Surinaams-Hindostaanse hindoes thematiseren of verwachten. De interactie blijft naar haar aard niet eenzijdig en de reactie van de hindoes op het contact roept allerlei vragen op bij de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers.<sup>82</sup> Het

---

<sup>81</sup> J.H. Bavinck, *Inleiding in de zendingswetenschap*. (Kampen: Kok, 1954), 110 gebruikt ook deze term: “Het gaat nu niet om een confrontatie op een bepaald punt, maar om een radicaal nieuwe levensoriëntering, om een volstrekt nieuwe houding ten opzichte van alle verschijnselen.”

<sup>82</sup> Zie bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen.



punt is echter dat die wederkerigheid niet als doel of als te verwachten werkelijkheid werd benoemd door de gereformeerd-vrijgemaakten. Dat onderstreept wat ik signaleerde bij de tweede observatie: de ontmoeting is wat opzet betreft bedoeld om de religieuze invloedssfeer van de gereformeerd-vrijgemaakten te verspreiden onder de leden van de Surinaams-Hindostaanse hindoegemeenschap, op een wijze die ertoe leidt dat hindoes zich voegen bij de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt – niet andersom.

### *Cultuuroverdracht*

De drie verschillende doeleinden, die Jonkers onderscheidt, zijn aanwijsbaar in de activiteiten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Allereerst het culturele aspect: de gereformeerd-vrijgemaakten willen de levensoriëntatie van de Surinaams-Hindostaanse hindoes zo beïnvloeden dat de hindoes hun voorstellingen, opvattingen, waarden en normen gaan overnemen. Jonkers tweede typering is “structureel”, en hij wijst daarmee op de integratie van mensen in een groep of organisatie. Het is duidelijk dat de gereformeerd-vrijgemaakten dat beogen met hun missionaire activiteiten: expliciet wordt de toetreding tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt vermeld. De derde typering van Jonkers is “persoonlijk”. Het gaat daarbij om de *individuele* verandering van gedrag, houding en opvattingen. 4

Vinden we ook de drie dimensies van De Jager, Mok en Sipkema terug? De eerste dimensie betreft de cultuuroverdracht tussen generaties. Deze voltrekt zich naar haar aard allereerst *binnen* beide groeperingen. Maar vanaf de start tot eind jaren tachtig van de vorige eeuw komen ook kinderen uit Surinaams-Hindostaanse hindoegezinnen onder de invloed en (beperkte) zeggenschap van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers via de kinderclub in de koffiobar.<sup>83</sup> Hier vloeit het intergenerationele overdragen van de cultuur van beide groepen in elkaar over, minstens vanuit het perspectief van de Surinaams-Hindostaanse kinderen: zowel hun ouders als de gereformeerd-vrijgemaakte clubleiders dragen cultuuraspecten aan hen over. Ook de tweede dimensie, de geografische ruimte, treffen we aan. De beide groeperingen zijn landelijk vertegenwoordigd in de Nederlandse samenleving, en ook in Rotterdam en omgeving. De derde, de sociale dimensie van de cultuuroverdracht, wordt onder andere bepaald door verschillen in sociaal niveau. Hoewel dat pas later in dit hoofdstuk onderzocht wordt,<sup>84</sup> is op voorhand te verwachten dat die verschillen tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaamse-

---

<sup>83</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties en 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>84</sup> Zie hoofdstuk 2.2.3 en 2.2.4.

Hindostaanse hindoes een rol zullen spelen. Het betreft het verschil in sociale status tussen een gevestigde, traditionele Nederlandse kerkgemeenschap met veel hoogopgeleide mensen, geringe werkloosheid en een sterk ontwikkeld institutioneel netwerk, tegenover een migrantengroep die, zeker in de beginperiode, lager is opgeleid, een hoger werkloosheidscijfer kent en zich nog geheel institutioneel moet ontwikkelen in Nederland.

Op basis van de drie observaties kan de ontmoeting tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de hindoes in de Rotterdamse regio godsdienstwetenschappelijk getypeerd worden als een poging tot cultuuroverdracht van de ene religieuze groepering (gereformeerd-vrijgemaakte christenen) op individuele leden van de andere (Surinaams-Hindostaanse hindoes). Religieuze voorstellingen en opvattingen worden in combinatie met cultureel en religieus gedrag gebaseerd op ideeën, normen en waarden, intentioneel voorgehouden aan de leden van de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap, met als doel hen tot het overnemen van de gereformeerde levensoriëntatie te bewegen en tot het actief gaan participeren in die religieuze groepering.

### *Samenvatting*

Godsdienstwetenschappelijk is evangeliseren te typeren als een vorm van cultuuroverdracht. De ontmoeting tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes is godsdienstwetenschappelijk te omschrijven als een poging tot sociale en deels intergenerationele cultuuroverdracht. Deze cultuuroverdracht impliceert persoonlijke (individuele verandering van levensoriëntatie) en structurele doeleinden (opname in de kerkgemeenschap). Kenmerkend is dat deze overdracht plaatsvindt in één geografische ruimte, het Rijnmondgebied.

## **2.2 Beschrijving van de ontmoeting**

### *2.2.1 Sociale kaders*

In dit eerste onderdeel beschrijf ik de ontmoeting naar haar kwantitatieve en organisatorische kant. Ik neem als uitgangspunt de positie van de initiatiefnemers, de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Zij hebben doelgericht een project opgezet om de contacten met de hindoes te creëren en uit te bouwen. Die vormgeving is mede beïnvloed door het organisatorische karakter van de landelijke denominatie. Daarom begin ik de beschrijving met de kwantitatieve en organisatorische aspecten van het landelijke verband van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Daarna zoom

ik in op de situatie in de Rotterdamse regio. De Surinaams-Hindostaanse hindoes hebben zich niet apart georganiseerd met het oog op de contacten en de dialoog met de gereformeerd-vrijgemaakten. Vandaar dat de beschrijving van deze groepering anders van aard zal zijn. De gereformeerd-vrijgemaakten merkten in de interactie op welke manier het sociaal-culturele en in het bijzonder het specifiek religieuze leven van de hindoes georganiseerd was. Zij ontmoetten hindoes van de traditionele Surinaams-hindoeïstische stromingen *Sanatan Dharm* en *Arya Samaj*, maar ook, zij het niet veel, Surinaams-Hindostaanse hindoes die aangesloten waren bij de internationale Gemeenschap voor Krishnabewustzijn (International Society for Krishna Consciousness, ISKCON) of volgelingen waren van Sathya Sai Baba. In de beschrijving geef ik aandacht aan de organisatorische verschillen tussen deze stromingen in het Surinaams hindoeïsme.

### 2.2.1.1 Gereformeerde Kerken vrijgemaakt – de landelijke situatie

In 1973 groeien de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Nederland. Het aantal kerkleden (zie tabel 4) is 3% meer dan in het jaar ervoor. In 2006 is de groei overgegaan in een jaarlijkse daling. Het kerkgenootschap verliest in het jaar ervoor 823 leden, 0,65% van het geheel. Het omslagpunt van jaarlijkse groei naar jaarlijkse krimp ligt rond het jaar 2004.<sup>85</sup>

Tabel 4 Aantal leden Gereformeerde Kerken vrijgemaakt (landelijk)

1973	2006
87.722	125.959

Bron: Handboek Gereformeerde Kerken vrijgemaakt

De kerkelijke denominatie is volgens het presbyteriaal-synodale stelsel georganiseerd.<sup>86</sup> De lokale kerken werken samen in geografisch steeds verder uitbreidende regio's: de classis, de particuliere of provinciale synode en de generale of landelijke synode. De plaatselijke kerken worden geleid door een college van ouderlingen en diakenen, waar mogelijk aangevuld met een of meer predikanten. Dit college, de kerkenraad, heeft als taak erop toe te zien dat de leden zich gedragen overeenkomstig de door de kerken

<sup>85</sup> *Handboek van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1973... 2006.* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre/ Bedum: Scholma); de peildatum van de cijfers is steeds eind oktober in het jaar daaraan voorafgaand; J. Slendebroek-Meints, *De toekomst in de kerk: Demografische trends binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.* (Zwolle: Gereformeerde Hogeschool, Centrum voor Samenlevingsvraagstukken, 2010), 25; vergelijk G. Dekker, *De doorgaande revolutie: De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in perspectief.* (Ad Chartasreeks 23). (Barneveld: De Vuurbaak, 2013), 29-40.

<sup>86</sup> Leo J. Koffeman, *Het goed recht van de kerk: Een theologische inleiding op het kerkrecht.* (Kampen: Kok, 2009), 71.

geformuleerde confessionele uitgangspunten.<sup>87</sup> Daarnaast hebben zij de opdracht om ervoor te zorgen dat het in de gemeente “vreedzaam en ordelijk” toegaat.<sup>88</sup> Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt de eigen verantwoordelijkheid van leden erkend en gestimuleerd. Waar de ontplooiende activiteiten de bestaande orde beïnvloeden, is de kerkenraad het platform en beslissingsbevoegd orgaan om binnen de lokale gemeenschap de activiteiten te stimuleren, kanaliseren en/of te limiteren.

Lidmaatschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt komt tot stand op twee manieren, door de doop van pasgeboren kinderen van de leden, en door toetreding van volwassenen. De kinderen van de leden worden over het algemeen in de eerste weken na de geboorte gedoopt<sup>89</sup> en dan opgenomen in de administratie als ‘doopleden’. Van hen wordt verwacht dat zij bij de volwassenwording een bewuste keuze maken om de identiteits-kenmerkende geloofsopvattingen, ethos en rite<sup>90</sup> van de gemeenschap innerlijk te aanvaarden en hun gedrag daarop af te stemmen.<sup>91</sup> Zij betuigen dat publiek door hun geloof te belijden. Vanaf dat moment gelden zij als ‘belijdende leden’. Als een lid zich op enig moment niet meer kan vinden in de uitgangspunten en/of de praktijk van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, kan hij zich onttrekken aan de gemeenschap en wordt hij uitgeschreven. Hij geldt vervolgens als niet-lid. Wie als volwassene zich wil voegen bij de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt kan dat doen door in een bijeenkomst van een plaatselijke gemeente publiek te verklaren in te stemmen met de identiteits-kenmerkende geloofsopvattingen, ethos en rite van de gemeenschap en zich daarnaar te gaan gedragen. Wie voorheen niet eerder al gedoopt was, ontvangt dan het waterritueel en geldt als ‘belijdend

---

<sup>87</sup> De Apostolische Geloofsbelijdenis, de Geloofsbelijdenis van Nicea, de Geloofsbelijdenis van Athanasius, de Nederlandse Geloofsbelijdenis, de Heidelbergse Catechismus, de Dordtse Leerregels en de aangenomen kerkorde, zie [www.gkv.nl](http://www.gkv.nl), geraadpleegd op 23 november 2015.

<sup>88</sup> Zie het formulier voor de bevestiging van ouderlingen en diakenen, en dat van predikanten, [www.gkv.nl](http://www.gkv.nl), geraadpleegd op 23 november 2015.

<sup>89</sup> Aan de kinderen van de gelovigen wordt in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de doop bediend in de zuigelingenperiode, zie Heidelbergse Catechismus, Zondag 27, zie [www.gkv.nl](http://www.gkv.nl), geraadpleegd op 23 november 2015.

<sup>90</sup> Met name de bediening van de doop aan kinderen van de gelovigen en de regelmatige viering van het heilig avondmaal.

<sup>91</sup> Zie het formulier voor het afleggen van geloofsbelijdenis door doopleden, [www.gkv.nl](http://www.gkv.nl), geraadpleegd op 23 november 2015. De verhouding tussen belijdende leden en doopleden binnen het landelijk verband van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt verschuift in de onderzoeksperiode. Het aantal doopleden neemt af. Deze vergrijzing wordt veroorzaakt door afname van het aantal geboorten en het toegenomen aantal onttrekkingen van jongeren, zie Slendebroek-Meints, *De toekomst in de kerk*, 17-25; 20 figuur 4c.

lid' van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.<sup>92</sup> Ook voor hen geldt dat onttrekking mogelijk is als men de innerlijke instemming met de uitgangspunten en/of de praktijk van deze kerken verliest. De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt vormen landelijk een gemeenschap met een hoge organisatiegraad. In de periode vanaf de breuk in 1966 en volgende jaren<sup>93</sup> tot ongeveer midden jaren negentig worden tientallen organisaties opgericht door en voor de leden van de het kerkgenootschap. Lidmaatschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is voorwaarde voor lidmaatschap van de organisatie.<sup>94</sup> Het gaat om organisaties voor gezamenlijke studie en bezinning, verpleging en verzorging, politieke en maatschappelijke belangenbehartiging, onderwijs en vorming, kunst, cultuur en muziek, ontspanning, zending en steun aan het buitenland, evangelisatie, diaconaat en nog enkele andere.<sup>95</sup> Via kerkelijke bladen, een landelijk verschijnend dagblad (*Nederlands Dagblad*) en landelijke en regionale bijeenkomsten creëert men een sterke onderlinge communicatie en cohesie, die zich uit in gezamenlijk geaccepteerde normen en waarden. Vanaf midden jaren negentig manifesteert zich echter een groeiende diversiteit, die leidt tot interne discussies en afsplitsing van facties (met name in 2003–2004).

### 2.2.1.2 Gereformeerde Kerken vrijgemaakt – in het Rijnmondgebied

In het jaar 1973 zijn de Gereformeerde Kerken in het Rijnmondgebied georganiseerd in een tweetal classes: Rotterdam en Schiedam. De classis Rotterdam omvat meer dan alleen de Rotterdamse kerken, ook kerken in de regio, zoals Berkel & Rodenrijs en Capelle aan den IJssel, behoren tot de classis Rotterdam. Tabel 5 laat zien dat het aantal kerkleden in de regio groeit in de onderzoeksperiode.

---

<sup>92</sup> Zie het formulier voor het afleggen van geloofsbelijdenis door volwassenen die niet op jonge leeftijd gedoopt zijn, [www.gkv.nl](http://www.gkv.nl), geraadpleegd op 23 november 2015.

<sup>93</sup> Zie hoofdstuk 1.4.

<sup>94</sup> P. Rietveld, "Voorwoord," in H.J.D. Smit. (e.a.). *Toekomst voor de gereformeerde organisaties*. (Barneveld: De Vuurbaak, 1994), 6-13.

<sup>95</sup> Rubricering van J. de Mey, "Gereformeerde organisaties sociologisch bekeken," in H.J.D. Smit. (e.a.). *Toekomst voor de gereformeerde organisaties*, (Barneveld: De Vuurbaak, 1994), 183.

Tabel 5 Aantal leden in de classis Rotterdam en Schiedam-Hoogvliet

	1973	2006	Percentage
Classis Rotterdam	4563	5876	+ 22%
Classis Schiedam/Hoogvliet	1526	1664	+ 8,2%
Totaal	6089	7540	+ 19%

Bron: Handboek Gereformeerde Kerken vrijgemaakt

In de stad Rotterdam zijn vijf Gereformeerde Kerken vrijgemaakt: Rotterdam-Centrum, Rotterdam-Delfshaven, Rotterdam-Noord, Rotterdam-Oost en Rotterdam-Zuid.<sup>96</sup> Uit tabel 6 blijkt dat deze kerken krimpen.

Tabel 6 Aantal leden van de kerken in de stad Rotterdam

	1973	2006	Percentage
Kerken in Rotterdam	2259	1905	-16%

Bron: Handboek Gereformeerde Kerken vrijgemaakt

Dat kan mede het gevolg zijn van verhuizing van de leden naar de voorsteden. Het missionaire project wordt opgezet in de Rotterdamse wijk Crooswijk, die behoort tot het gebied van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt van Rotterdam-Centrum. De meeste contacten met de Surinaams-Hindostaanse hindoes werden gelegd in de stad Rotterdam. Juist in dat gebied krimpen de kerken, terwijl in de bredere regio het aantal kerkleden groeit. In de periode 1987–2006 treden twaalf personen van Surinaams-Hindostaanse afkomst toe. Drie van hen waren al christen. Eén Surinaams-Hindostaanse vrouw was via een ander kerkgenootschap christen geworden, maar had daarbij de doop niet ontvangen. Zij werd gedoopt toen zij lid werd van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Het aantal Surinaams-Hindostaanse hindoes, dat christen wordt in relatie met de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de genoemde periode, is negen. Vier van hen onttrekken zich in het jaar 2000 aan de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en voegen zich bij een andere christelijke gemeenschap.<sup>97</sup>

De leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt hebben in de onderzoeksperiode de organisatie van hun missionaire activiteiten een

<sup>96</sup> In de loop van de onderzoeksperiode voltrekken zich enkele wijzigingen in de verdeling van de kerken over de beide classes. Sommige kerken worden samengevoegd of opgeheven. De classis Schiedam heet vanaf 1980 classis Hoogvliet.

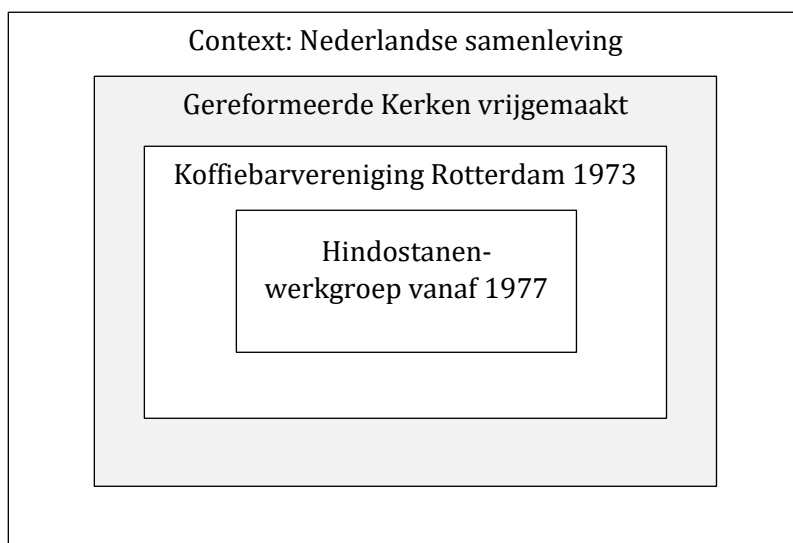
<sup>97</sup> Zie bijlage 9 Toetreding Surinaamse Hindostanen; de christelijke gemeenschap is Jiewan Jyoti, zie de woordenlijst.

aantal keren gewijzigd. Dat levert de volgende fasen van organisatiestructuur op: 1973–1982, 1982–1990, 1990–2000, 2000–2006.<sup>98</sup>

### *Fase 1: 1973-1982*

De organisatiestructuur uit de eerste fase laat zich zo visualiseren:

Figuur 2.1 Organisatie 1973–1982



Het initiatief tot het oprichten van de koffiebarvereniging wordt genomen door een aantal gereformeerd-vrijgemaakte leden. Deze vereniging wil samenwerken met de plaatselijke kerkenraden en evangelisatiecommissies van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Om naar de kerkelijke instituties niet concurrerend te zijn, benadrukt men bij de oprichting, dat de koffiebar niet in de plaats van de kerken wil treden, maar naast hen wil staan. Omdat de koffiebarvereniging medewerkers en fondsen wil werven uit de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in en om Rotterdam, wordt veel aandacht besteed aan propaganda in die richting. Via brieven aan kerkenraden, ingezonden stukken in kerkbladen en via het *Nederlands Dagblad* worden de kerken geïnformeerd en om medewerking gevraagd.<sup>99</sup> Binnen de vereniging worden werkgroepen opgezet, omdat de leden zich speciaal willen verdiepen in de verschillende doelgroepen en activiteiten voor hen willen coördineren, onder andere de Creolenwerkgroep, de Hindostanenwerkgroep en de Moslimwerkgroep.

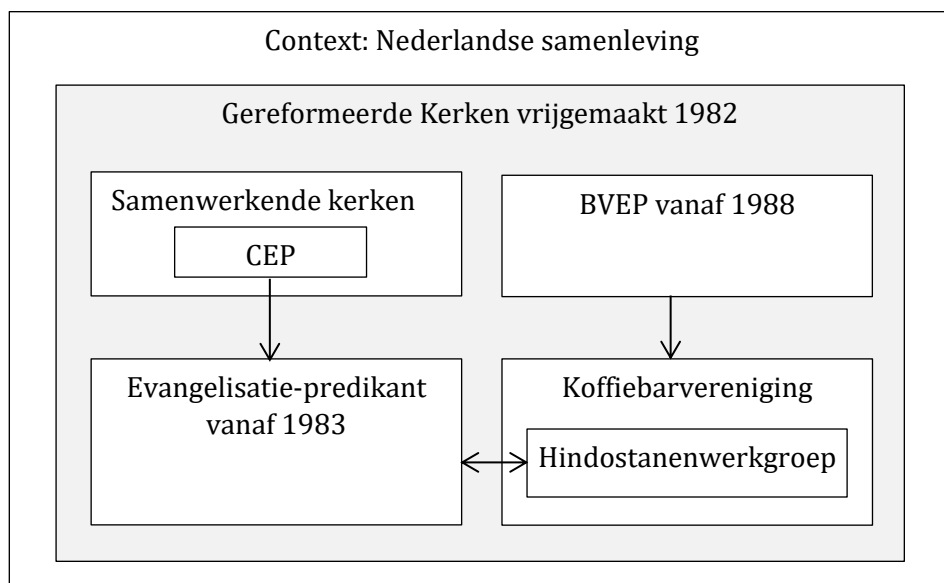
<sup>98</sup> Zie voor bredere documentatie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>99</sup> Zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

### *Fase 2: 1982-1990*

Op 23 september 1982 wordt een samenwerkingsverband van achttien Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Rotterdam en omgeving opgericht met als doel om te komen tot het beroepen van een evangelisatiepredikant. Het samenwerkingsverband van kerken stelt de kaders vast (de doelstelling, taakomvang, profiel, opleiding en de begeleiding van de predikant) en regelt de verantwoordingsstructuur en de financiering. In de commissie voor de evangelisatiepredikant (CEP) zijn ook leden van de koffiebarvereniging opgenomen, onder wie één uit de Hindostanenwerkgroep. Ds. Jan-Willem Roosenbrand neemt het beroep aan en op 25 september 1983 wordt hij als evangelisatiepredikant bevestigd. Hij werkt in de eerste jaren in deeltijd,<sup>100</sup> vanaf 1986 wordt hij fulltime evangelisatiepredikant. De samenwerkende kerken stellen in 1988 een begeleidingscommissie voor de koffiebarvereniging in (BVEP). Dat initiatief komt voort uit de behoefte van de kerken om hun opdracht tot begeleiding van het evangelisatiewerk vorm te geven. Dit is het beeld van de organisatie in die jaren:

Figuur 2.2 Organisatie 1982–1990



### *Fase 3: 1990-2000*

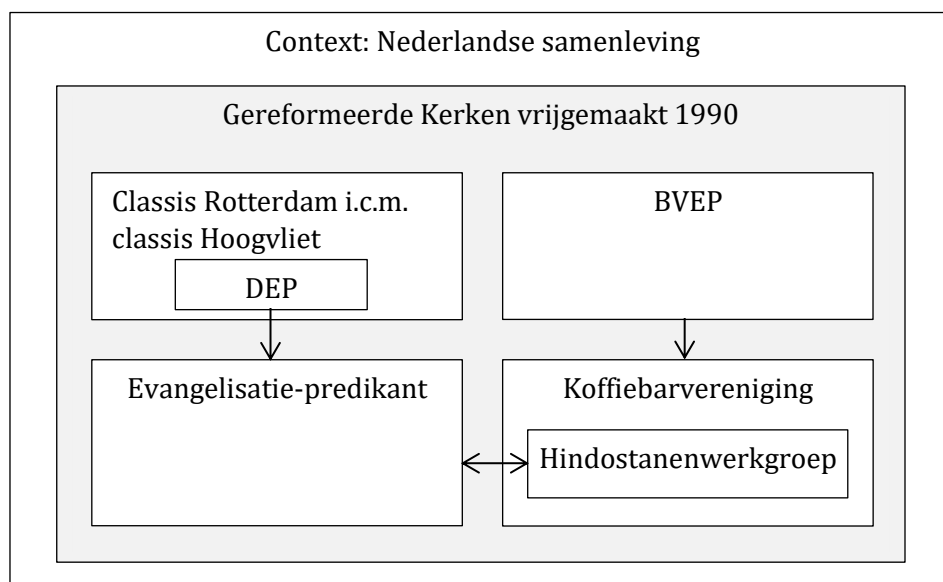
In 1990 wordt de Commissie Evangelisatiepredikant omgezet in een Deputaatschap van de classes Rotterdam en Hoogvliet (DEP). De taakstelling, verantwoording, controle en financiering gaat vanaf dat jaar via

<sup>100</sup> Als gemeentepredikant van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Charlois.



de kerkordelijke structuur van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.<sup>101</sup> De verhouding met de koffiebarvereniging en haar werkgroepen is wat de structuur betreft niet direct helder. Drie werkgroepen en het bestuur van de koffiebar vallen onder de begeleidingscommissie BVEP. De Creolen- en Hindostanenwerkgroep vallen echter beleidsmatig en financieel onder het deputaatschap. De toetreding van nieuwe leden, naast Surinaamse Hindostanen ook Pakistanen en Indiërs, dwingt de organisatie om helderheid te geven over hun plaats in de structuur. De regel is dat zij lid worden van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt op de locatie waar zij wonen. In de loop van de jaren negentig wordt het idee van eigen wijkvorming op basis van etniciteit uitgewerkt en vormt men de Hindostaans-Pakistaanse wijk. De leden van die wijk kunnen over verschillende Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de regio verdeeld zijn en tegelijk samen die wijk vormen. De visualisatie in de derde fase is deze:

Figuur 2.3 Organisatie 1990–2000



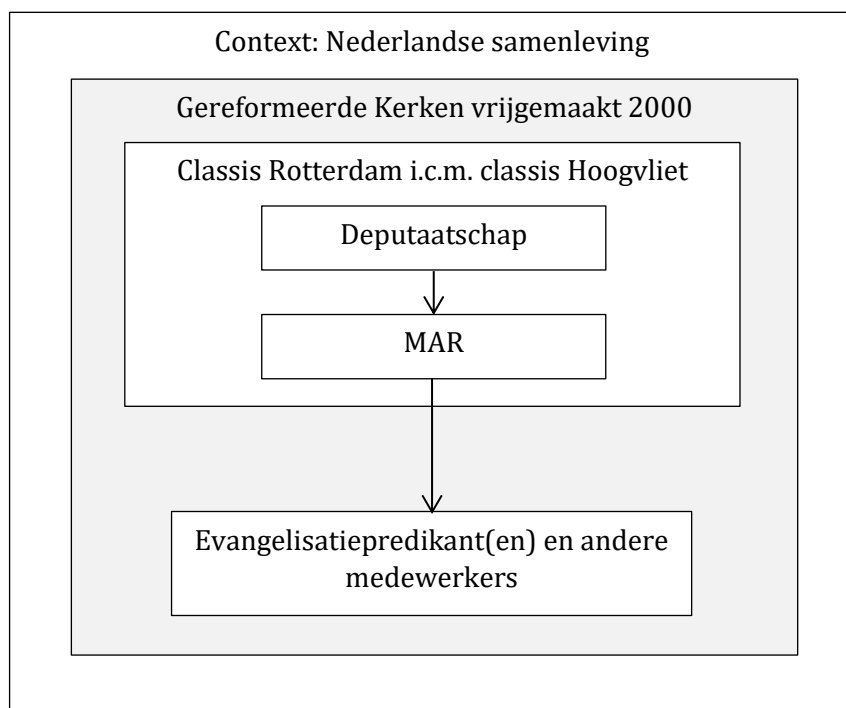
#### Fase 4: 2000-2006

Op 27 januari 2000 wordt de MAR opgericht: Missionaire Arbeid Rijnmond. Twijfel over de bestaande structuur van de koffiebarvereniging en het deputaatschap, interne conflicten tussen medewerkers, bezinning op de

<sup>101</sup> Al bij aanvang van de kerkelijk hulp voor de koffiebarvereniging was gepoogd via de kerkordelijke structuur te gaan samenwerken. Dat mislukte, zie de beschrijving ervan in bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

problematiek van stadskerken, leiden samen met blijvende motivatie voor het missionaire werk tot het oprichten van een kerkelijke rechtspersoon. De koffiebarvereniging wordt opgeheven, het deputaatschap gaat over in de MAR. Een tweede evangelisatiepredikant wordt aangesteld, speciaal gericht op de moslimgemeenschap in het Rijnmondgebied. De classes stellen de doelen van het project vast, zowel de finale doelstelling die al het werk omvat, als de jaardoelen per doelgroep. Een klein, nieuw deputaatschap bewaakt het proces en begeleidt het bestuur van de kerkelijke stichting. De MAR heeft een zekere vrijheid om binnen het mandaat van de gegeven doelstellingen haar activiteiten vorm te geven. We kunnen de structuur voor deze fase als volgt visualiseren:

Figuur 2.4 Organisatie 2000–2006



### *Draagvlak?*

Is er sprake van draagvlak in de samenwerkende kerken? Op welke wijze wordt de structuur verbonden met de bredere gemeenschap van de gereformeerd-vrijgemaakten in het Rijnmondgebied? Dat gebeurt met name door de communicatie van de vrijwilligers over de activiteiten. Die interne communicatie binnen het verband van samenwerkende kerken wordt in de jaren zeventig en begin jaren tachtig verzorgd door de leden van de

koffiebarvereniging. Als de samenwerkende kerken een evangelisatiepredikant aanstellen, wordt dat steeds meer onderdeel van zijn taak. De koffiebarvereniging organiseert open dagen (de eerste al in het najaar van 1973), publiceert jaarverslagen en koffiebarkranten die aan de plaatselijke kerken worden toegestuurd. De evangelisatiepredikant schrijft artikelen over zijn ervaringen voor de lokale kerkbladen. Ook het voorgaan in kerkdiensten in classiskerken door de evangelisatiepredikanten is bedoeld om de gezamenlijkheid van de werkzaamheden te onderstrepen. In 2002 wordt een MAR-dag gehouden om de achterban te motiveren het werk praktisch en financieel mogelijk te maken.

Vanaf eind jaren negentig ontplooit de predikant steeds meer initiatieven om de leden van de kerken in de regio bij de missionaire activiteiten te betrekken.<sup>102</sup> Daarbij gaat het om activiteiten op het eigen grondgebied van een plaatselijke kerk, of in Rotterdam-Crooswijk, in het pand van de MAR, of in een gehuurde locatie elders in de stad. De jaarlijkse gecombineerde vergadering van de classes Rotterdam en Hoogvliet in november continueert in de jaren 2000–2006 de algemene doelstelling. De doelstellingen worden gedurende de hele periode door bestuurlijke organen vastgesteld en via interne communicatie met gereformeerd-vrijgemaakten in de lokale kerken gedeeld. Zo wordt gewerkt aan saamhorigheidsgevoel rond dit project. Op deze wijze ontwikkelen de kerken duurzaamheid in hun gemeenschappelijke missionaire activiteiten.

### *Samenvatting*

De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied vormen tussen 1973 en 2006 een gemeenschap van ongeveer 7000 leden, die doelgericht duurzame activiteiten ontplooit met het oog op de ontmoeting met de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Zij brengen de organisatie in de loop van de onderzoeksperiode onder in een complexe kerkelijke structuur, waarin doelen, verantwoordelijkheden en gezamenlijke controle geregeld worden. De samenwerkende classes vormen het beslissend orgaan, dat doelen vaststelt en evaluaties verzorgt. Het draagvlak wordt via interne communicatie gecreëerd en onderhouden.

#### *2.2.1.3 Surinaams-Hindostaanse hindoes – de kwantitatieve beschrijving*

We kunnen de beschrijving van de Surinaams-Hindostaanse hindoes niet parallel laten lopen aan die van de gereformeerd-vrijgemaakten. De hindoes hebben zich niet speciaal georganiseerd met het oog op die ontmoeting.

---

<sup>102</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 96.103.107.109.110.113.114.

Bovendien was er geen specifiek Rotterdamse hindoeïstische organisatiestructuur, onderscheiden van de landelijke situatie. Daarom verdeel ik dit onderdeel in twee paragrafen: deze eerste biedt de kwantitatieve beschrijving om inzicht te krijgen over het aantal hindoes dat de gereformeerd-vrijgemaakt konden bereiken. De volgende paragraaf behandelt de religieuze organisatie van de hindoes. Daarbij komt de diversiteit van de Surinaams-Hindostaanse hindoes naar voren.

### *Aantallen*

Hoeveel hindoes wonen er sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw in Nederland? Het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) telt een groei tot 100.000 hindoes in 2006 (tabel 7).

Tabel 7 Hindoes in Nederland

Jaar	Aantal
1971	3000
1980	34.000
1990	61.000
2000	91.000
2004	99.000
2006	100.000

Bron: CBS Statline

Dat is de schatting van het aantal hindoes uit India, Suriname en Sri Lanka en een groep 'overig' waartoe ook autochtone aanhangers van het hindoeïstische gedachtengoed gerekend worden. Freek Bakker, godsdienstwetenschapper aan de Universiteit van Utrecht, noemt in een artikel van 2014 het aantal van 110.000 hindoes in Nederland.<sup>103</sup> Het vaststellen van het aantal Surinaams-Hindostaanse hindoes in Nederland gaat via afleiding uit het grotere verband van het aantal Surinamers in Nederland. Het percentage dat werd gehanteerd, was ergens tussen een derde en de helft van het aantal Surinamers. Nieuw onderzoek vanaf 2011 heeft het percentage kunnen vaststellen op 45%. Chan Choenni, hoogleraar Hindostaanse Migratie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, noemt voor het jaar 2013 het aantal van 175.500 Hindostanen in Nederland.<sup>104</sup> Ruim

---

<sup>103</sup> F.L. Bakker, "Inter-Religious Dialogue and Migrants: The Case of the Netherlands." *Mission Studies* 31 (2014): 230.

<sup>104</sup> Chan.E.S. Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*. (Arnhem: LM Publishers, 2014), 50. Daarbij is uitgegaan van de CBS-definitie van allochtoon, en die is van toepassing op de eerste en tweede generatie. Choenni rekent in dit cijfer ook de derde generatie mee.

driekwart daarvan is hindoe: 130.000.<sup>105</sup> Hindostaanse Surinamers wonen voornamelijk in de grote steden.<sup>106</sup> In Den Haag is driekwart van de Surinamers Hindostaan. In Rotterdam en Utrecht volgt het aantal Hindostanen ongeveer het landelijk gemiddelde: iets daarboven, dus ongeveer de helft van het aantal Surinamers. Tabel 8 geeft enkele jaarcijfers als indicatie van het aantal Hindostanen tijdens de onderzoeksperiode. Ruim driekwart als het percentage dat het aantal hindoes aangeeft, rond ik af op 80% om een indicatie te krijgen.<sup>107</sup>

Tabel 8 Surinaams-Hindostaanse hindoes in Rotterdam

Jaartal	Surinamers	Hindostanen (ca. 50%)	Van wie: Hindoes (80%)
1995	46.600	23.300	18.650
2005	52.200	26.000	21.000

Bron: Stadsarchief Rotterdam; Choenni 2014

De verdeling tussen de twee hoofdstromingen binnen het Surinaams hindoeïsme is dat 80% behoort tot de stroming *Sanatan Dharm* en 20% tot de *Arya Samaj* (zie tabel 9).<sup>108</sup> Het aantal aanhangers van de Hare Krishnabeweging en de Satya Sai Babagemeenschap schat ik in Rotterdam op enkele tientallen.<sup>109</sup>

Tabel 9 Surinaams-Hindostaanse hindoes in Rotterdam naar stroming

Jaartal	<i>Sanatan Dharm</i> (80%)	<i>Arya Samaj</i> (20%)
1995	14.920	3730
2005	16.800	4200

#### 2.2.1.4 Surinaams-Hindostaanse hindoes – de religieuze organisatie

Terwijl de gereformeerd-vrijgemaakten in de jaren zeventig een kerkelijke organisatie hebben waarin de koffiebarvereniging haar plaats vindt, zijn de Surinaams-Hindostaanse hindoes in die jaren nog maar net aan organiseren

<sup>105</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 206. Dat is ruim hoger dan de cijfers van het CBS.

<sup>106</sup> K. Oudhof, C. Harmsen, S. Loozen en C.E.S. Choenni, "Omvang en spreiding van Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland," CBS, *Bevolkingstrends*, 2e kwartaal 2011, zie [www.cbs.nl/bevolkingstrends](http://www.cbs.nl/bevolkingstrends) geraadpleegd 7 maart 2014.

<sup>107</sup> <https://rotterdam.buurtmonitor.nl/>: percentage Surinamers in Rotterdam in 1995: 7,8%; in 2005: 8,8%; geraadpleegd op 7 maart 2014.

<sup>108</sup> C.J.G. van der Burg, "Hindoeïsme: bronnen, grondslagen, verschijningsvormen," *Religieuze Bewegingen in Nederland* 23 (1991): 37.

<sup>109</sup> Op basis van informatie van Harmen Reerink, woordvoerder voor de Sathya Sai Babagemeenschap (5 augustus 2013) en Narayni Oedairadsingh, bestuurslid van de Audarya Dhaam Tempel in Rotterdam (19 maart 2014).

en institutionaliseren toe. In zijn artikel *Organisatievorming onder Hindostanen in Nederland* (2004) onderscheidt Choenni drie fasen in de periode van de jaren zestig tot het begin van het nieuwe millennium. De eerste fase is die van de gemeenschapsvorming, tot 1973. De tweede fase, van 1974 tot 1990, is te typeren als de fase van hulpverlening en identiteitsbeleving. De derde noemt hij de fase van professionalisering, de periode van 1990 tot 2002. De rode draad door alles heen is de *behoefte aan ontmoeting*. Dat is voor de Surinaamse Hindostanen een belangrijk motief om te komen tot zelforganisatie.<sup>110</sup> Tot 1973 vertonen de Surinaamse Hindostanen een lage organisatiegraad vanwege het geringe aantal en de sociale samenstelling van de groepering. Het zijn vooral mannen en studenten die actief zijn in de verschillende organisaties. Het doel is vooral het vormen van een gemeenschap met elkaar en de opvang van nieuwkomers.<sup>111</sup> Hindostaanse verenigingen organiseren sociaal-culturele activiteiten. Deze fase kenmerkt zich door een gebrek aan ontmoetings- en gebedsruimten, ook voor religieuze uitingen. In 1970 opent de eerste Hare Krishna-tempel haar deuren in Amsterdam.<sup>112</sup>

Tussen 1973 en 1990 migreren grote aantallen Hindostanen naar Nederland en ontstaat er behoefte aan hulpverlening en welzijnswerk. De overheid biedt door middel van subsidies mogelijkheden om zich te organiseren en die kans wordt aangegrepen. De samenstelling van de groepering verandert tegelijkertijd. Na de hoogopgeleiden van voor 1973 komen degenen die politiek getraumatiseerd zijn door de Creoolse dominantie in Suriname.<sup>113</sup> Het zijn veelal Hindostanen van het Surinaamse platteland. Op landelijk niveau gaat de stichting Lalla Rookh een grote rol spelen als belangenbehartiger van alle Surinaamse Hindostanen (vanaf 1978).

### *De rol van de brahmanen*

De religieuze organisatie van hindoes in Nederland was voor 1970 nauwelijks ontwikkeld, signaleert godsdienstwetenschapper Peter van der Veer in 1984.<sup>114</sup> Men koestert een terugkeerperspectief en het verenigings-

---

<sup>110</sup> C.E.S. Choenni, "De organisatievorming onder Hindostanen in Nederland: Een historische schets." *OSO Tijdschrift voor Surinamistiek* 2 (2004): 306.319.

<sup>111</sup> J.M.M. van Amersfoort, "Hindostaanse Surinamers in Amsterdam." *Nieuwe West-Indische Gids* 47.2 (1970): 115.

<sup>112</sup> Zie <http://iskconamsterdam.nl/>, geraadpleegd op 16 december 2015.

<sup>113</sup> Choenni, "De organisatievorming onder Hindostanen in Nederland," 310.

<sup>114</sup> Peter van der Veer, "Hoe bestendig is de 'eeuwige religie'? Enkele vragen rond de organisatie van het Surinaams hindoeïsme," in Paul van Gelder, Peter van der Veer en Ineke van Wetering. (red.). *Bonoeman, rasta's en andere Surinamers: Onderzoek naar etnische groepen in Nederland*. (Amsterdam: Werkgroep AWIC, 1984), 111-124; zie ook

leven heeft een politiek of maatschappelijk doel. Verwantschapsbanden vormen het belangrijkste organisatieprincipe van de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Van der Veer verklaart midden jaren tachtig de zwakke organisatiegraad vanuit het eigen karakter van het Surinaams hindoeïsme. De religieuze praxis van de hindoes was voor de migratie naar Suriname gestempeld door het sociale systeem van de kasten in de Indiase samenleving. De *brahmanen* zijn in dat systeem de specialisten die als priester de religieuze taken uitvoeren. Bij hen kun je terecht voor raad en advies bij vragen rond religieuze aspecten van het leven. De *kshatriya's* geven leiding en bewaken de orde. Het zijn de koningen, de militairen en de bestuurders. De *vaisyas* vormen de boerenstand en de handelaren, die zich vooral bezighouden met de voedselvoorziening en het verdere economische leven. Ten slotte vormen de *shudras* de laagste kaste. Zij zijn verantwoordelijk voor het dienende werk: het zijn de arbeiders die de leden van de andere kasten van dienst moeten zijn. Buiten deze kasten zijn de mensen kasteloos, de *parias*. Elke kaste kent een veel-vertakte onderverdeling en via de familienamen is iedereen te lokaliseren in dit systeem. Geboorte bepaalt, in de lijn van de vader, je positie voor het leven en verschillende aspecten uit de hindoeïstische religie (zoals de goddelijke orde, *dharm*, en de verantwoordelijkheid van de mens, *karma*) bevestigen die positie tijdens het leven.<sup>115</sup>

De positie van de brahmaan is in de loop van de migratie van India naar Suriname veranderd. In het Surinaams hindoeïsme raakt de kaste op de achtergrond. Brahmanen gaan zich in Suriname bezighouden met wat in de Indiase situatie gedaan werd door lagere-kaste experts op het terrein van bezetenheid, ziekte en magie. Hindoes gaan zich in Suriname richten op *ojha's* en niet-Hindostaanse experts, zoals de Creoolse *bonoemans*, van wie verwacht wordt dat zij helpen en adviseren door de trance waarin zij raken of zichzelf brengen.<sup>116</sup>

Zo wordt de hoofdstroming van de hindoes in Suriname, de *Sanatan Dharm*, vooral een brahmaanse religie rond de rituelen. De brahmanen verbinden

---

C.J.G. van der Burg, "Pandits, integratie en de mogelijkheid van een Nederlands hindoeïsme," in R. Kranenborg. (ed.). *Voorgangers in Nederland: Onderzoek naar de positie van de pandit, de imam, de predikant, de rabbijn en de charismatisch leider in de religie in Nederland*. (Zoetermeer: Meinema, 2005), 53-69.

<sup>115</sup> F.L. Bakker, *Hindoes in een creoolse wereld: Impressies van het Surinaamse hindoeïsme*. (Zoetermeer: Meinema, 1999), 23.24; F.L. Bakker, *Surinaams hindoeïsme: Een variant van het Caraïbisch hindoeïsme*. (Wegwijs). (Kampen: Kok, 2003), 26vv.

<sup>116</sup> Peter van der Veer, "Hoe bestendig is de 'eeuwige religie'?", 116; C.J.G. van der Burg, "Pandits, integratie en de mogelijkheid van een Nederlands hindoeïsme," 55; Bakker, *Surinaams hindoeïsme*, 31.

zich aan cliënten, met name voor het uitvoeren van de *samskars*, de rituelen die gedurende het leven verricht moeten worden. Er ontstaat in Suriname een netwerk van verbintenissen tussen priesters en families. Dit wordt het *yajmani*-systeem genoemd, verwijzend naar de naam van degene die de priester vraagt om het ritueel uit te voeren: de *yajman*. Van der Veer hierover: “De persoonlijke betrekkingen tussen priesters en jajmans vormen de organisatie van de Sanatan Dharm. Deze netwerken liggen niet rigide vast, omdat ze gebaseerd zijn op een persoonlijke keuze van de jajman en hangen dus mede af van de competentie van de brahmanen en hun onderlinge concurrentie.”<sup>117</sup> Een brahmaanse priestervader draagt het contact met de families vaak over op zijn zoon. Dat versterkt het verwantschapsprincipe in de organisatie. De brahmaanse priester wordt vanwege zijn rituele deskundigheid en bevoegdheid een *pandit* genoemd. Dit woord betekent ‘geleerde’ en de functie van de *pandit* werd in Suriname breder dan die in India. Hij werd naast ritueel specialist ook astroloog, leermeester en genezer. Binnen de *Sanatan Dharm* is het noodzakelijk dat de *pandit* een brahmaanse mannelijke priester is. Bij de *Arya Samaj*, een reformatie-beweging die in de 19<sup>e</sup> eeuw ontstond en zich een vaste plaats verwierf bij een deel van de Surinaams-Hindostaanse hindoes, is die verplichting er niet. Het is een van de kenmerken van de *Arya Samaj* dat ieder die deskundig is, de rituelen kan uitvoeren en dat aan die voorwaarde zowel door mannen als door vrouwen voldaan kan worden. In Nederland gebruiken de hindoes van beide stromingen de organisatiestructuur uit Suriname bij de vormgeving van het sociaal-culturele en het religieuze leven. Men richt verenigingen op, opent tempelgebouwen en verzorgt de rituelen aan huis. De verenigingen van *Sanatan Dharm* en *Arya Samaj* organiseren ook de jaarlijkse feesten en zoeken daarvoor steeds meer de publiciteit. Centraal staan de rituelen die moeten worden uitgevoerd, deels in de tempels, deels bij de hindoes aan huis. Door middel van het *yajmani*-systeem spelen ook in Nederland de *pandits* met hun deskundigheid en bevoegdheid een grote rol. Binnen de *Sanatan Dharm* ontstaat in de jaren negentig een conflict over de noodzaak van de brahmaanse afkomst voor de priester. Een deel van hen is van mening dat niet geboorte (*janma*) je positie bepaalt maar je handelen (*karma*). In feite lijkt dat laatste erg op de positie die de *Arya Samaj* al langer innam: je handelen bewijst je deskundigheid en dat maakt je geschikt en bevoegd om de rituelen uit te voeren. Zo is de groep van de *janmavadins* en de *karmavadins* binnen de *Sanatan Dharm* ontstaan.

---

<sup>117</sup> Peter van der Veer, “Hoe bestendig is de ‘eeuwige religie’?”, 117.



### *Hindoeïstische bewegingen: Hare Krishna*

De hindoes die de gereformeerd-vrijgemaakten in de periode 1973 tot 2006 ontmoeten, behoren veelal tot de *Sanatan Dharm* en de *Arya Samaj*. De gereformeerd-vrijgemaakten komen via huisrituelen, grote feesten en tempels in aanraking met de hindoes en hun priesters. Daarnaast ontmoeten zij een enkele keer Surinaams-Hindostaanse leden van de Hare Krishnagemeenschap (ISKCON) en de volgelingen van Sathya Sai Baba.<sup>118</sup> Beide bewegingen hebben enkele specifieke kenmerken die van belang zijn. De Hare Krishnabeweging is als vishnuïstische stroming te plaatsen dicht in de buurt van het orthodoxe hindoeïsme van de *Sanatan Dharm*. De naam van de beweging wijst op de speciale plaats van Krishna als incarnatie van Vishnu, het onderhoudende aspect van de goddelijke transcendentie. De devotionele overgave aan Krishna staat centraal en wordt beoefend door onder andere het zingen, langdurig herhalend, van de naam (*chanten* genaamd): “Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.” Zo werd de beweging bekend in de jaren zeventig in de grote steden van Nederland. Dat was het gevolg van een sterke impuls die Swami A.C. Bhaktivedanta Prabhupada (1896–1977) aan de beweging gaf in het Westen, door zijn reis naar de Verenigde Staten in 1965.<sup>119</sup> In Noordwest-Europa worden sindsdien leefgemeenschappen gesticht. Behalve door het *chanten* zoeken de volgelingen publiciteit door het verkopen van literatuur en het uitdelen van voedsel. Sinds 2004 is de Audarya Dhaam tempel van ISKCON gevestigd aan de Schiekade in Rotterdam. Voorheen zat men aan de Provenierstraat (vanaf 1992) en in de periode daarvoor hield men huissamenkomsten in de Rotterdamse regio. De plaatselijke tempel is onderdeel van een netwerk in de regio Nederland. In Amsterdam, Den Haag en Rotterdam zijn ISKCON-centra gevestigd.<sup>120</sup> Men houdt in de Audarya Dhaam tempel op zaterdag samenkomsten, om de toegewijden de gelegenheid te geven op zondag elders heilige plaatsen te bezoeken om Krishna te vereren.<sup>121</sup> Het bestuur wordt gekozen door de

---

<sup>118</sup> R. Kranenborg, *Neohindoeïstische bewegingen in Nederland: Een encyclopedisch overzicht*. (Wegwijs). (Kampen: Kok, 2002), 150-158 (Hare Krishna, ISKCON), 142.162 (Sathya Sai Baba); Anja van Heelsum en Eske Voorthuysen, *Surinaamse organisaties in Nederland: Een netwerkanalyse*. (Amsterdam: Aksant, 2002), 14; Jan Peter Schouten, *Bhakti: Spiritualiteit in het hindoeïsme*. (Kampen: Kok, 2005), 118 (Hare Krishna, ISKCON), 123 (Sathya Sai Baba).

<sup>119</sup> R. Kranenborg, *Zelfverwerkelijking: Oosterse religies binnen een westerse subcultuur*.<sup>2</sup> (Kampen: Kok, [1973]), 245v.

<sup>120</sup> Telefonische informatie van een medewerker van ISKCON-Centrum te Amsterdam (16 februari 2016).

<sup>121</sup> Informatie van Narayni Oedairadsingh, bestuurslid van de Audarya Dhaam tempel in Rotterdam (19 maart 2014).

leden van de gemeenschap. Nieuwkomers worden gestimuleerd om naar lezingen op zaterdag te komen en zich te verdiepen in de heilige boeken, om zich kennis eigen te maken. Voor persoonlijke begeleiding zijn senior-toegewijden aanwezig.

### *Hindoeïstische bewegingen: Sathya Sai Baba*

Een tempel voor de volgelingen van Sathya Sai Baba wordt in het jaar 1980 in Rotterdam geopend.<sup>122</sup> De gereformeerd-vrijgemaakten hebben in die tijd contact met de Surinaams-Hindostaanse familie die deze *mandir* opzet en beheert. Zij krijgen in 1980 een uitnodiging voor een zangdienst ter ere van Sathya Sai Baba. Op deze wijze ontdekken de gereformeerd-vrijgemaakten een kenmerk van deze beweging. Anders dan de Hare Krishna-volgelingen blijven zij in de tempel voor de zangdienst. Maar zij stemmen met ISKCON overeen waar het gaat om de waarde van het devotionele zingen. De toewijding is gericht op de Indiase goeroe Sathya Sai Baba (geboren in 1926 als Sathyanarayana Raju, overleden in 2011). Op jonge leeftijd verklaart hij dat hij de reïncarnatie is van Sai Baba van Shirdi (1838–1918). Sai Baba van Shirdi werd beschouwd als een incarnatie van Shiva. Net als in de tempels van ISKCON staan veel beelden van de goddelijke incarnaties op het podium in een tempel voor Sathya Sai Baba. Daarbij is het zeer wel mogelijk dat ook een beeld van Jezus of Maria, zijn moeder, daartussen staat. Het zien, ontmoeten of eventueel aanraken van de Sathya Sai Baba is van groot belang (*darshan*, het aanschouwen van de godheid). In de tempel in Rotterdam staat een stoel op het podium waar tijdens de diensten Sathya Sai Baba onzichtbaar ‘plaatsneemt’. Men luistert naar zijn toespraken en vertelt de bijzondere verrichtingen die hij gedaan heeft: het materialiseren van heilige as (*vibhuti*), het tevoorschijn laten komen van voorwerpen als uit het niets (onder andere horloges), paranormale kennis en genezingen. Binnen de wereldwijde Sathya Sai Babaorganisatie<sup>123</sup> functioneert een regionaal coördinator Noordwest-Europa. Er is ook een nationale coördinator en lokaal zijn er groepen en centra. Een groep is een aantal volgelingen bij elkaar, voor een centrum is een minimum van negen actieve leden vereist. De volgeling van Sathya Sai Baba kan zich aansluiten bij een lokale groep of centrum. Kenmerkend is dat je dan de *code of conduct* volgt.<sup>124</sup> Voor een bestuurslid geldt dat je geen reclame mag maken voor een andere goeroe, en geen bestuurslid kunt zijn van een kerkgenootschap. Alle functies staan voor mannen en vrouwen open. Werving voor de organisatie is verboden.

<sup>122</sup> Zie bijlage 5 Hindoetempels in het Rijnmondgebied.

<sup>123</sup> [www.sathyasai.org](http://www.sathyasai.org), geraadpleegd op 25 november 2015.

<sup>124</sup> <http://www.sathyasai.org/organisation/guidelines/centers-operations-english>, geraadpleegd 25 november 2015.

Van de volgelingen wordt verwacht, dat zij minimaal eenmaal per maand naar de groep of het centrum komen voor zangdiensten.

### *Vershil*

Tussen de beide hoofdstromingen *Sanatan Dharm* en *Arya Samaj* aan de ene kant en de Hare Krishnabeweging en de Sathya Sai Bababeweging aan de andere kant komt een verschil naar voren dat relevant is voor het contact met de gereformeerd-vrijgemaakten. Waar de eerste twee stromingen uitgaan van geboorte als 'intrede' in het leven als hindoe, ligt bij de twee andere bewegingen de nadruk op de keuze als volwassene. Godsdienstwetenschapper Corstiaan van der Burg heeft dat verschil geduid met de typologie voor religieuze verandering van de antropoloog Mark Holmström.<sup>125</sup> Type I gaat uit van de eeuwige *dharma* en de daarbij geaccentueerde rituele orde en hiërarchie. Type II is de religie als pad van verlossing. Type I is groepsgebonden en vraagt aandacht voor kaste en reinheid. *Dharma* is de basis voor al het bestaande en als zodanig het kader waarbinnen verschillende religieuze verschijnselen gegeven zijn. Dit type vinden wij in het Surinaamse hindoeïsme bij de *Sanatan Dharm* en de *Arya Samaj*. Type II is een 'keuzereligie', die een individuele verlossingsleer kent en idealiter de vrijheid en gelijkheid van alle gelovigen propageert. Deze bewegingen creëren volgelingen los van stand of kaste. De autoriteit ligt bij de asceet die het 'transcendente' heeft gerealiseerd in eigen persoon. Dat zie je terug bij de interetnische religieuze organisaties, zoals die van de Hare Krishna en van Sathya Sai Baba.

### *Samenvatting*

Vertegenwoordigers van een gemeenschap van ongeveer 7000 gereformeerd-vrijgemaakten willen de ongeveer 20.000 Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied bereiken. Het systeem van doopleden en belijdende leden legt binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt grote nadruk op de religieuze keuze van zowel de jongeren die opgroeien in de kerkelijke gezinnen als van degenen die op volwassen leeftijd tot de kerk willen toetreden. De gereformeerd-vrijgemaakten richten voor de ontmoeting met de

---

<sup>125</sup> Mark Holmström, "Religious Change in an Industrial City of South India." *Journal of the Royal Asiatic Society* 1 (1971): 29; C.J.G. van der Burg, "Surinam Hinduism in the Netherlands and Social Change," in R. Barot. (ed.). *Religion and Ethnicity: Minorities and social Change in the Metropolis*. (Kampen: Kok/Pharos, 1993), 138-155; C.J.G. van der Burg, "The Hindu Diaspora in the Netherlands: halfway between local structures and global ideologies," in K.A. Jacobsen and P. Kumar. *South Asians in the diaspora: Histories and religious traditions*. (Leiden/Boston: Brill, 2004), 97-115.

hindoes een eigen organisatievorm in, maar ontmoeten aan de kant van de Surinaams-Hindostaanse hindoes verschillende vormen van religieuze organisatie. De meerderheid van de hindoes, die zij ontmoeten, hoort bij de *Sanatan Dharm* en de *Arya Samaj*. Daar domineert de groepsgebonden, hiërarchisch gestructureerde vorm, met als kern de relatie tussen brahmaan en *yajman*. Een kleine minderheid van de hindoes die de gereformeerd-vrijgemaakten ontmoeten, is verbonden aan de interetnische goeroebewegingen, die een individuelere en keuzegerichte vorm van hindoeïsme praktiseren: de Hare Krishna-toegewijden en volgelingen van Sathya Sai Baba.

### 2.2.2 Sociale interactie

De bronnen die ik ter beschikking heb voor de beschrijving van de sociale interactie tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied, geven aanleiding om allereerst een chronologisch beeld te schetsen. Het missionaire contact en de interreligieuze dialoog ontwikkelden zich tussen 1973 en 2006 in de praxis. Telkens werden nieuwe werkvormen en contactmomenten gecreëerd of gevonden.<sup>126</sup> Het soms weinig strategische karakter ervan betekent dat compleetheid in administratie van relevante gegevens door de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers niet werd nagestreefd. Bijvoorbeeld in de volgende gevallen: voor de periode 1986–1995 is het aantal bezoekers van de Hindostaans-Pakistaanse kerkdiensten in de koffiebar bijgehouden. De rubricering is die van het totaal, met als aparte categorie de aanwezigen van Surinaams-Hindostaanse of Pakistaanse afkomst. Of iemand christen was, hindoe of moslim wordt niet of sporadisch vermeld. Bij de terugblik op Hindostaanse middagen of avonden in de koffiebar wordt soms het aantal aanwezige hindoes vermeld, maar niet altijd. De bezoekverslagen van leden van de Hindostanenwerkgroep, van andere evangelisatiemedewerkers of van de evangelisatiepredikanten geven een beeld van een breed gevarieerde groep mensen die bezocht werd: Surinaamse Hindostanen, Pakistanen, Indiërs, Antillianen, Sri Lankezen, Iranen, Javanen en anderen. Door bekendheid met de genoemde personen kan ik wel een indicatie geven van het aantal Surinaams-Hindostaanse hindoes onder hen, maar exact kan het niet worden. Ook het aantal Surinaams-Hindostaanse hindoes, dat vanaf het jaar 2000 taal- en muzieklessen bezoekt in het gebouw van de koffiebar (een activiteit onder de naam ‘Stree Sangeet Samaaj’), is niet precies vast te stellen. De

---

<sup>126</sup> Zie het overzicht in bijlage 2 Documentatie Interacties.

evangelisatiepredikanten hebben over het algemeen wel apart genoteerd hoeveel bezoeken zij aflegden bij evangelisatiecontacten, maar specificerden dat niet consequent naar onderscheiden etnische afkomst of religieuze affiliatie. Ik kan op grond van de beschikbare gegevens<sup>127</sup> een globaal beeld vormen wat betreft de variatie van de verschillende vormen van contact, de omvang en de intensiteit, de wederkerigheid en de directheid ervan. Aan het slot van dit onderdeel over sociale interactie beantwoord ik dan twee vragen: 1) hebben de genoemde interacties in die jaren geleid tot sociale relaties tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes? 2) kun je spreken van sociale integratie tussen beide groeperingen? Voor de missiologische evaluatie, die beschreven wordt in hoofdstuk 5, is het van belang dat in beeld te krijgen. Aan de hand van de missionaire doelstelling kan dan de vraag beantwoord worden of de gereformeerd-vrijgemaakten hun geformuleerde doel bereikten. Omdat ik die vragen wil beantwoorden, geef ik na de chronologische weergave ook een systematische beschrijving.

#### *2.2.2.1 Chronologische beschrijving van de interactie*

De eerste contacten komen tot stand via de kinderclub van de koffiebar.<sup>128</sup> Surinaams-Hindostaanse kinderen komen er samen met kinderen van o.a. Turkse en Marokkaanse afkomst. De leiders van de kinderclub kunnen gemakkelijk contact leggen met de ouders van de kinderen en zo komen de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers bij de Surinaams-Hindostaanse gezinnen thuis. Zij nodigen de ouders uit voor kennismaking in het pand van de koffiebar.<sup>129</sup> Tijdens middagen of avonden in de koffiebar wordt een deel van de ontmoeting gereserveerd voor het uitleggen van een Bijbelverhaal, het kort samenvatten van de Bijbelse boodschap of het houden van een Bijbeloverdenking. Het gebeurt in het kader van een maaltijd, die gezamenlijk is voorbereid. In de loop van de jaren tachtig komen ook de Pakistaanse moslims bij de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers in beeld. Dat verandert de focus van de georganiseerde avonden, deze worden minder gericht op de Surinaams-Hindostaanse hindoes alleen.<sup>130</sup> Midden jaren negentig wordt dit de doelstelling: "Het doel van de hindostaanse avonden is twee-ledig: het is een vorm van gemeenschapsoefening van de

---

<sup>127</sup> In de bijlagen 1 Documentatie Contacten en 2 Documentatie Interacties zijn de resultaten van het onderzoek in de archieven van de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond en de rapporten van de evangelisatiepredikanten te vinden.

<sup>128</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 1.

<sup>129</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 1.2.

<sup>130</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 23.24.25.31.33.36.38.41.45.52.57.61.64.80.

hindostaanse en pakistaanse gemeenteleden onderling. Deze vorm wordt missionair gebruikt door andere (niet-christelijke en anders kerkelijke) hindostanen en pakistanen uit te nodigen en zo in contact te brengen met gemeenteleden.”<sup>131</sup> De avonden worden meestal voorbereid door het afleggen van bezoeken bij de ouders van de kinderen thuis, en via die bezoeken wordt het netwerk van contacten steeds verder uitgebreid. Tijdens vergaderingen van de Hindostanenwerkgroep delen de medewerkers ervaringen met elkaar en maken zij afspraken over vervolgb bezoeken. Na de komst van de eerste evangelisatiepredikant neemt het aantal bezoeken toe. Bij de overgang van de eerste naar de tweede evangelisatiepredikant in 1993 is er sprake van een totaal van 85 adressen waar Surinaamse Hindostanen wonen, met wie contact is.<sup>132</sup> Mogelijk behoren daartoe ook contacten met moslims, maar dat gaat dan slechts om enkele. De meesten van de 85 zijn hindoe. Ook voor het afleggen van bezoeken wordt een doelstelling geformuleerd door de evangelisatiepredikant: “Het doel van de bezoeken van niet-christelijke Hindostanen en Pakistanen is dat wij hen willen leren kennen en op deze manier mogelijkheden zoeken en/of ontvangen om van Christus te getuigen.”<sup>133</sup>

### *Krantje*

Vanaf 1983 verschijnt het evangelisatiekrantje *Tjhota Agbaar*, tot aan het einde van de onderzoeksperiode.<sup>134</sup> “Het doel van het maken en verspreiden van Tjota Agbar<sup>135</sup> is het bieden van een Urdu-Hindi-Nederlandstalig evangelisatieblad voor de doelgroep met artikelen die de boodschap van Christus in hun leven brengen. Het geeft de medewerkers een aanleiding om nieuwe contacten te maken of oude te bezoeken. Op bezoeken kan eraan gerefereerd worden.”<sup>136</sup> Het blad ontwikkelt zich tot een medium dat informatie wil bieden over de activiteiten in de koffiebar en gaat steeds meer inhoudelijke artikelen publiceren over de geloofsvoorstellingen, het ethos, de rite en andere aspecten van religies, in vergelijkende en getuigende sfeer. Dit medium wordt verbonden met het afleggen van bezoeken: het bezorgen van een nieuw nummer van het krantje is de aanleiding om op bezoek te

---

<sup>131</sup> [Simon van der Lugt], *Uitwerking evaluatie HWG sep/okt 1994*, [2], in Ordner “Archief hind.gr. 2 1994-1999”.

<sup>132</sup> Zie bijlage 1 Documentatie Contacten 3a.

<sup>133</sup> [Simon van der Lugt], *Uitwerking evaluatie HWG sep/okt 1994*, [1], in Ordner “Archief hind.gr. 2 1994-1999”.

<sup>134</sup> Zie bijlage 6 Inhoud Evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*.

<sup>135</sup> Over de verschillende schrijfvormen, zie de inleiding op bijlage 6 Inhoud Evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*.

<sup>136</sup> [Simon van der Lugt], *Uitwerking evaluatie HWG sep/okt 1994*, [1], in Ordner “Archief hind.gr. 2 1994-1999”.

gaan. Blijkt iemand niet thuis of is bezoek niet gewenst, dan is het krantje de manier om iets achter te laten bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes.

### *Themadiensten*

*Tjhota Agbaar* wordt in de loop van de tijd ook gecombineerd met de themadiensten op zondag in de koffiebar.<sup>137</sup> In januari 1986 wordt de eerste samenkomst gehouden, speciaal bedoeld voor Surinaamse Hindostanen en, iets later, Pakistanen.<sup>138</sup> Naast het Nederlands wordt een deel van de dienst in het Hindi en Urdu gesproken. Gaandeweg ontstaat er een liedbundel met liederen in het Hindi, Urdu en Punjabi, afkomstig uit de christelijke kerken van Suriname, Pakistan en India. Tijdens de dienst wordt er één lied in het Nederlands gezongen, de overige liederen in genoemde talen van India en Pakistan. De begeleiding is met *tabla*, *dholak*, tamboerijn en Indiaas harmonium. De geloofsbelijdenis wordt in het Urdu of Hindi gereciteerd en er is mede dankzij de kleinschaligheid ruimte voor interactie tussen kerkgangers en voorganger: het opgeven van gebedsintenties, en het kiezen van een eigen lied.

Voor themadiensten, enkele speciale zondagen in het jaar, worden Surinaams-Hindostaanse hindoes en anderen speciaal uitgenodigd. Vanaf het vroege begin, in 1977,<sup>139</sup> is het Kerstfeest daarvoor benut en vanaf 1988 wordt de Kerstnachtdienst daartoe ingezet.<sup>140</sup> De Kerstnachtdienst was tot dan toe binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied een onbekend fenomeen. Door de contacten met Pakistaanse christenen is deze kerkdienst in het repertoire van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt binnengekomen.<sup>141</sup> Zij organiseren tot 2006 elk jaar een dergelijke dienst.<sup>142</sup> Elk jaar zijn er hindoes van Surinaams-Hindostaanse afkomst en dat aantal loopt soms op tot ongeveer twintig. Ook het Paasfeest wordt gaandeweg benut om de diensten te promoten,<sup>143</sup> maar het aantal gasten dat die diensten bezoekt, is altijd minder dan tijdens de Kerstnachtdienst. Themadiensten op andere zondagen in het jaar (in de jaren 1988–1997 drie of vier keer per jaar) stellen een religieus thema centraal dat vanuit de Bijbel wordt belicht, zoals

---

<sup>137</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 66.67.69.72.77.

<sup>138</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 20.

<sup>139</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 1.

<sup>140</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 29.

<sup>141</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 29.40.

<sup>142</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 50.

<sup>143</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 14.17.21.26.

Licht en het *Divalifeest*,<sup>144</sup> vasten,<sup>145</sup> en ‘God in ons’.<sup>146</sup> Deze thema’s worden soms via het evangelisatiekrantje toegelicht. Zo wordt het krantje gebruikt bij de uitnodiging of als bijdrage aan de verwerking van de kerkdienst. Het doel voor de thema-diensten is als volgt geformuleerd: “Het doel van de thema-diensten is het organiseren van een [*sic*] toegespitste kerkdiensten voor de gemeenteleden. Bij dit middel overwegen wij dat het tevens gebruikt kan worden om bestaande evangelisatie-kontakten een aanleiding te bieden de kerkdiensten te bezoeken.”<sup>147</sup>

### *Rotterdam-West*

Begin jaren negentig zijn de kinderclubs bijna compleet bezet met kinderen van Turkse of Marokkaanse afkomst. De moslimwerkgroep rekent daarom die activiteit tot haar domein, de Hindostanenwerkgroep niet meer. Kinderen uit hindoegezinnen nemen geen deel meer aan de kinderclub. Tieneravonden worden in het kader van de contacten met Surinaams-Hindostaanse hindoes nooit een succes.<sup>148</sup> De Hindostanenwerkgroep beschouwt het afleggen van bezoeken en het beleggen van en uitnodigen voor de kerkdiensten tot de kerntaak van haar missionaire activiteit. Vanaf 1999 wordt het aantal kerkdiensten uitgebreid door een maandelijkse dienst in Rotterdam-West, in het gebouw ‘De Brug’.<sup>149</sup> De opzet was sterk gelijkend op die in de koffiobar in Crooswijk, maar de taal en liedkeuze waren meer Hindi dan Urdu, om de focus sterker te leggen op de Surinaams-Hindostaanse gasten. De Hindostaanse avond wordt in Rotterdam-West in vernieuwde vorm benut om de kerkdiensten te promoten en bedding te geven.<sup>150</sup> De feesten worden ‘Brugfeesten’ genoemd en georganiseerd met medewerking van veel kerkleden van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Delfshaven. Zij waren al eerder betrokken geraakt bij de verspreiding van het evangelisatiekrantje in dat stadsdeel. Het succes van de Brugfeesten motiveert om ook in Rotterdam-Zuid een dergelijk Hindostaans feest te houden. Dat gebeurt in 2002.<sup>151</sup> In Rotterdam-West, in gebouw ‘De Brug’, wordt korte tijd geëxperimenteerd met inloopavonden op donderdag,<sup>152</sup> voor ontspanning en gesprek, maar de inspanning voor

---

<sup>144</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 28.

<sup>145</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 30.

<sup>146</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 32.

<sup>147</sup> [Simon van der Lugt], *Uitwerking evaluatie HWG sep/okt 1994*, [2], in Ordner “Archief hind.gr. 2 1994-1999”.

<sup>148</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 15.

<sup>149</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interactie nummer 85.86.

<sup>150</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 84.87.92.96.

<sup>151</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 103.

<sup>152</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 90.



promotie en het houden van de avond staan in geen vergelijking tot het aantal belangstellenden. Na korte tijd wordt de activiteit gestopt.

### *Radio*

Eind jaren tachtig ontstaat de mogelijkheid om via lokale Surinaamse zenders wekelijks een uur radio te verzorgen. De radio-uitzendingen zijn sterk verbonden aan Samson Shahzad, de Pakistaanse christen, die in 1986 lid werd van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Centrum. Na enkele jaren wordt hij medewerker, lid van de Hindostanenwerkgroep. De ervaring die hij had opgedaan in Pakistan benut hij voor het werk van de koffiebarvereniging.

Hij presenteert samen met Hindostanenwerkgroepleden het programma *Doeniya ka Noer* (Licht van de wereld), één uur radio per week. Het doel is als volgt geformuleerd: "... het brengen van de boodschap van Christus voor een groot publiek met een verwijzing naar de bestaande Hindostaanse / Pakistaanse gemeenschap."<sup>153</sup> Het programma wisselt Surinaams-Hindostaanse, Pakistaanse en Indiase zang en muziek (meestal christelijk van karakter) af met gesproken gedeelten, waarin passages uit de Bijbel worden voorgelezen en uitgelegd. Ook de activiteiten in de koffiebar worden in het programma aangekondigd, waaronder de kerkdiensten.

### *Tempelbezoek*

De leden van de Hindostanenwerkgroep krijgen al kort na de eerste contacten een uitnodiging van Surinaams-Hindostaanse hindoes om een bezoek te brengen in hun tempel.<sup>154</sup> De gereformeerd-vrijgemaakten overwinnen hun aanvankelijke aarzeling. Zij bezoeken tempels, publieke feesten en uitgaansgelegenheden.<sup>155</sup> In de bezinning op de vraag hoe de hindoes het beste te bereiken zijn, wordt op enig moment de formulering gehanteerd: "daar zijn waar de mensen zijn".<sup>156</sup> De focus verschuift van het zoeken naar gelegenheden om de Surinaams-Hindostaanse hindoes op locaties van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te ontvangen naar het vinden van gelegenheden bij de hindoes op locatie te komen. In dat kader zijn de uitnodigingen voor Kerstvieringen in de tempel te plaatsen.<sup>157</sup> In het jaar 2000 wordt de evangelisatiepredikant uitgenodigd om aanwezig te zijn bij de Kerstviering in een van de tempels van de *Arya Samaj* in Rotterdam-

---

<sup>153</sup> [Simon van der Lugt], *Uitwerking evaluatie HWG sep/okt 1994*, [2], in Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999".

<sup>154</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 9.

<sup>155</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 11.16.44.47.59.78.94.99.104.108.119.

<sup>156</sup> Christien Westerik, *Verslag van de Hindostanenwerkgroep*, 10 oktober 1991, [1], in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

<sup>157</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 94.99.104.108.119.

Zuid. Hij mag daar een toespraak houden. Hij maakt van die gelegenheid gebruik. Later komen er uitnodigingen om mee te doen aan dagen van meditatie. Op dat laatste verzoek gaat de evangelisatiepredikant niet in.

### *Godsdienstgesprek*

Na de oprichting van de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond in het jaar 2000 blijven kerkdiensten en bezoeken prioriteit houden in de werkwijze van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers. Binnen de doelstelling worden jaarlijks concretisering en geformuleerd en in de periode tot 2006 ontwikkelen zich nog twee nieuwe vormen van interactie: het godsdienstgesprek en 'clubwerk' in de vorm van muziek- en taallessen voor volwassenen.

Door verschillende aanleidingen<sup>158</sup> komen godsdienstgesprekken tussen gereformeerd-vrijgemaakten en hindoes op gang. Dat is het resultaat van contacten die vanaf midden jaren negentig met de hindoe priesters van *Sanatan Dharm* en *Arya Samaj* zijn gezocht door de evangelisatiepredikant. In november 2001 organiseren de gereformeerd-vrijgemaakten een multireligieus forum met een *imam*, een *pandit* van de *Sanatan Dharm* en een predikant.<sup>159</sup> Kort daarop, in december 2001, wordt de evangelisatiepredikant opnieuw uitgenodigd om te spreken in een tempel van de *Arya Samaj* in Rotterdam-Zuid ter gelegenheid van het Kerstfeest. Daarna ontwikkelt zich een vorm van geregeld gesprek over inhoudelijke aspecten van de religie. Het begint in januari 2002 met een gesprek van tweemaal vier deelnemers over het onderwerp 'de schepping'.<sup>160</sup> De volgende gelegenheid is een Kerstontmoeting in december 2003 over de vraag: 'In wat voor God geloven wij?'.<sup>161</sup> Twee sprekers, een hindoe en de gereformeerd-vrijgemaakte evangelisatiepredikant, krijgen de tijd hun visie uiteen te zetten en daarna met het publiek in gesprek te gaan. Dat publiek bestaat uit Surinaams-Hindostaanse, Pakistaanse en autochtone leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en uit de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Op de discussie volgt een gezamenlijke maaltijd. De 'voorjaarsontmoeting' in maart 2004 behandelt de vraag: 'Hoe kunnen wij God bereiken?', met een *pandit* en dominee als spreker.<sup>162</sup> In het kader van

---

<sup>158</sup> Naast het initiatief van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers is hier te noemen de reacties van de Surinaams-Hindostaanse hindoes op artikelen in het evangelisatieblad en op brieven van gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers.

<sup>159</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 97.

<sup>160</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 101.

<sup>161</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 107.

<sup>162</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 109.

een cursus over hindoeïsme<sup>163</sup> komt een hindoe-spreker over 'Reïncarnatie en *karma*' voor een publiek van gereformeerd-vrijgemaakte geïnteresseerden uit de regio (april 2004).<sup>164</sup> De evangelisatiepredikant geeft leiding aan die cursus. Hij neemt deel aan de discussie, maar is zelf die avond geen inleider. De hindoe krijgt de gelegenheid om de visie uiteen te zetten. Dat jaar wordt in oktober een dubbellezing van *pandit* en evangelisatie-predikant gehouden voor een gemengd publiek over het onderwerp 'Wat ons bindt en wat ons scheidt'. In december 2004 is er weer een Kerstontmoeting over het onderwerp 'Licht en leven', nu op locatie van de tempel in Rotterdam-Zuid.<sup>165</sup>

Twee citaten werpen licht op de motivatie van de gereformeerd-vrijgemaakten om deze vormen van forum en godsdienstgesprek toe te passen in het kader van de missionaire doelstelling. De sprekers van het forum in 2001 worden op deze wijze aangeschreven: "We organiseren dit forum vanuit de overtuiging dat het goed is met elkaar in gesprek te komen. Mensen van verschillende religies spreken veel over elkaar, weinig met elkaar. Dat bevordert verkeerde denkbeelden over elkaar. Daarom is het goed direct van elkaar te horen, wat de diepste overtuigingen zijn van hindoes, moslims en christenen. Het is dan ook de bedoeling dat de leden van het forum en het publiek elkaar respecteren door goed naar elkaar te luisteren, de ander echt willen begrijpen en elkaar beoordelen op het beste van ieders traditie. We hopen dat op deze wijze misverstanden verminderen of zelfs verdwijnen. Het forum mag geslaagd heten als duidelijk en op vriendelijke wijze naar voren komt waar overeenkomsten en verschillen liggen tussen het hindoeïsme, islam en christendom. Door na afloop nog gelegenheid te geven voor onderlinge ontmoeting en gesprek hopen wij dat er door de aanwezigen nieuwe kansen voor kennismaking worden aangegrepen."<sup>166</sup> De evangelisatiepredikant verantwoordt de godsdienstgesprekken aan het bestuur van de stichting Missionaire Arbeid Rijnmond (MAR) als volgt: "Zo'n ontmoeting dient verschillende doelen: a. er is een platform voor christenen en hindoes met een direct gesprek over geloof (niet indirect contact via een feestavond), b. het geeft kansen om oude

---

<sup>163</sup> Georganiseerd door het Interkerkelijk Comité voor Toerusting Gesprekken met Andere Religies (ICTGAR), sinds 2001 een initiatief van de beide evangelisatiepredikanten M. de Vries en A.S. van der Lugt.

<sup>164</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 111.

<sup>165</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 114.

<sup>166</sup> *Informatie over forum 3 november 2001. Forum 'Religies in Gesprek'*. Abder Rahman Ryahi, ds M.de Vries, ds. A.S.van der Lugt, aan pandit S. Bansidhar, imam M.S.K.Hansildaar en ds L.W. de Graaff, 2 oktober 2001. (persoonlijk archief Simon van der Lugt).

contacten erbij te betrekken, c. het geeft een gemeente uit de buurt de kans mee te werken aan de MAR en tegelijk iets te zien van het eigenlijke missionaire gesprek met hindoes, d. we werken aan naamsbekendheid binnen de Hindostaanse gemeenschap.”<sup>167</sup>

### *Clubwerk*

De laatste nieuwe vorm van interactie ontstaat als Vidya Sewnath, een Surinaams-Hindostaans lid van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Centrum, in 2001 begint met het organiseren van muzieklessen en Hindilessen voor belangstellenden. Zij vindt verschillende hindoe-priesters bereid om die lessen te geven in een christelijk kader. De belangstelling groeit en op deze wijze komen er veel contacten tussen gereformeerd-vrijgemaakten en hindoes tot stand. De evangelisatie-predikant en de evangelist Samson Shahzad<sup>168</sup> hebben geen formele rol in dit werk, maar zijn wel geregeld aanwezig. Het doel van deze activiteiten wordt verwoord in een verslag van een begeleidingsgesprek met de initiatiefnemer: “Vidya is hiermee begonnen vanuit het verlangen om het evangelie met hindoes te delen. Daartoe moeten gelegenheden gevonden worden en de activiteiten die zij ontplooid heeft, bieden die. Zij spreekt met bepaalde groepsleden door na afloop van de lessen, in ‘Het Kompas’. Zij bezoekt verschillende leden thuis. Vidya wil ook graag de groep van dienst zijn op allerlei sociaal en cultureel vlak, maar haar hart ligt bij het uitdragen van het evangelie.”<sup>169</sup> De stichting Missionaire Arbeid Rijnmond neemt verantwoordelijkheid voor dit werk door financiële steun en jaarlijkse begeleiding en evaluatie. De verbinding met Hindostaanse avonden in Rotterdam-West en Rotterdam-Zuid en de Kerstviering in Rotterdam-Crooswijk wordt gelegd door deelnemers aan de lessen te laten bijdragen aan die avonden en diensten.

---

<sup>167</sup> A.S. van der Lugt, in *Rapport 20 (9 januari 2004). Rapport over de voortgang van het evangelisatiewerk onder de culturele minderheden in het Rijnmondgebied*. Bestemd voor de MAR (= Missionaire Arbeid Rijnmond), 2 (Doos 3).

<sup>168</sup> In september 2001 werd Samson Shahzad aangesteld als evangelist namens de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.

<sup>169</sup> Aad van der Lugt en Simon van der Lugt, *Verslag van een gesprek met Vidya Sewnath*. Karakter van de activiteiten, 23 augustus 2001, bestemd voor de MAR (= Missionaire Arbeid Rijnmond), 1. ‘Het Kompas’ is sinds 1996 de naam van de koffiebar, zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

### 2.2.2.2 Systematische beschrijving van de interacties

De interacties kunnen systematisch worden beschreven aan de hand van de volgende aspecten: 1) frequentie en regelmaat, 2) uitgebreidheid, 3) eenzijdigheid, wederkerigheid of coördinatie, 4) directheid en 5) locatie.<sup>170</sup>

#### *Frequentie en regelmaat*

De meeste van de door de gereformeerd-vrijgemaakten geïnitieerde interacties beogen en realiseren een hoge frequentie over langere perioden. De kinderclub, de kerkdiensten, de radio-uitzendingen, de taal- en muzieklessen worden wekelijks gehouden op vaste locaties. Van *Tjhota Agbaar* verschijnen in de meeste jaren drie tot vier nummers in een oplage, die in de jaren 1999/2000 oploopt tot 500 of 1000 exemplaren. Bezoeken bij een groot en redelijk afgebakend aantal adressen wil men regelmatig brengen. De archieven en rapporten maken melding van perioden waarin men onder de eigen norm blijft. Dan zoekt men wegen om daarin verandering te brengen. De meer incidentele interacties (Hindostaanse feestavonden, gespreksgroepen) worden voorbereid door bekendheid ervoor te genereren bij de contacten, die door de frequentere interactievormen zijn gelegd.

#### *Uitgebreidheid*

De uitgebreidheid betreft de hoeveelheid soorten interacties en het aantal betrokken personen. De ontwikkeling door de jaren heen, tot en met de laatste periode, toont een groei van het 'assortiment'. Een enkele vorm van interactie verdwijnt (kinderclub, tienerclub, feestavond), maar veelal is elke nieuwe vorm een aanvulling op de bestaande. Dat wil zeggen dat de Surinaams-Hindostaanse hindoes op veel manieren worden uitgenodigd en uitgedaagd tot participeren in de activiteiten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Er zijn veel gelegenheden om de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers te leren kennen. De uitgebreidheid creëert een keuzemenu waaruit de geadresseerde kan kiezen of er wat van zijn of haar gading bij zit. De meeste interacties zijn die van meerdere personen van beide kanten. Bij de bezoeken die de medewerkers van de Hindostanenwerkgroep afleggen, wordt meestal vermeld dat men in duo's op bezoek gaat. De evangelisatiepredikant en de evangelist gaan geregeld alleen op bezoek. Zij treffen dan in de regel meer dan één persoon aan, in gezinnen en vaak met andere familieleden, vrienden en kennissen. Veel activiteiten dragen een groeps karakter. De toetreding tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is op individuele basis, tenzij er kinderen en jongeren (tot ongeveer achttien jaar) onder de zorg van die persoon staan. Bij volwassenen, en soms

---

<sup>170</sup> Van Doorn en Lammers, *Moderne Sociologie: Systematiek en analyse*, 37vv.

thuiswonende, jongeren gaan de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers een-op-een interacties aan als het gaat om het inleiden in het christelijk geloof.

*Eenzijdigheid, wederkerigheid of coördinatie*

De verschillende initiatieven van de gereformeerd-vrijgemaakten worden in toenemende mate op elkaar afgestemd: feestavonden en bezoeken, het evangelisatiekrantje en de kerkdiensten, de radio-uitzendingen en de overige activiteiten. De meeste interacties worden eenzijdig door de gereformeerd-vrijgemaakten ondernomen om de Surinaams-Hindostaanse hindoes te bereiken. In de onderzoeksperiode komen de volgende voorbeelden van wederkerigheid of coördinatie voor: 1) de leiders van de kinderclub werken samen met de ouders van de kinderen bij het voorbereiden van de maaltijden tijdens Hindostaanse avonden;<sup>171</sup> 2) de Hindostanenwerkgroepleden worden uitgenodigd bij tempelbijekomsten,<sup>172</sup> en vanaf het jaar 2000 voor de jaarlijkse Kerstviering en de wereldmeditatie;<sup>173</sup> 3) de samenwerking wordt door de gereformeerd-vrijgemaakten gezocht bij het organiseren van het forum en de gespreksavonden tussen christenen en hindoes; 4) in de activiteiten van Stree Sangeet Samaj werken ook *pandits* en deskundigen mee en de deelnemers aan de muzieklessen participeren in de Hindostaanse feestavonden. Ondanks enige aarzeling en onder zekere voorwaarden werken de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers samen met de hindoes. In een tweetal gevallen werken de gereformeerd-vrijgemaakten samen met andere christelijke organisaties om voor Surinaams-Hindostaanse hindoes activiteiten te organiseren: met een samenwerkingsverband van Pakistaanse christenen in Nederland, de Pakistan Dutch Christian Association, zetten zij de Kerstnachtdiensten op.<sup>174</sup> Met Jiewan Jyoti, een christelijke stichting die in 1998 werd opgericht en een pand opende in Rotterdam, wordt een serie lezingen 'Inleiding Christelijk Geloof' georganiseerd.<sup>175</sup> Van tegenwerking van de hindoes is in de hele periode geen sprake. Er zijn verschillende voorbeelden van tegenspraak en weerstand tegen de activiteiten en de boodschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, maar nergens wordt melding gemaakt van expliciete tegenwerking.

---

<sup>171</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 1.

<sup>172</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 8.

<sup>173</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 94.

<sup>174</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 29.40.

<sup>175</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 82.

### *Directheid*

De directe vormen van interactie hebben de prioriteit van de medewerkers. De bezoeken, de feestavonden, de gesprekken tussen hindoes en christenen kenmerken zich door het directe contact. Een veelvoud aan middelen wordt ingezet om ook indirect contact te maken en te onderhouden. Op een van de eerste Hindostaanse avonden, in 1979, wordt een langspeelplaat meegegeven, die thuis kan worden afgedraaid. Het evangelisatiekrantje heeft de indirecte communicatie ten doel: als de medewerkers zelf niet aanwezig zijn, kan de hindoe toch kennis nemen van activiteiten en overtuigingen van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Verder worden in de loop van de tijd media als film, folders, posters, tentoonstelling, muziek, radio, telefoon en de brief benut als indirecte middelen tot contact. Steeds wordt de koppeling met het directe contact gezocht of benadrukt.

### *Locatie*

De volgende locaties worden in de interactie gebruikt: de koffiebar in Crooswijk (op drie achtereenvolgende locaties), 'De Brug' in Rotterdam-West, het kerkgebouw van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Centrum, de huizen van de Surinaams-Hindostaanse hindoes en een enkele keer de huizen van de gereformeerd-vrijgemaakte leden, de hindoe tempels, een cultureel wijkgebouw in Crooswijk en op Zuid, en de publieke ruimte. De koffiebar in Crooswijk en 'De Brug' worden het meest intensief gebruikt. Daar is men op 'eigen terrein' en kan door de gereformeerd-vrijgemaakten de stijl en strategie van de interactie worden bepaald en bewaakt. Dat geldt ook voor het kerkgebouw van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Centrum en de eigen huizen. De andere keren is men op het 'terrein' van de hindoes en brengt de rol van gast een houding van terughoudendheid en bescheidenheid met zich mee, met name tijdens de bezoeken aan huis en in de tempels. In een neutraal cultureel centrum en de publieke ruimte zijn zowel gereformeerd-vrijgemaakten als Surinaams-Hindostaanse hindoes te gast, tenzij een van beide de leiding heeft bij een activiteit die daar wordt georganiseerd.

#### *2.2.2.3 Sociale relatie, sociale integratie?*

Zoals ik aan het begin van 2.2.2 aankondigde, kom ik, aan het einde van de beschrijving van de sociale interacties, toe aan de vraag die van belang is voor de missiologische evaluatie in hoofdstuk 5: kun je sociologisch gezien spreken van een sociale relatie en/of sociale integratie tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in de onderzoeksperiode? De Jager, Mok en Sipkema spreken over sociale relaties als mensen zich in hun zingeving wederzijds op elkaar instellen. Integratie

gaat volgens hen om het individueel opgenomen worden in en deelhebben aan de gemeenschappelijke activiteiten van het geheel. Van Doorn en Lammers stellen dat sociale integratie betrekking kan hebben op “1) de coördinatie in de interactie tussen de personen in kwestie; 2) de convergentie van denkbeelden over voor de betrokken personen relevante zaken; 3) de gelijke gerichtheid van de wederzijdse gevoelens m.b.t. voor de betrokken personen relevante zaken en 4) het streven naar coördinatie m.b.t. voor de betrokken personen relevante zaken.”<sup>176</sup>

Ik constateer op grond van het bovenstaande chronologische en systematische overzicht dat er tussen leden van de Hindostanenwerkgroep en de Surinaams-Hindostaanse hindoes sprake is van uitwisseling van meningen, handelingen, intenties en weerstanden, gedurende een langere periode. Omdat levensoriëntatie en levenspraxis tussen beide groeperingen verschillen, is het contact niet altijd eensgezind of solidair. Soms is het afstandelijk of kritisch, maar in veel gevallen leidt het contact tot een relatie van goede kennissen, in bepaalde gevallen zelfs vriendschap. Als we ‘sociale relatie’ opvatten als het op elkaar instellen in zingeving, dan is hier sprake van een ‘sociale relatie’. Instellen impliceert geen instemming. Het gaat erom op elkaar ingesteld te raken en dat vindt in deze periode plaats tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes. Als wij met Weber ‘sociale relatie’ omschrijven als kans dat mensen op een bepaalde wijze sociaal zinvol ten opzichte van elkaar zullen handelen,<sup>177</sup> ook dan is er in deze casus sprake van een ‘sociale relatie’.

Bij sociale integratie gaat het om het opgenomen worden in en het deel hebben aan de gemeenschappelijke activiteiten van een sociaal geheel.<sup>178</sup> Als ik dat toepas op de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes, dan concludeer ik dat een Surinaams-Hindostaanse hindoe aan integratie begon als hij of zij zich door geloofsbelijdenis en doop voegde bij de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. In het stadium daarvoor nemen zij als gast en buitenstaander deel aan de activiteiten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Let ik op de aspecten van Van Doorn en Lammers, dan zie ik het volgende: de coördinatie in de interactie tussen Surinaams-Hindostaanse hindoes en gereformeerd-vrijgemaakten (punt 1 van Van Doorn en Lammers) gebeurde voornamelijk op initiatief van de laatstgenoemden. Het streven naar coördinatie komt in de laatste periode, vanaf het jaar 2000 wel meer op gang, maar leidt vaak tot onderlinge discussie waarbij de gereformeerd-vrijgemaakten de verschillen

---

<sup>176</sup> Van Doorn en Lammers, *Moderne Sociologie: Systematiek en analyse*, 52.

<sup>177</sup> De Jager, Mok en Sipkema, *Grondslagen*, 151.

<sup>178</sup> De Jager, Mok en Sipkema, *Grondslagen*, 214.



benadrukken. Dat had sterk te maken met gebrek aan convergentie van denkbeelden (punt 2 van Van Doorn en Lammers) en, volgens de gereformeerd-vrijgemaakten, met ongelijke gerichtheid van gevoelens met betrekking tot voor beide groepen relevante zaken (punt 3 van Van Doorn en Lammers). Het streven naar coördinatie met betrekking tot voor betrokken personen relevante zaken (punt 4 van Van Doorn en Lammers) blijft uit. De Surinaams-Hindostaanse hindoes hopen op samenwerking en integratie van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers, maar deze houden afstand en integreren niet. Zij zijn er in de onderzoeksperiode op uit de Surinaams-Hindostaanse hindoes van gast tot geïntegreerd lid van de eigen gemeenschap te maken.

### *Samenvatting*

De sociale interactie tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes ontwikkelt zich tussen 1973 en 2006 tot een breed scala van activiteiten. De directe interactie van bezoeken, feestavonden en godsdienstgesprekken krijgen prioriteit. Zo worden sociale relaties tot stand gebracht. De gereformeerd-vrijgemaakten integreren niet in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap. Surinaams-Hindostaanse hindoes zijn te gast bij gereformeerd-vrijgemaakte activiteiten en integreren in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt na hun geloofsbelijdenis en doop.

#### *2.2.3 Sociale positie, status en rollen*

Namens een groep van achttien Gereformeerde Kerken vrijgemaakt presenteren de medewerkers van de koffiebar zich aan de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied. Wie zijn daarbij vanuit de beide groeperingen betrokken en welke sociale positie nemen zij in ten opzichte van elkaar? Ik verbind daaraan de vraag naar de status, die aan de positie wordt verleend en welk rolgedrag daarbij verwacht wordt.<sup>179</sup> Ik begin weer bij de initiatiefnemers, de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.

##### *2.2.3.1 Gereformeerde Kerken vrijgemaakt*

Bij de start willen de oprichters van de koffiebarvereniging zich presenteren als medebewoners van de stad en de buurt. Zij zijn betrokken op hun buurtgenoten en willen hen met een appellerende boodschap over

---

<sup>179</sup> De Jager, Mok en Sipkema, *Grondslagen*, 155-164; Van Doorn en Lammers, *Moderne Sociologie: Systematiek en analyse*, 79-80.104-113.

levensoriëntatie, gedrag en gemeenschap benaderen. Dat impliceert dat de ander door de gereformeerd-vrijgemaakten wordt gezien als iemand die het aan bepaalde kennis en attitude ontbreekt en wat gedrag en sociale groep betreft veranderen moet. De medewerkers van de koffiebar zijn zich dat bewust gezien het feit dat zij terughoudend willen zijn in het gebruik van de aanduiding 'evangelisatiecentrum'.<sup>180</sup> Hoewel het feitelijk juist was dat de koffiebar als evangelisatiecentrum functioneren zou, besluit men om strategische redenen deze aanduiding niet te gebruiken.<sup>181</sup> Men wil contact maken om de boodschap over te brengen en geen hindernissen creëren door de naamgeving. De meest succesvolle activiteit uit de beginperiode is de kinderclub. Daar komt expliciet de Bijbel in verhalen naar voren en presenteren de kinderclubmedewerkers zich als deskundigen en leiders tegenover de kinderen en hun ouders. De medewerkers interacteren op voet van gelijkheid met de Surinaams-Hindostaanse ouders van de kinderen, als zij hen inschakelen bij de voorbereiding van de Hindostaanse avonden. De eigen positie van de gereformeerd-vrijgemaakten komt tijdens die avond naar voren als er een boodschap gecommuniceerd wordt met een persuasief element. De feedback en de weerstand die dat oproept, onderstrepen dat.<sup>182</sup>

### *Hindostanenwerkgroep*

De Hindostanenwerkgroep heeft van 1977 tot 1998 gefunctioneerd als de groep die leden van de koffiebarvereniging samenbracht voor bezinning, voorbereiding en uitvoering van de missionaire doelen met het oog op de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Uit bijlage 7 (Medewerkers Hindostanenwerkgroep) blijkt dat gedurende al die jaren de groep gemiddeld zeven personen omvatte, van wie het merendeel mannelijk. In de periode tot aan 1998 namen in totaal 25 personen deel aan de Hindostanenwerkgroep. Van hen waren er zes vrouwelijk. In 1988 wordt de eerste niet-autochtoon lid, de Pakistaan Samson Shahzad. Hij is met zijn gezin twee jaar eerder, in 1986, lid geworden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Hij is als christen uit Pakistan in Nederland gekomen. In het begin van de jaren negentig begint Trees Ramkisoen mee te werken. Zij is gehuwd met Henk van der Woerd, vanaf 1983 een lid van de Hindostanenwerkgroep, met een aantal jaren onderbreking omdat hij niet gedurende de hele periode in Rotterdam woonde. Trees van der Woerd-Ramkisoen wordt vanaf 1996 steeds meer betrokken bij planning en uitvoering van bezoeken en activiteiten van de Hindostanenwerkgroep. Zij is van Surinaams-Hindostaanse afkomst en christen van huis uit. De Hindostanenwerkgroepleden zijn over het

---

<sup>180</sup> Zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>181</sup> Zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>182</sup> Zie hoofdstuk 1.3 en bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen.

algemeen een aantal jaren actief betrokken in de werkgroep: soms één, twee of drie jaar, vaker vijf of zes jaar, soms meer dan tien jaar, een van hen 21 jaar. 1998 is een jaar met een wending. Interne moeilijkheden leiden tot een breuk in de groep,<sup>183</sup> waardoor een drietal leden (onder wie een van de oprichters van de Hindostanenwerkgroep) los van de organisatiestructuur en de evangelisatiepredikant komt te staan. De Hindostanenwerkgroep komt tot haar einde, omdat ook de koffiebarvereniging, haar organisatorisch kader, kort daarna besluit zich op te heffen en over te gaan in de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond.<sup>184</sup> De evangelisatiepredikant gaat samenwerken met een veelvoud aan leden uit verschillende Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in en om Rotterdam. Hij vormt geen aparte werkgroep meer die alle activiteiten plant, bespreekt en coördineert en de bezoeken en contacten evalueert.

### *Evangelisatiepredikanten*

Tot aan de komst van de eerste evangelisatiepredikant in 1983 is er sprake van vrijwilligerswerk. De Hindostanenwerkgroepleden verrichten de activiteiten naast hun dagelijks werk of opleiding, veelal in de avonden en in het weekend. De meeste leden van de Hindostanenwerkgroep zijn hoog opgeleid, minstens middelbaar onderwijs en meestal een HBO- of universitaire opleiding. Zij zijn niet werkloos en zijn voor hun inkomen niet afhankelijk van gemeentelijke of landelijke instanties of kerkelijke ondersteuning. Als zij zich presenteren bij Surinaams-Hindostaanse hindoes, vertegenwoordigen zij niet alleen de koffiebarvereniging als organisatie, maar ook de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als kerkgenootschap en, in nog breder perspectief vanuit de hindoes bekeken, de christenen in het algemeen. Het feit dat er een predikant wordt gezocht en gevonden in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt om de doelstelling te helpen uitvoeren, creëert vanaf dat moment een nieuwe situatie: de ingenomen positie wordt er nu een van een officiële vertegenwoordiger van een kerkgenootschap, met een hoge status in de eigen religieuze gemeenschap. Hij is fulltime vrijgesteld voor het werk, heeft specifieke kerkelijke bevoegdheden en door studie verwerft hij zich deskundigheid op het gebied van taal, religie en cultuur van de Surinaamse Hindostanen. Er is sprake van een versterkt mandaat om extern representant te zijn van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, en als keerzijde een sterk mandaat om intern de achterban te informeren en te stimuleren tot steun. Daarmee

---

<sup>183</sup> De genoemde moeilijkheden betreffen een verschil van mening over integratie van allochtone nieuwkomers in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap en over beslissingsbevoegdheden in de organisatie.

<sup>184</sup> Zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

krijgen de andere medewerkers van de koffiebarvereniging een beperktere status. De inzet van een predikant is vanuit de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt een kwestie van het vergroten van de inzet. De predikant zal zich gaan presenteren aan Surinaams-Hindostaanse hindoes die over het algemeen geen vergelijkbare status hebben maar wel groot respect hebben voor een religieus ambt, zoals voor de *pandit* in eigen gemeenschap. De evangelisatie-predikant begint zich te bekwamen in de talen van de doelgroepen die zich aan hem voordoen: het Hindi en het Sarnami van de Surinaamse Hindostanen en het Urdu van de Pakistanen. Op deze wijze verkleint hij de afstand tussen hem als autochtoon en de Surinaams-Hindostaanse hindoes, vergroot hij zijn deskundigheid en kan die deskundigheid gelden als een bewijs van kennis en macht, dat de basis is voor groeiend respect. Er vinden “betere gesprekken” plaats, aldus een verslag van de Hindostanen-werkgroep in 1984.<sup>185</sup>

Door het bijwonen van een anti-racisme manifestatie in 1985 ervaart de predikant welke invloed discriminatie op mensen kan hebben: “Op 19 juni woonde ik een anti-racisme-manifestatie bij, die georganiseerd werd naar aanleiding van het zomaar schieten op een Surinaamse jongen bij ons in de buurt. Het bijwonen van iets dergelijks heeft ook te maken met het leren invoelen in de positie van buitenlanders; het is telkens aangrijpend om slachtoffers van discriminatie zelf hun ervaringen te horen vertellen. Tegelijk merk je ook, op zo’n avond, hoe allerlei mensen erop uit zijn ideologische munt te slaan uit dergelijke gebeurtenissen.”<sup>186</sup> Een ander voorbeeld van de eigen positie van de gereformeerd-vrijgemaakten en het markeren ervan is het verslag van de evangelisatiepredikant rond het eten van *prasad*. Dat is een klein, zoet hapje dat na afloop van een offerdienst door hindoes wordt aangeboden aan de aanwezigen. Het geldt als een zegengave, omdat het tijdens de dienst is gewijd aan het goddelijke transcendente. Dat is voor de gereformeerd-vrijgemaakte predikant de reden om het te weigeren. In 1986 beschrijft hij zijn ervaring bij een bezoek aan een huisgodsdienstoefening van een Surinaams-Hindostaanse hindoe familie. “Eén maal bezocht ik met mijn vrouw een godsdienstige samenkomst ten huize van een van onze contacten. Het ging om een huisgodsdienstoefening ter gelegenheid van de verjaardag van de vrouw des huizes en ter gelegenheid van de inwijding van het – inmiddels niet meer zo erg – nieuwe huis. Het betrof hier de richting binnen het hindoe geloof van de Arya

---

<sup>185</sup> Henk van der Woerd, in *Jaarverslag 1984 koffiebar De Pruttelshop*, 31-32 (Doos 6).

<sup>186</sup> Jan-Willem Roosenbrand, in *Rapport 6 (eind april – eind augustus 1985). Aan de commissie van de samenwerkende kerken voor de verkondiging van het evangelie onder culturele minderheden, m.n. in het Rijnmondgebied [= CEP]*, 1 (Doos 3).

Samaadj. Als teken van vriendschap hebben we deze uitnodiging zeer gewaardeerd. Van te voren hadden we wel duidelijk gemaakt dat het voor ons niet mogelijk zou zijn om van de persaad te eten. Dit werd geaccepteerd. We hebben wel geleerd dat dit alleen niet slechts met de gastheer of – vrouw moet worden afgesproken, maar vooral ook met degene die met de persaad rondgaat. Omdat we dat niet gedaan hadden, werd er evengoed bijzonder bij ons aangedrongen op het nuttigen ervan.”<sup>187</sup>

De taal wordt door de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers gebruikt om de afstand tot de doelgroep te verkleinen. Niet alleen de evangelisatie-predikant spant zich daarvoor in. Tijdens vergaderingen van de Hindostanenwerkgroep oefenen de leden woorden en korte zinnen om een korte kennismaking in het Hindi, Sarnami of Urdu mogelijk te maken: het noemen van en vragen naar de naam, het groeten. In kerkdiensten die vanaf 1986 worden gehouden, wordt ook het Hindi en het Urdu gebruikt bij het spreken en zingen. Wel blijft het Nederlands dominant in de communicatie. Dat is voor de meeste Surinaams-Hindostaanse hindoes geen probleem, zeker niet bij de jongeren en de kinderen. Bij de komst van de tweede evangelisatiepredikant worden dezelfde positie en de status nagestreefd als bij de eerste. Ook hij leert Hindi en Urdu spreken en lezen. Hij maakt reizen naar Pakistan, India en Suriname en weet die ervaring te benutten in de contacten met de Surinaams-Hindostaanse hindoes. De studie van de *Church Growth Movement* maakt de Hindostanenwerkgroep meer bewust van het belang van posities en status.<sup>188</sup> Binnen de *Church Growth Movement* werden o.a. de groeifactoren van kerken onderzocht. Eén van de inzichten was dat mensen vaak in groepen tot bekering komen en leiders van die groepen in het proces grote invloed hebben.<sup>189</sup> De evangelisatiepredikant merkt op sommige momenten in de bejegening van de Surinaams-Hindostaanse hindoes dat hij wordt behandeld als was hij een *pandit*, bijvoorbeeld als er wordt aangeboden een financiële vergoeding te geven na bewezen dienst.

---

<sup>187</sup> Jan-Willem Roosenbrand, in *Rapport 7 (eind augustus 1985 – eind januari 1986). Aan de commissie van de samenwerkende kerken voor de verkondiging van het evangelie onder culturele minderheden, m.n. in het Rijnmondgebied [= CEP], 1 (Doos 3)*; de spelling ‘Samaadj’ en ‘persaad’ in dit citaat wijkt af van de spelling in dit proefschrift, zie woordenlijst.

<sup>188</sup> Zie bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep. De *Church Growth Movement* ontstond als initiatief van Donald McGavran (1897–1990). Hij richtte in 1961 het Church Growth Institute op, onderdeel van Fuller School of World Missions, Pasadena, California. De inzichten van de *Church Growth Movement* werden naar de Nederlandse situatie vertaald door ds. Bram Krol en de organisatie Agapè.

<sup>189</sup> Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth*.<sup>3</sup> Revised and edited by C. Peter Wagner. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991), 156-157.

Hij laat echter bewust het bijpassende rolgedrag na: hij weigert de vergoeding aan te nemen. Vanaf 1995 zoekt de evangelisatiepredikant contact met verschillende tempels en priesters in Rotterdam. Hij voert met hen gesprekken, soms alleen, soms met andere medewerkers erbij. Na het jaar 2000 wordt geprobeerd dat te institutionaliseren. De gereformeerd-vrijgemaakten willen de eigen voorganger in gesprek brengen met de *pandits* of andere leiders in aanwezigheid van gereformeerd-vrijgemaakte kerkleden en hindoes. Terwijl aan gereformeerd-vrijgemaakte zijde steeds de evangelisatiepredikant de woordvoerder is, kan het van de kant van Surinaams-Hindostaanse hindoes naast de *pandit* ook de hoger opgeleide zijn die het onderwerp deskundig kan introduceren en bediscussiëren. Het blijkt niet mogelijk een avond te beleggen over de positie van de vrouw in christendom en hindoeïsme. Van de zijde van de Surinaams-Hindostaanse hindoes blijkt geen vrouw te vinden die dat onderwerp wil inleiden.<sup>190</sup> De beschikbare bronnen bieden geen helderheid over de vraag of er aan de zijde van de gereformeerd-vrijgemaakten wel een vrouw bereid en beschikbaar zou zijn geweest.

### *Etniciteit*

De etnische samenstelling van de Hindostanenwerkgroep verandert in de loop van de tijd. Men aarzelt over de deelname van een Indiase jonge vrouw aan de werkzaamheden van de Hindostanenwerkgroep, kort na haar toetreding tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt begin jaren negentig. Enerzijds is er de mogelijkheid dat zij actief participeert in het afleggen van de bezoeken. Maar het functioneren in de Hindostanenwerkgroep wordt afgeraden op grond van het feit dat zij nog maar korte tijd christen is.<sup>191</sup> De inschakeling van de Pakistaan Samson Shahzad en de Surinaams-Hindostaanse Trees van der Woerd-Ramkisoen blijkt direct effect te hebben. De beheersing van de taal Urdu, Hindi en/of Sarnami is van grote invloed op het gemak waarmee het contact wordt gelegd en de dialoog wordt gevoerd. Beiden worden door de Surinaams-Hindostaanse hindoes ontvangen als mensen die de cultuur kennen en de codes weten toe te passen, zij het dat de Pakistaan Shahzad op bepaalde momenten in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap bekeken wordt als buitenstaander. Later wordt ook de Surinaams-Hindostaanse Vidya Sewnath lid van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. In de paragraaf over de sociale interactie noemde ik al de taal- en muzieklessen, die zij start in het pand van de koffiëbar.<sup>192</sup> Zij weet

---

<sup>190</sup> Zie bijlage 2 Documentatie Interacties nummer 118.

<sup>191</sup> [Simon van der Lugt], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 27 oktober 1993, [2], in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

<sup>192</sup> Zie in dit hoofdstuk 2.2.2.1.

*pandits* en andere deskundigen van Surinaams-Hindostaanse afkomst in te schakelen als docent en tegelijk het christelijke kader van de activiteit te benadrukken. De keuze van de te leren liederen is niet vrij in de christelijke setting.<sup>193</sup> Ook laat zij de evangelisatiepredikant nadrukkelijk functioneren bij de opening en sluiting van het seizoen, bij het oplossen van conflicten en de begeleiding van het hele project.

### *Conclusie*

De leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt zoeken in de interactie met de Surinaams-Hindostaanse hindoes naar gelijkwaardigheid. Maar zowel sociaal als religieus blijkt de ongelijkwaardigheid vaak dominant. In de organisatie verschuiven de vrijwilligers uit het centrum als de evangelisatiepredikant als professional zijn intrede doet. Als fulltimer krijgt hij van de kerken een sterk mandaat naar buiten en naar binnen. Hij versterkt zijn status naar de doelgroep door groeiende kennis van taal en cultuur. De tweede verschuiving is die van het contact met de lekenhindoe naar de contacten met de Surinaams-Hindostaanse *pandit* als de gelijke van de gereformeerd-vrijgemaakte evangelisatiepredikant. Onder de vrijwilligers komen de allochtonen steeds meer als medewerkers in beeld. Dat is de derde verschuiving.

#### *2.2.3.2 Surinaams-Hindostaanse hindoes*

De ouders van de Surinaams-Hindostaanse kinderen van de kinderclub zijn de eersten die de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers van de koffiebar eind jaren zeventig ontmoeten. Op dat moment is de instroom vanuit Suriname volop aan de gang. De verwachting is daarom gewettigd dat de gereformeerd-vrijgemaakten in aanraking komen met mensen die nog maar pas in Nederland zijn. De archieven geven op dit punt geen helderheid. Wel is de indruk aanwezig dat bezoek door de medewerkers van de koffiebar op prijs wordt gesteld.<sup>194</sup> Over 'sociale nood' wordt in de beginjaren van de contacten in het algemeen gesproken, maar concreet wordt het niet benoemd.<sup>195</sup> Waar sociale nood het contact stempelt, wordt er een appel gedaan op hulp die de koffiebarmedewerkers kunnen geven. Zij komen op die manier in de positie van hulpverleners. Door de hulpvraag

---

<sup>193</sup> A.S. van der Lugt, in *Rapport 14 (januari 2001). Rapport over de voortgang van het evangelisatiewerk onder de culturele minderheden in het Rijnmondgebied. Bestemd voor de MAR (= Missionaire Arbeid Rijnmond)*, 2: "Vidya heeft met de priesters uitdrukkelijk gesproken over het christelijk karakter van het gebouw en haar opzet. Er zullen geen expliciet hindoe-liederen worden aangeleerd en ook bij de Hindilessen wordt daarmee rekening gehouden."

<sup>194</sup> Zie bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen.

<sup>195</sup> Zie bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen.

plaatsen de betrokken Surinaams-Hindostaanse hindoes de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de positie van degene die de potentie heeft om die sociale hulp te bieden. Voorbeelden van de omgekeerde situatie (gereformeerd-vrijgemaakten die hulp vragen aan Surinaams-Hindostaanse hindoes) zijn er niet. In deze context van hulpvraag en hulpverlening communiceren de gereformeerd-vrijgemaakten de religieuze geloofsinhoud. Dat blijkt niet door iedere Surinaams-Hindostaanse hindoe te worden gewaardeerd. De voorbeelden van weerstand, die door de medewerkers van de koffiebar zijn opgetekend, bewijzen dat de hindoes zich verzetten tegen het beeld als zouden zij onwetend of dwalend zijn.

### *Pandits*

In de jaren tachtig en negentig gaan de Surinaamse Hindostanen zich steeds meer organiseren in etnische organisaties.<sup>196</sup> De gereformeerd-vrijgemaakten blijven in enkele gevallen hulpverleners in sociaal-maatschappelijke situaties,<sup>197</sup> maar zij proberen vooral de dialoog over religie te zoeken in en door middel van de contacten. In dat kader zoekt de evangelisatiepredikant nadrukkelijk contact met de *pandits*. De gereformeerd-vrijgemaakten verwachten dat de *pandit* het rolgedrag van een gereformeerd-vrijgemaakte dominee zal vertonen: het voeren van gesprekken over geloofsvoorstellingen, ethos, rite en organisatie, op basis van een academische vorming, als representant van de hindoe-gemeenschap die hij dient. De verwachting is bovendien dat de *pandit* hetzelfde accent aan de geloofsvoorstellingen zal geven als de predikant. Verder is de verwachting dat de *pandit* ingeschakeld is bij de overdracht van de Hindostaanse cultuur aan de jongeren, zoals de predikant dat in de gereformeerd-vrijgemaakte kerk dat doet, bijvoorbeeld in het wekelijkse uur kerkelijk onderwijs voor de jongeren tussen twaalf en achttien jaar. In de praktijk blijkt dat aan die verwachting niet altijd wordt voldaan. De interesse en nadruk liggen bij de *pandit* op de rituelen en de ervaring. De cultuuroverdracht van geloofsvoorstellingen en ethos vindt via die praxis plaats. De godsdienstwetenschappelijke literatuur over de positie van de *pandit* in Nederland verheldert in deze veel. Eerder in dit hoofdstuk, in de paragraaf over de religieuze organisatie van de kant van de hindoes,<sup>198</sup> kwam naar voren dat de positie van de brahmaan veranderd was, eerst in Suriname, later ook in Nederland. De brahmaan wordt ritueelspecialist in een cliëntèle-relatie met hindoe-families. Hij is ook pastoraal werker en adviseur bij sociale vragen. De band tussen *pandit* en cliëntèle komt onder

---

<sup>196</sup> Choenni, "De organisatievorming onder Hindostanen in Nederland."

<sup>197</sup> Zie bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen.

<sup>198</sup> Hierboven in 2.2.1.4.



druk te staan in de jaren tachtig door het spreidingsbeleid van de regering.<sup>199</sup> Ook zijn monopolie op kennis verdwijnt. Het aanleren van de talen Hindi en Sanskriet kan buiten de *pandits* om. De clientèle wordt steeds mondiger en dreigt vervreemd te raken van de eigen cultuur. De positie op grond van familiebetrekkingen komt in Nederland onder druk te staan. De *pandit* heeft belang bij het uitvoeren van betaalde rituelen in verband met het verwerven van inkomen. Door het grote spreidingsgebied zijn de contacten met de families weinig intens. Men is niet tevreden met de vluchtige pastorale contacten. Bij de tweede generatie verliest de *pandit* aanzien. De kritiek is dat hij de vragen van de jongeren in de complexe Nederlandse samenleving niet of nauwelijks adequaat kan behandelen. Zijn rituele functie hindert hem in de rol van vertrouwensman en geestelijk adviseur.<sup>200</sup> Aan het slot van de onderzoeksperiode worden de oorzaken van het uitblijven van actuele leiding door *pandits* aangewezen door godsdienstwetenschapper Van der Burg: de groepscultuur maakt plaats voor de cultuur die het individu met zijn eigen verantwoordelijkheid, gelijkwaardigheid en mondigheid centraal stelt.<sup>201</sup> Een *pandit* is ritualist of celebrant, geen theoloog, filosoof of schriftgeleerde. Sociologisch onderzoek onder Surinaams-Hindostaanse hindoejongeren onderstreept de genoemde culturele omslag.<sup>202</sup> Bij een onderzoek onder Surinaams-Hindostaanse ouderen in 2008 zijn de meesten van hen terughoudend in het geven van hun oordeel over *pandits*.<sup>203</sup> De groep die zich uitspreekt, is verdeeld: de helft vindt de priesters wel goed opgeleid, de andere helft niet. Bij de aanbeveling die de onderzoekers geven aan het slot van de publicatie worden de ouderen gestimuleerd om zelf mee te werken aan de

---

<sup>199</sup> Chan.E.S. Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*. (Arnhem: LM Publishers, 2014), 81

<sup>200</sup> A.M.G. van Dijk, "Hinduïsmus in Suriname und den Niederlanden: Konfessionalisierung und Laizierung als Aspekte von Religionisierung: die Herausforderung der Säkularisierung." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Veröffentlichung des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen* 80 (1996): 3, 179-195. Kanta Sh. Adhin, "Integratie van Hindoes in Nederland," in A.Bierdja, J. Datadin, G. Kalpoe, H. Rambaran, H. Sukhraj. (red). *De Arya Samaj: Een kwart eeuw in Nederland*. (Den Haag: Stuurgroep Hindoeïsme, 1993), 71-80.

<sup>201</sup> Van der Burg, "Pandits, integratie en de mogelijkheid van een Nederlands hindoeïsme," 63.

<sup>202</sup> C.E.S. Choenni en C. Mathura, *Hindoe jongeren in beeld: Een onderzoek naar de religieuze beleving van hindoe jongeren*. (Hilversum: Stichting Organisatie Hindoe Media, 1998), 15.

<sup>203</sup> Chan.E.S. Choenni, Sandra. N. Kalidien en Kanta. Sh. Adhin, *Hindostaanse ouderen in Nederland: Een inventariserend onderzoek naar hun achtergronden, behoeften en welbevinden*. (Den Haag: Dr. Jnan Adhin Instituut, 2008), 78.

cultuuroverdracht van Sarnami en religieus-culturele tradities.<sup>204</sup> Opvallend genoeg is er geen rol voor de *pandits* voorzien.

### *Conclusie*

Door interne en externe factoren komt de positie van de *pandits* bij eigen cliëntèle onder druk te staan en wordt met name getwijfeld aan de competentie om intermediair en gids te zijn tussen de religieuze traditie en de actuele maatschappelijke werkelijkheid. De goed opgeleide leek (m/v) is mondiger en individueler en gaat zelf op zoek naar bronnen en/of geestelijke leiders die kunnen intermediairen en gidsen.

### *Samenvatting*

In de onderzoeksperiode hebben de gereformeerd-vrijgemaakten in het begin met name contact met lekenhindoes. Als zij evangelisatie-predikanten aanstellen, richten dezen zich steeds meer op de *pandits* en de hoogopgeleide hindoes. De verwachting waarmee dat contact gepaard ging, bleek in veel gevallen niet terecht. Dat is te verklaren door de beschreven ontwikkeling van de positie van de *pandit* in Nederland. De situaties waarin gereformeerd-vrijgemaakten hulp verlenen, worden in de loop van de onderzoeksperiode minder.

#### *2.2.4 Sociale ongelijkheid*

Speelt het streven naar opwaartse sociale mobiliteit<sup>205</sup> een rol in de interactie tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes? Het verband tussen de overgang naar een nieuwe religieuze gemeenschap en het verlangen naar die opwaartse sociale mobiliteit is een bekend gegeven uit de literatuur over zending en bekering.<sup>206</sup> Is het aanwijsbaar in de Rotterdamse casus? In deze paragraaf beschrijf ik de sociale ongelijkheid tussen beide groeperingen, in de twee deelgebieden die gelden als belangrijke mobiliteitskanalen: onderwijs en arbeid.

Nu doet zich hier wel een probleem voor. In het kader van het onderzoek was het niet mogelijk zelfstandig empirisch onderzoek te doen op beide aspecten naar beide groeperingen in het algemeen en naar de Rotterdamse

---

<sup>204</sup> Choenni, Kalidien en Adhin, *Hindostaanse ouderen in Nederland*, 116.

<sup>205</sup> De Jager, Mok en Sipkema, *Grondslagen*, 234.

<sup>206</sup> De Graaf, *De wereld wordt omgekeerd*, 491; Kalyani Devaki Menon, "Converted Innocents and Their Trickster Heroes: The Politics of Proselytising in India," in Andrew Buckser and Stephen.D. Glazier (ed.), *The Anthropology of Religious Conversion*. (Lanham, Oxford: Rowman & Littlefield, 2003), 48; H.S. Sreenath. (ed.), *Conversion: An Assault on Truth*. (Hubli: Sahitya Prakashana, [2009]), 6.

situatie in het bijzonder. Van de laatste heb ik geen gegevens. Over de situatie in de jaren 1973–2006 in het algemeen is wel onderzoek beschikbaar. Recent is door Choenni de onderwijs- en arbeidspositie van de Surinaamse Hindostanen in Nederland beschreven voor de periode 1973–2013. Daarin valt de onderzoeksperiode van deze studie in haar geheel. Een dergelijk sociaal onderzoek ontbreekt voor wat betreft de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Er is onderzoek gedaan naar het gereformeerd onderwijs in vergelijking met het nationale gemiddelde en dat geeft ten dele inzicht. Dat onderzoek betreft de invloed van religie op achterstandsituaties in het onderwijs. Ik mis de breedheid van het overzicht met betrekking tot het gereformeerde onderwijs zoals ik dat wel heb voor wat betreft de Surinaams-Hindostaanse hindoes.

Wat betreft de arbeidspositie is de situatie zo mogelijk nog moeilijker. Het onderzoek van Choenni biedt een recent overzicht van de arbeidspositie van de Surinaams-Hindostaanse hindoes gedurende de periode 1973–2013. Sociaal onderzoek uit 1989 geeft enig inzicht in de arbeids- en inkomenspositie van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de jaren tachtig. Ik zal deze gegevens gebruiken bij de beschrijving en met de nodige voorzichtigheid een conclusie trekken over de sociale ongelijkheid tussen beide groeperingen en de eventuele invloed ervan op het missionaire contact.

#### *2.2.4.1 Onderwijspositie*

Choenni beschrijft de onderwijspositie van de Surinaamse Hindostanen als indicator van hun sociaal-economische integratie in Nederland. Zijn conclusie is dat het gemiddelde opleidingsniveau van de Surinaamse Hindostanen in de periode 1973–2013 is gestegen en dat daarmee de achterstand, die er in het begin van de periode was, grotendeels is weggewerkt.<sup>207</sup> Het niveau is nog niet gelijk aan dat van de autochtonen, maar wel hoger dan dat van de Turkse en Marokkaanse groeperingen. In Nederland hadden Surinaamse Hindostanen kort na de migratie taalproblemen, maar die werden door speciale cursussen succesvol bestreden. De tweede en derde generatie kent nauwelijks nog problemen met het Nederlands, aldus Choenni. De prestaties van de Surinaams-Hindostaanse kinderen in het basisonderwijs verbeteren in de loop van de tijd, zoals blijkt uit de scores van de Cito-toets. Vergeleken met andere allochtone groepen presteren de Surinaamse kinderen het best. In het voortgezet onderwijs komt de verbetering later op gang. Dat wordt zichtbaar in een grote instroom in HAVO en VWO. De slagingspercentages

---

<sup>207</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 113v.

zijn door de jaren heen gestegen. Wel blijkt voortijdige schoolverlating onder Surinaamse Hindostanen een probleem. Toch worden zij niet gerekend tot de groep die maatschappelijk overlast veroorzaakt. Het hoger onderwijs, HBO en universitair, wordt door de Surinaams-Hindostaanse groepering hoog gewaardeerd. Dat heeft te maken met de ambitie om via de hoogst mogelijke opleiding een beroep te vinden dat hoge status ontvangt in de gemeenschap. Choenni toont aan dat de instroom van mannen en vrouwen in het hoger onderwijs in de periode 1973–2013 steeds groter is geworden. De meerderheid gaat naar het HBO. De opwaartse sociale mobiliteit voltrekt zich in de Surinaams-Hindostaanse groepering over alle sociale milieus. Choenni: “In welhaast elke familie is er wel iemand die een academische opleiding heeft afgerond. Dat draagt bij tot statusverhoging van de familie. Vermeldingswaard is ook dat in bepaalde opleidingen en beroepen zoals arts of apotheker, die een hoge status genoten, Hindostaanse vrouwen zijn vertegenwoordigd.”<sup>208</sup>

Eind jaren tachtig komt binnen de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap de wens om eigen scholen te stichten, vanaf 1988 wordt dat gerealiseerd in Den Haag. Later ook in Rotterdam, Amsterdam, Utrecht en Almere. Toch is er geen brede steun in de hindoe-gemeenschap voor dergelijk onderwijs, men is bang voor segregatie. Sharda Roelsma-Somer deed onderzoek naar de schoolprestaties van twee hindoe-basisscholen in Den Haag over de periode 2001 tot en met 2004 en concludeert dat de scores goed waren. De scholen dragen bij aan het behoud van de Surinaams-Hindostaanse identiteit door de aandacht voor het Hindi en de overdracht van de hindoe-cultuur.<sup>209</sup> Toch volgt de meerderheid van de Surinaamse Hindostanen openbaar of christelijk onderwijs. Onderwijs was in Suriname al een belangrijk ‘mobiliteitskanaal’ en dat is het in Nederland ook.<sup>210</sup> “De sterke familiestructuur en de gezinshiërarchie evenals de controle van kinderen en de onderlinge steun binnen het verwantennetwerk bevorder(d)en een goede onderwijsloopbaan. Ook de sterke etnische identiteit en het besef dat de Hindostaanse groep zich moet aanpassen en

---

<sup>208</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 111.

<sup>209</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 122; zie ook Sharda Firoza Hermien Roelsma-Somer, *De kwaliteit van Hindoescholen*. (Proefschrift Universiteit Tilburg). (Tilburg: Ridderprint, 2008).

<sup>210</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 98.126; zie ook Lila Gobardhan-Rambocus, *Onderwijs als sleutel tot maatschappelijke vooruitgang: Een taal- en onderwijsgeschiedenis van Suriname, 1651-1975*. (Zutphen: Walburg Pers, 2001).

goed presteren met rolmodellen die als voorbeelden fungeren, zijn van belang geweest.”<sup>211</sup>

### *Gereformeerd-vrijgemaakten*

Het gereformeerd onderwijs is een afzonderlijke richting in het Nederlands onderwijssysteem. Het ontstaan ervan is verbonden aan het ontstaan van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.<sup>212</sup> De eerste schoolverenigingen worden opgericht in de jaren veertig, snel gevolgd door een onderwijzersopleiding, een onderwijzersvereniging en een landelijke besturenorganisatie. In 1952 gaat de eerste basisschool open. De achtergrond is gelegen in de kerkelijke breuk in de Gereformeerde Kerken in Nederland in 1944, aangeduid als de Vrijmaking.<sup>213</sup> De theologische rechtvaardiging van die breuk impliceerde volgens de afgesplitste groepering gevolgen voor het onderwijs aan de jeugd van de kerk. Sterke theologische overtuigingen over de kerk gingen samen met een hoge kerkelijke betrokkenheid. In 1991 zijn er circa 100 basisscholen van de gereformeerde richting, 19 instellingen voor voortgezet onderwijs, enkele scholen voor speciaal onderwijs, een school voor hoger beroepsonderwijs, een instelling voor vormingswerk en een theologische universiteit.<sup>214</sup> In dat jaar bezoeken ongeveer 20.000 leerlingen uit voornamelijk gereformeerd-vrijgemaakte gezinnen het basisonderwijs en 10.000 het voortgezet onderwijs. Onderwijssocioloog Anne Bert Dijkstra onderzoekt in dat jaar of er in het gereformeerd onderwijs sprake is van ongelijke onderwijskansen naar sociale herkomst.<sup>215</sup> De conclusie op dat moment is dat het gereformeerd onderwijs niet afwijkt van de landelijke cijfers en trends. In dat kader komen ook de prestaties van de gereformeerde scholen ter sprake. Op basis van longitudinale gegevens van een sinds 1986 gevolgd cohort blijkt dat er slechts beperkte verschillen ten opzichte van het overige onderwijs in Nederland zijn op te merken en die hebben betrekking op de intellectuele disposities (cognitieve bekwaamheden).<sup>216</sup> Gegevens over het doubleren en over het gegeven schooladvies en de resultaten na drie jaar tonen aan dat, net als elders, ook in het gereformeerd onderwijs ongelijke onderwijskansen zijn, gemeten naar sociale status en sekse.<sup>217</sup> De religieuze

---

<sup>211</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 126.

<sup>212</sup> Anne Bert Dijkstra, *De religieuze factor: Onderwijskansen en godsdienst; Een vergelijkend onderzoek naar gereformeerd-vrijgemaakte scholen*. (Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale wetenschappen, 1992), 6.

<sup>213</sup> Zie hoofdstuk 1.4.

<sup>214</sup> Dijkstra, *De religieuze factor*, 8.

<sup>215</sup> Dijkstra, *De religieuze factor*, 1.

<sup>216</sup> Dijkstra, *De religieuze factor*, 91.

<sup>217</sup> Dijkstra, *De religieuze factor*, 105.

opvoedingsoriëntatie van de groepering verleent aan arbeid een hoge waarde verbonden aan een sterk ontwikkeld taakbesef.<sup>218</sup> Daaraan is de verwachting te ontleen dat in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt een sterke nadruk op prestatie en ijver ligt. Bovendien zijn de gereformeerd-vrijgemaakten als religieuze groepering gekenmerkt door een “cultuur van geletterdheid, waarin taal en schrift een belangrijke rol spelen.”<sup>219</sup> Door de hoge kerkelijke betrokkenheid zijn de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te typeren als een hecht netwerk. In het kader van het onderwijs vergroot dat de ‘monitor-faciliteiten’ van de ouders. De hypothese dat deze verwachtingen leiden tot een hoger schoolsucces dan doorsnee in het Nederlandse onderwijsstelsel, krijgt echter vanuit het onderzoek geen steun. Ook vermoedens dat de traditionele sekseoriëntatie binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt (hoewel vervagend) leidt tot lager schoolsucces van meisjes dan van jongens worden niet uit onderzoek bevestigd. “... noch voor de schoolsucces hypothese, noch voor de status egalitarismehypothese, noch voor sekserol-hypothese is empirische steun gevonden. Geconcludeerd wordt derhalve dat de onderwijskansen van leerlingen op gereformeerde scholen niet systematisch afwijken van die van leerlingen in de rest van het Nederlandse onderwijs.”<sup>220</sup>

### *Conclusie*

We kunnen voorzichtig concluderen dat begin jaren negentig van de vorige eeuw het gereformeerde onderwijs vrijwel gelijk presteert als het landelijk gemiddelde. In die tijd is de achterstand van de Surinaamse bevolkingsgroep (i.c. ook de Surinaamse Hindostanen) op het landelijk niveau groter dan in 2013. Er is op dat moment sprake van sociale ongelijkheid tussen gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Als de prestaties van het gereformeerd onderwijs op dezelfde wijze in de pas zijn gebleven tot aan 2006, het einde van de onderzoeksperiode, dan is op dat moment de ongelijkheid minder geworden. De Surinaamse Hindostanen hebben de achterstand op het landelijke niveau ingelopen, al is die op dat moment nog niet geheel verdwenen.

---

<sup>218</sup> Dijkstra, *De religieuze factor*, 150.

<sup>219</sup> Dijkstra, *De religieuze factor*, 150.

<sup>220</sup> Dijkstra, *De religieuze factor*, 154. Dit was ook al duidelijk geworden in het onderzoek van Dekker en Peters in 1989: G. Dekker en J. Peters, *Gereformeerden in meervoud: Een onderzoek naar de levensbeschouwing en waarden van verschillende gereformeerde stromingen*. (Kampen: Kok, 1989), 59-61; ook Stoffels in zijn studie over de orthodoxe protestanten concludeert dat in 1992 het opleidingsverschil met andere religieuze en buitenkerkelijke groeperingen vrijwel verdwenen is, Hijme Stoffels, *Als een briesende leeuw: Orthodox-protestanten in de slag met de tijdgeest*. (Kampen: Kok, 1995), 84-85.

### 2.2.4.2 Arbeidspositie

De periode 1973–2013 is er een met wisselende economische kenmerken. Uit het onderzoek van Choenni blijkt dat de Surinaams-Hindostaanse groepering daarop sterk reageert.<sup>221</sup> De jaren zeventig kennen een hoogconjunctuur en lage werkloosheid, de jaren tachtig een laagconjunctuur en hoge werkloosheid. Vanaf eind jaren tachtig trekt de economie weer aan en daalt de landelijke werkloosheid. De recessie van 2008 luidt een periode van groeiende werkloosheid in. Over het algemeen kan worden gezegd dat de arbeidspositie van de Surinamers (en onder hen ook de Hindostanen) in deze periode verbeterd is. Dat is enerzijds een gevolg van het overheidsbeleid, anderzijds ook van groep-specifieke kenmerken. Bij de Surinaamse Hindostanen gaat het om ambitie en doorzettingsvermogen.<sup>222</sup> Onderzoek in 1990 toont aan dat de werkloosheid onder Surinamers hoog is en dat Surinaamse Hindostanen aan arbeid groot belang hechten om hoger op te komen. Maar hun startkwalificaties zijn niet gunstig voor de arbeidsmarkt in Nederland. In Suriname waren zij vooral werkzaam als landbouwers en als zelfstandige handelaars.<sup>223</sup> De Nederlandse regering beijvert zich om achterstandsgroepen te stimuleren. Het draagt daadwerkelijk bij aan de positieverbetering van de Surinaamse Hindostanen. Mede door de komst van een nieuwe hoogconjunctuur zakt de werkloosheid, ook onder migranten. Als de overheid het stimuleringsbeleid afbouwt omdat het de autochtone lagere klasse benadeelt, moet de Surinaams-Hindostaanse groepering “op eigen kracht” verder.<sup>224</sup> De arbeidsparticipatie neemt toe tot bijna het niveau van autochtone Nederlanders in 2013. Een deel accepteert in het begin een statusdaling. Tegen de achtergrond van de hoge waardering van arbeid in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap is dat opvallend. De Surinaams-Hindostaanse vrouwen bereiken hetzelfde niveau van arbeidsparticipatie als de mannen. De cijfers “... illustreren dat in deze eeuw de arbeidsmarktpositie van Hindostanen sterk reageert op conjuncturele schommelingen.”<sup>225</sup> Zij zijn sterk vertegenwoordigd in de handel en het ondernemerschap. Dat laatste is ook een vlucht uit discriminatie op de reguliere arbeidsmarkt. Het blijkt de gelegenheid te geven tot de ontwikkeling van ‘cultuurspecifieke goederen’ als kleding, sieraden en materialen voor religieuze rituelen. In

---

<sup>221</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 135v; zie ook Mies van Niekerk, *‘De krekkel en de mier’: Fabels en feiten over maatschappelijke stijging van Creoolse en Hindoestaanse Surinamers in Nederland*. (Amsterdam: Het Spinhuis, 2000).

<sup>222</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 128.

<sup>223</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 129.

<sup>224</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 131-132.

<sup>225</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 139.

Suriname was het ondernemerschap een belangrijk mobiliteitskanaal, in Nederland is dat minder. Toch blijft het beeld van de Surinaamse Hindostaan als ondernemer dominant. Vanuit de inkomens- en vermogenspositie is te concluderen dat een groot deel van de Surinaamse Hindostanen in 2013 behoort tot de middenklasse in Nederland. Dat past bij het streven van de groepering. Het is bekend dat men het imago belangrijk vindt en dat de werkelijkheid er niet altijd mee spoort. “Succes is immers een van de centrale waarden binnen de Hindostaanse gemeenschap.”<sup>226</sup>

### *Gereformeerd-vrijgemaakten*

De godsdienstsociologen Gerard Dekker en Jan Peters tonen in 1989 aan dat de gereformeerden in die jaren wat inkomen betreft niet afwijken van de Nederlandse bevolking.<sup>227</sup> De gereformeerd-vrijgemaakten bevinden zich binnen het bredere segment ‘gereformeerden’ aan de relatief lage kant van de inkomens.<sup>228</sup> Dat hangt volgens de onderzoekers samen met “de jonge leeftijdsopbouw van deze groepering”.<sup>229</sup> Ook het beroepsniveau van de gereformeerden in het algemeen en de vrijgemaakten in het bijzonder wijkt niet af van het beeld van de Nederlandse bevolking. 34% (land)arbeiders in de Nederlandse bevolking correspondeert met 30% ervan in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt; 34% kleine zelfstandigen en lagere employees landelijk met 35% in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt; middelbare employees en hogere beroepen is landelijk 32%, onder de gereformeerd-vrijgemaakten 35%.<sup>230</sup> “Wat betreft de meeste besproken sociale kenmerken wijken de gereformeerden als geheel weinig af van de Nederlandse bevolking als geheel.”<sup>231</sup>

### *Conclusie*

Met grotere terughoudendheid dan bij de onderwijspositie kunnen we concluderen dat er rond 1990 sprake is van sociale ongelijkheid tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaamse Hindostanen (onder wie de hindoes). Als aan het einde van de onderzoeksperiode de arbeidspositie van de gereformeerd-vrijgemaakten niet afwijkt van die van de Nederlandse bevolking, dan is op dat moment de ongelijkheid minder geworden. De

---

<sup>226</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 151.

<sup>227</sup> Dekker en Peters, *Gereformeerden in meervoud*, 60.

<sup>228</sup> Dekker en Peters rekenen in deze studie alle zich gereformeerd noemende godsdienstige organisaties of kerken tot de gereformeerde gezindte. En alle personen die met een van deze organisaties verbonden zijn vormen samen ‘de gereformeerden’ in Nederland, Dekker en Peters, *Gereformeerden in meervoud*, 18.

<sup>229</sup> Dekker en Peters, *Gereformeerden in meervoud*, 60.

<sup>230</sup> Dekker en Peters, *Gereformeerden in meervoud*, 59.

<sup>231</sup> Dekker en Peters, *Gereformeerden in meervoud*, 61.



Surinaamse Hindostanen (onder wie de hindoes) hebben de achterstand op het landelijke niveau vrijwel geheel ingelopen.

#### *2.2.4.3 Sociale mobiliteit en bekering in het Rijnmondgebied*

Een kleine groep van nog geen tien hindoes werd in de onderzoeksperiode christen.<sup>232</sup> Als zij zich actief inzetten voor activiteiten, verbonden aan de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, dan is dat vrijwilligerswerk. De Surinaams-Hindostaanse die tijdelijk in dienst is geweest voor het evangelisatiewerk, was al christen van huis uit en was gehuwd met een autochtoon lid van de kerken. De nieuwkomers met een hindoe-achtergrond verwerven geen inkomen uit hun vrijwillige bijdragen aan de activiteiten. Ook wat betreft onderwijs heeft de overgang naar de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt hun geen bijzonder voordeel gebracht.

#### *Samenvatting*

De Surinaamse Hindostanen ontwikkelen zich in de richting van het niveau van de autochtonen, zowel op het gebied van onderwijs als op dat van arbeid. Sociale opwaartse mobiliteit door middel van bekering en toetreding tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt blijkt niet uit de situatie van de hindoes die die stap hebben gezet tussen 1973 en 2006.

#### *2.2.5 Sociale verandering: periodisering en markering*

Na de beschrijving van de sociale kaders, de interactie, relaties en integratie, de sociale posities, status en rollen en de sociale ongelijkheid doe ik ten slotte een poging tot periodisering. Ik heb een periode van drieëndertig jaar beschreven met op de achtergrond de vraag wat dit betekent voor de analyse van het missionaire contact en de interreligieuze dialoog tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes. Welke temporele geleding vertoont de ontwikkeling van de beide religieuze groeperingen? Welke sociaal-culturele veranderingen voltrokken zich in de Nederlandse samenleving vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw? Is er een verband te leggen met de veranderingen die zich bij beide groeperingen voltrokken en met de interactie tussen beide? Dat zijn de vragen die ik in deze paragraaf bespreek en ik begin met de beschrijving van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.

---

<sup>232</sup> Zie bijlage 9 Toetreding Surinaamse Hindostanen.

### 2.2.5.1 De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt

De periode laat zich vanuit het perspectief van de missionaire organisatie van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt indelen aan de hand van de jaartallen 1973 – 1982 – 1990 en 2000.<sup>233</sup> In die jaren ontstaat of verandert de werkstructuur van het missionaire project en krijgt het een verdere ontwikkeling. In deze lijn zien we een vorm van expansie van het bereik door middel van verkerkelijking en professionalisering. Het kerkgenootschap maakt in diezelfde periode een verandering door die door Gerrit J. Schutte, bijzonder hoogleraar geschiedenis van het Nederlands protestantisme aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, getypeerd is als het raken in “de midlife crisis”.<sup>234</sup> De metafoor komt uit de sfeer van de levensgang van de mens en verwijst naar de overgangperiode van het leven in de volle kracht naar die van het besef van ouderdom, gebreken en beperking van mogelijkheden. In die fase wordt de balans opgemaakt van al of niet gerealiseerde idealen en een inschatting gemaakt van mogelijkheden in de toekomst. In het geval van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt gaat het om een verandering van zelfperceptie en het jaartal 1990 is de indicatie van het moment waarop die omslag zich voltrok.<sup>235</sup> De periode van onderlinge cohesie en eenstemmigheid begint over te gaan in een van onderlinge diversiteit, interne discussie en de zoektocht naar een nieuw zelfbeeld in het maatschappelijke en kerkelijke veld. “Oppervlakkig gezien ging het in de jaren tachtig nog goed met de besloten vrijgemaakte wereld. De participatie was hoog, de eensgezindheid was groot, er was een veelkleurig palet aan activiteiten die intern en extern geaccepteerd werden. Bij nader inzien was de situatie minder rustig dan ze leek. De bezinning op de vrijgemaakte wereld, nu, toen en straks, leidde tot uiteenlopende antwoorden; de monoliet begon scheurtjes te tonen, in standpunten en optreden. Centraal stond de relatie van de vrijgemaakten met de omgeving,”<sup>236</sup> aldus Schutte. Door een generatiewisseling van geestelijke leiders verliezen theologen en predikanten hun culturele dominantie. Jongeren vinden het niet voldoende om de christelijke identiteit van de kerkgemeenschap te legitimeren vanuit het kerkhistorisch verleden. “Zij waren individualistischer en ethiek boeide

---

<sup>233</sup> Zie hierboven 2.2.1.2 en bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>234</sup> Gerrit J. Schutte, “In rapport met de tijd. De langzame omwenteling na 1967,” in R. Kuiper en W. Bouwman. *Vuur en vlam 3: Kinderen van de Vrijmaking*. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2004), 322.

<sup>235</sup> Stoffels, *Als een briesende leeuw*, 135-142: “Eerst de laatste jaren lijkt er een zekere kentering op te treden, waarbij sommigen – beslist niet allen –, de grenzen hier en daar wat ruimer wensen te trekken.” (138).

<sup>236</sup> Schutte, “In rapport met de tijd. De langzame omwenteling na 1967,” 320.

hen meer dan dogmatiek.”<sup>237</sup> Ook Gerard Dekker wijst in zijn godsdienstsociologisch onderzoek naar de ontwikkelingen binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt op een verschuiving van orthodoxie naar ethicalisme, de situatie waarin meer nadruk komt te liggen op ethische opvattingen en gedrag.<sup>238</sup> In kwantitatieve zin blijkt aan het eind van de jaren negentig en begin van de jaren 2000 de ontwikkeling zichtbaar. Het ledental begint vanaf 2003 te dalen, de daling van het aantal geboorten zet door, het aantal onttrekkingen stijgt.<sup>239</sup>

### 2.2.5.2 *Surinaams-Hindostaanse hindoes*

Choenni heeft de organisatorische ontwikkeling van de Surinaamse Hindostanen beschreven in 2004 en kiest voor de fasering 1973 – 1990 – 2003.<sup>240</sup> Ik noemde zijn indeling al in de paragraaf over de religieuze organisatie.<sup>241</sup> In zijn studie uit 2014 over de periode 1973–2013 typeert hij de periode aan de hand van iets bijgestelde jaartallen: 1973–1989 de fase van geleide inpassing; 1990–2000 de fase van mobiliteit; 2001–2013 de fase van vooruitgang op eigen kracht.<sup>242</sup> Het is het perspectief van de migrantengroepering die gaandeweg integreert in de Nederlandse samenleving. De eerste periode is die van inpassing onder geleide van de landelijke en regionale overheden. Het beleid van “integratie met behoud van eigen identiteit” (tot 1989) heeft de Surinaamse Hindostanen de kans gegeven zich in te passen in de Nederlandse samenleving. Begin jaren negentig van de vorige eeuw beschreef ook Kantha Adhin, destijds secretaris van de Wereld Hindoe Federatie Nederland, een dergelijke ontwikkeling. De Surinaams-Hindostaanse gemeenschap heeft volgens haar in de twintig jaar in Nederland (1973–1993) drie fasen doorgemaakt: 1) jaren zeventig met accent op het voorzien in materiële behoeften. Contact met Nederlandse cultuur bleef beperkt. “Het gemeenschapsgedrag binnen de Nederlandse maatschappij wordt geconfirmeerd aan de hier heersende normen en waarden.”<sup>243</sup> 2) In de jaren tachtig ontwikkelt zich een multiculturele samenleving en dringt door dat “kennis van elkaars cultuur een wezenlijk aspect vormt voor de basis van een harmonieuze samenleving.”<sup>244</sup> Men treedt naar buiten en maakt aanspraak op faciliteiten van overheidswege. 3)

<sup>237</sup> Schutte, “In rapport met de tijd. De langzame omwenteling na 1967,” 321.

<sup>238</sup> Dekker, *De doorgaande revolutie*, 89.

<sup>239</sup> Dekker, *De doorgaande revolutie*, 29-40.

<sup>240</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 318-319.

<sup>241</sup> Zie hierboven 2.2.1.4.

<sup>242</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 389.

<sup>243</sup> Kanta Sh. Adhin, “Integratie van Hindoes in Nederland,” 73; ‘geconfirmeerd’: mogelijk typefout: geconformeerd.

<sup>244</sup> Adhin, “Integratie van Hindoes in Nederland,” 73.

“Begin jaren negentig is het nadenken over elkaars normen en waarden goed op gang gekomen, met de bedoeling na te gaan in hoeverre deze op elkaar kunnen worden afgestemd.”<sup>245</sup>

De tweede fase uit de periodisering van Choenni (1990–2000) is die van de mobiliteit op de arbeidsmarkt, de huizenmarkt en in het onderwijs. De Surinaamse Hindostanen nemen de kans waar hun positie te verbeteren, zetten hun “groepsethos” in (de waarden van aanpassing, ambitie en succes) en versterken hun besef van cultureel erfgenaam te zijn van India.<sup>246</sup> Er ontstaat een groot aantal Surinaams-Hindostaanse organisaties. Behalve overheidsbeleid (i.c. discriminatiebestrijding) is ook economische groei en daaraan verbonden kansenstructuur van belang geweest. De derde fase (2001–2013) is volgens Choenni te typeren als “op eigen kracht verder”. 2001 is gekozen als het jaar waarin veranderingen rond de multiculturele samenleving zichtbaar werden.<sup>247</sup> Het integratiebeleid wordt een probleem. Assimilatie-druk ontstaat en de sociaal-culturele omgevingsfactoren verslechteren voor de Surinaamse Hindostanen, zoals het wegvallen van subsidies voor culturele diversiteit. Toch blijken zij op eigen kracht verder te kunnen. Groepsfactoren als het ethos, de culturele erfenis en de sterke etnische identiteit dragen daaraan bij.

### 2.2.5.3 Nederlandse samenleving

Het Sociaal Cultureel Planbureau hanteert in 1998 in zijn rapport over culturele veranderingen in Nederland het begrip ‘individualisering’ als “de meest kernachtige typering van de maatschappelijke dynamiek”.<sup>248</sup> Het gaat daarbij om de groeiende autonomie van het individu ten opzichte van de directe omgeving. Wel stelt men nadrukkelijk dat het gaat om een “geclausuleerde autonomie”. Er is een verschuiving opgetreden waarbij de binding aan de kleine gemeenschappen minder wordt, maar die op een hoger schaalniveau groter.<sup>249</sup> Vooral het gezin heeft door deze ontwikkeling een sterke verandering doorgemaakt en daaraan verbonden de positie van de vrouw en de kinderen. Dat blijkt uit de demografische cijfers betreffende

---

<sup>245</sup> Adhin, “Integratie van Hindoes in Nederland,” 73.

<sup>246</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 344.391.399.

<sup>247</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 392.

<sup>248</sup> SCP, *Sociaal en Cultureel Rapport: 25 jaar sociale verandering*. (Den Haag: SCP, 1998), 3.

<sup>249</sup> Zie ook Gerrit Kronjee, “De religieuze transformatie en de sociale cohesie,” in W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J. Plum. *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie*. (WRR). (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 67-88; Sociaal en Cultureel Rapport van 2008 over sociale cohesie: Paul Schnabel, Rob Bijl en Joep de Hart. (red). *Betrekkelijke betrokkenheid: Studies in sociale cohesie*. (Sociaal en Cultureel Rapport 2008). (Den Haag: SCP, 2008), 11-18.

de gemiddelde leeftijd waarop men trouwt en kinderen krijgt. De gegevens rond relatievorming en echtscheiding tonen aan dat individuele wensen en idealen prioriteit krijgen boven de verwachtingen van de ander of de omgeving.<sup>250</sup> Het individu heeft autonomie verworven in het vormen, handhaven of wijzigen van zijn normen en dat is vergeleken met de verzuilde samenleving een groot verschil. De saamhorigheid van de zuil was mede bepaald door de 'voormannen', die gedragen werden door intern mandaat en daarmee ook gezag hadden in de zuil. De verzorgingsmaatschappij droeg bij aan de losmaking van het individu van zijn directe omgeving. Solidariteit werd een keuze, de noodzaak tot sociale cohesie verminderde.

Socioloog Gabriël van den Brink wijst in zijn beschrijving van de modernisering in chronologisch perspectief erop dat ontwikkelingen geleidelijk komen.<sup>251</sup> Als voorbeelden noemt hij de verbreiding van de assertieve levensstijl in de tweede helft van de twintigste eeuw en de opkomst van het managementdenken in de publieke dienstverlening. "Veel van die processen waren zo weinig spectaculair dat ze bij de tijdgenoten geen verbazing, laat staan verzet oproepen. Maar wie het uitgangspunt en de situatie van een paar decennia later vergelijkt, wordt niettemin getroffen door het contrast."<sup>252</sup> Volgens Van den Brink is het proces van modernisering niet vast te pinnen op de ontwikkeling van een enkele dimensie. Wie groot gewicht toekent aan de economische factoren, zal veel aandacht geven aan de rationalisering. Maar tegelijkertijd voltrekt zich een proces van differentiering, democratisering en emancipatie. Het is een meervoudig proces en het kent behalve stappen voorwaarts ook tegenbewegingen. Toch is er wel een richting in het proces. Het dominante beeld van de ontwikkeling is lineair, maar op langere termijn bekeken zijn er ook cyclische processen. Hij wijst op een dertigjarige cyclus waarin het streven naar meer of minder vrijheden zich afwisselen.<sup>253</sup> Er kwam een einde aan het ideaal van de multiculturele samenleving en het daarbij passende "blijmoedig relativisme".<sup>254</sup> De overgang naar het nieuwe millennium, 9/11 en de moord op Pim Fortuyn en Theo van Gogh gingen gepaard met een pleidooi voor normeren, begrenzen, bestraffen en inperken. Van den Brink ziet daarin een patroon dat wellicht terug te voeren

---

<sup>250</sup> SCP, *Sociaal en Cultureel Rapport: 25 jaar sociale verandering*, 4.

<sup>251</sup> G. van den Brink, *Moderniteit als opgave: Een antwoord aan relativisme en conservatisme*. (Amsterdam: Sun, 2007), 204.

<sup>252</sup> Van den Brink, *Moderniteit als opgave*, 204.

<sup>253</sup> Van den Brink, *Moderniteit als opgave*, 212.

<sup>254</sup> Van den Brink, *Moderniteit als opgave*, 212-213.

is tot in de achttiende eeuw. In de twintigste eeuw is de naoorlogse periode in het teken van “tucht en ascese” komen te staan waarop in de jaren zestig de reactie kwam. Dat betekent de omslag naar een klimaat met meer vrijheden en diversiteit in de periode 1965–1995 “op vrijwel alle gebieden van het sociale leven”.<sup>255</sup> Eind jaren negentig kondigen zich de eerste tekenen van een omslag weer aan.

#### 2.2.5.4 Verband

Is er een verband aanwijsbaar tussen deze sociale veranderingen in Nederland en de veranderingen in de gemeenschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en van de Surinaamse Hindostanen? De individualisering en het klimaat van groeiende vrijheden vinden een parallel in de bezinning en verandering van zelfbeeld en presentatie bij de gereformeerd-vrijgemaakten. Voor de Surinaamse Hindostanen biedt het de sociale voorwaarde en het kader om zich te vestigen met een eigen identiteit. De jaren negentig laten zich voor beide groeperingen als overgangperiode duiden. Het gereformeerd-vrijgemaakte initiatief tot contact met Surinaamse Hindostanen halverwege jaren zeventig begint vrij snel sporen van aarzeling en gebrek aan duurzaamheid te vertonen. Door de kerkelijke structurering van de gereformeerd-vrijgemaakten en de daaruit volgende professionalisering in de persoon van een evangelisatiepredikant is er een verbreding van de contacten vanaf 1983. Een veelvoud van middelen wordt ingezet om tot realisering ervan te komen. Sociale relaties komen tot stand. In 1998–2000 zien we opnieuw een wending, mede ingegeven door de structurele wijzigingen. De achtergrond was het besef bij leden in de stadskerken dat de omgeving zo sterk veranderde dat er een nieuw appel moest komen om zich als kerk te presenteren in de eigen stad. Tegelijk speelde intern de discussie over opvang van de nieuwe leden van allochtone afkomst. De discussie kan getypeerd worden aan de hand van enerzijds een streven naar vrijheid en anderzijds het hanteren van grenzen. Dat lijkt te sporen met de cyclustijd van streven naar meer of minder vrijheden, die Van den Brink aangeeft. Nadat de kerkelijke organisatie een bepaalde koers gekozen heeft, komen er in de interactie vanaf 2000 nieuwe accenten: de focus op de interreligieuze dialoog tussen geestelijke leiders en op het verbale aspect van de doelstelling. Dat gaat samen met het inschakelen van allochtone leden van Pakistaanse en Surinaams-Hindostaanse afkomst.

---

<sup>255</sup> Van den Brink, *Moderniteit als opgave*, 216.

## *Samenvatting*

De jaren 1973 – 1983 – 2000 vormen de markeringsjaren in de interactie tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied. Sociale veranderingen in Nederland tussen 1973 en 2006 hebben parallellen met de veranderingen bij de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes.

### **2.3 Samenvattende vooruitblik**

Hoe is de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 ontstaan en hoe hebben die contacten zich ontwikkeld? Dat is de eerste onderzoeksvraag in dit proefschrift en dit hoofdstuk heeft de beschrijving daarvan geboden. In deze laatste paragraaf stel ik de vraag hoe de resultaten van de beschrijving relevant zijn voor het vervolg van het onderzoek. Wat draagt dit nu bij aan de tweede onderzoeksvraag: hoe kan die ontmoeting vanuit de verhouding tussen religie en cultuur worden geïnterpreteerd en geanalyseerd? In hoofdstuk 1 heb ik de keuze gemaakt om mij op het thema van religie en cultuur te concentreren. In het volgende hoofdstuk zal ik de culturele waardesystemen van de beide religieuze groeperingen en van de Nederlandse samenleving construeren aan de hand van vier praktijksituaties. Wat kan ik uit dit tweede hoofdstuk meenemen naar het derde om de culturele interpretatie en analyse toe te passen?

#### *1 Asymmetrie*

In de eerste plaats zal het aspect van asymmetrie aandacht krijgen. Godsdienstwetenschappelijk gezien zijn de activiteiten van de gereformeerd-vrijgemaakten te typeren als een poging tot cultuur-overdracht. Die overdracht vindt plaats in één regio en betreft twee religieuze minderheidsgroeperingen. Er zit echter structureel asymmetrie in. De gereformeerd-vrijgemaakten willen hindoes overtuigen en aan hun gemeenschap toevoegen; het omgekeerde effect is door hen niet gewenst. Een tweede asymmetrie in de verhoudingen is dat bij de start de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt tot de autochtone bevolking behoren en een gevestigde positie hebben, terwijl de Surinaams-Hindostaanse hindoes zich als migranten nog moeten vestigen. De verwachting is dat dat een machtsverschil tussen beide groeperingen creëert. Dit vraagt aandacht voor het waarde-domein 'Hiërarchie' in het cultureel-religieuze waardesysteem van beide groeperingen.

## *2 Positie, status, rol*

De beschrijving van de sociale posities, de status en de rollen roept de vraag op hoe de machtsverhoudingen liggen en hoe dat in elk van de groeperingen gewaardeerd wordt. De gereformeerd-vrijgemaakten krijgen contact met lekenhindoes en komen vaak in de rol van hulpverlener terecht. De komst van de evangelisatiepredikanten verhoogt de status in de relatie tot de lekenhindoes. Het contact met de *pandits* en hoogopgeleide hindoes beoogt evenwel contact op gelijk statusniveau. De gereformeerd-vrijgemaakten verwachten dat de *pandits* dezelfde nadruk op geloofsvoorstellingen leggen als zij, zodat op dat punt de dialoog gevoerd kan worden. De gereformeerd-vrijgemaakten willen gelijkwaardigheid en ongelijkwaardigheid in het contact en de dialoog combineren, maar komen per saldo meestal aan de kant van de ongelijkwaardigheid uit. In verband met de cultuuroverdracht betekent dat opnieuw aandacht voor het waarde-domein 'Hiërarchie' in de waardesystemen.

De beschrijving rond onderwijs- en arbeidspositie leidt tot de conclusie dat de sociale ongelijkheid die er op deze levensterreinen is in het begin van de onderzoeksperiode, aan het einde ervan sterk is verkleind. Voor de analyse van de cultuuroverdracht leidt de sociale ongelijkheid in de richting van aandacht voor het machtsaspect. Er is sprake geweest van een machtspositie bij de gereformeerd-vrijgemaakten door de ongelijkheid, nauw verbonden aan het zojuist geconstateerde verschil in sociale posities. In hoofdstuk 3 komt dat terug bij het waarde-domein 'Hiërarchie'.

## *3 Individualiteit*

Verschillende aspecten van het waarde-domein 'Culturele Cohesie' komen in het volgende hoofdstuk aan de orde. In de paragraaf over de sociale kaders blijkt dat de gereformeerd-vrijgemaakten een combinatie hanteren van collectiviteit en individualiteit. Kinderen worden kort na de geboorte door de doop in de kerkgemeenschap opgenomen en delen als lid in de onderlinge omgang. Bij de volwassenwording komt het aan op een individuele keuze. Als die uitblijft, eindigt op termijn de deelname aan de gemeenschap.

Volwassen intreders maken de individuele keuze tot toetreding onder publieke instemming met de uitgangspunten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Bij de meerderheid van de Surinaams-Hindostaanse hindoes ligt het accent op de collectiviteit. Maar bij de Hare Krishnabeweging en Sathya Sai Babagemeenschap treedt de individualiteit weer meer naar voren. Dat brengt het waarde-domein 'Culturele Cohesie' en het bijpassende continuüm 'Individualiteit' in beeld. Dat geldt ook voor de constatering uit



dit hoofdstuk dat de gereformeerd-vrijgemaakten erin slagen sociale relaties aan te gaan, maar dat zij niet integreren in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap. Op welke manier verhouden zich individualiteit en collectiviteit zich tot elkaar in hun systeem? Ook dit punt wijst op het belang van het waarde-domein 'Culturele Cohesie'. De laatste paragraaf van de beschrijving in dit hoofdstuk betreft de sociale verandering. In de Nederlandse context voltrekt zich een geleidelijke individualisering, het centrale punt uit het waarde-domein 'Culturele Cohesie'. De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt komen terecht in een proces van verandering en identiteitsbezinning. Individualisering gaat samen met interne diversificatie. De Surinaams-Hindostaanse hindoes leven in dezelfde samenlevingscontext. Zij benutten eerst de ruimte voor behoud van eigen identiteit in Nederland. Zij vestigen en emanciperen zich als migranten in Nederland en zijn in staat om op eigen kracht verder te gaan als de maatschappelijke omstandigheden zich wijzigen. Ook de hindoegemeenschap individualiseert. Hoe is dat terug te vinden in hun waardesysteem? Dat komt aan de orde in het volgende hoofdstuk.

#### *4 Organisatie*

Uit de beschrijving blijkt dat de gereformeerd-vrijgemaakten een complexe organisatiestructuur opbouwen met het oog op de cultuuroverdracht. Zij besteden veel aandacht aan het precies afbakenen van verantwoordelijkheden en hechten aan evaluatie en controle. In het volgende hoofdstuk onderzoek ik hoe dat past in hun waardesysteem en of dat terug te vinden is bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes of in de Nederlandse samenleving in het algemeen. Dit is een aspect van het waarde-domein 'Overdracht'.

#### *5 Diversiteit*

Uit de beschrijving blijkt ook dat vrouwen in de organisatie van de gereformeerd-vrijgemaakten in de minderheid waren. Allochtonen worden in toenemende mate deel van de organisatie, maar het geheel blijft autochtoon gedomineerd. Dat is een punt voor de analyse in het waarde-domein 'Diversiteit'.



## 3 Culturele interpretatie en analyse: Casussen en Waardesystemen

### 3.1 Inleiding

Hoe kan de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 vanuit de verhouding tussen religie en cultuur worden geïnterpreteerd en geanalyseerd? Dat is de tweede onderzoeksvraag in deze dissertatie. Ik formuleerde de vraag op deze wijze in hoofdstuk 1 naar aanleiding van de ervaringen van de gereformeerd-vrijgemaakten in de missionaire contacten en de interreligieuze dialoog. Zij gingen met hindoes het inhoudelijke gesprek aan over (met name) geloofsvoorstellingen, maar werden daarbij geconfronteerd met sociaal-culturele aspecten, die zij moeilijk konden plaatsen in hun missionaire benadering van de hindoes. Het ging bijvoorbeeld om het belang van het respect voor en het gezag van ouderen, om de ongelijke man-vrouwverhouding, om het belang van de gemeenschap voor het individu of om bepaalde voedselregels, zoals het niet eten van rundvlees. Het vormde een integraal onderdeel van de hindoeïstische levenswijze en riep de vraag op hoe religie en cultuur zich verhouden in die aspecten van het leven.

Ik gebruik het model Cultureel-Religieus Waarden-Systeem (CRWS) om de culturele factor in de ontmoeting te analyseren en te interpreteren. In hoofdstuk 1.6 heb ik de structuur en de methode van het model uiteengezet. Het model kent de volgende elementen:

Tabel 10: CRWS Stappenplan

Stap	
1	Beschrijving van sociaal-cultureel gedrag
2	Algemene evaluatie (3 aspecten)
3	Specifieke evaluatie (4 waarde-domeinen)
4	Analyse vanuit religie (4 dimensies)
5	Analyse cultuurverschillen (geloofsparadigma)

In hoofdstuk 1.6 selecteerde en verantwoordde ik een viertal casussen om met het model te beschrijven en te analyseren. Het gaat om de volgende situaties:

1. De Surinaams-Hindostaanse hindoes brengen vuuroffers (*havan*).
2. De Surinaams-Hindostaanse hindoes streven ernaar dat hun kinderen trouwen en een gezin stichten.
3. De Surinaams-Hindostaanse hindoes delen een klein hapje zoetheid (*prasad*) uit aan allen die aanwezig zijn bij een offerdienst.
4. De Surinaams-Hindostaanse *pandit* is verbonden aan een kring van families voor het uitvoeren van de huisrituelen (*yajmani-systeem*).

Het zijn vier gedragssituaties van de hindoes, waarvan er drie sterk afwijken van de gedragspatronen van de gereformeerd-vrijgemaakten. Deze gelden als typerend kenmerk van de hindoes in de Nederlandse maatschappij. De casus rond het ideaal van huwelijk en gezin is een voorbeeld van de overeenstemming tussen beide groeperingen. Met deze vier voorbeelden komen de belangrijkste religieuze dimensies in de vergelijking aan bod: geloofsvoorstellingen, moraal, ritueel en gemeenschap. Nadat ik op deze manier de cultureel-religieuze waardesystemen van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en van de Surinaamse-Hindostaanse hindoes binnen de Nederlandse context heb geconstrueerd, stel ik vervolgens de vraag hoe het missionaire contact en de interreligieuze dialoog tussen beide culturele actoren door die waardesystemen beïnvloed werden. De beschrijving van de ontmoeting in het vorige hoofdstuk leverde verschillende aandachtspunten op. Ik kom daarop terug aan het slot van dit hoofdstuk.

### 3.2 Analyse van gedragssituaties

#### 3.2.1 Casus 1: het brengen van een vuuroffer

In het najaar van het jaar 2000 nodigt de *pandit* van de *Shri Devarishi Vedamata mandir (Arya Samaj)* mij uit om te spreken tijdens een Kerstviering die door hem georganiseerd wordt. Het programma begint met een *havan*. Nadat de priester het offer heeft afgerond, krijg ik het woord. Het is een van de voorbeelden van situaties waarbij gereformeerd-vrijgemaakten gedurende de jaren 1973–2006 de gelegenheid krijgen een vuurofferritueel mee te maken.<sup>1</sup> Het betreft meestal hindoes van de

---

<sup>1</sup> A.S. van der Lugt, "Kerstpreek in een Rotterdamse hindoetempel," *Tot aan de einden der aarde* 26 (maart 2001): 3, 12-14. Zie ook: A.S. van der Lugt. *Beschrijving situatie. IV Evangelisatie*, 17 in Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999": "Je kunt je wel afvragen of wij niet meer naar de gelegenheden van hen toe moeten, nu zij minder op ons blijken af te komen. Het bezoeken van hindoe-feesten (als toeschouwer), het bezoeken van moskeeen

stroming *Arya Samaj*. De Surinaamse Hindostanen nodigen niet-Hindostanen uit bij feesten en op hoogtijdagen. Op deze wijze kunnen de gereformeerd-vrijgemaakten het vuurofferritueel als toeschouwer bekijken. Veel van de handelingen zijn vreemd voor hen, mede omdat de meeste uitspraken bij het offer worden gedaan in het Sanskriet. Duidelijk is wel dat die uitspraken nauw verbonden zijn aan de handelingen van de *pandit* of degene die het offer heeft aangevraagd en laat uitvoeren, de *yajman*. Als de gereformeerd-vrijgemaakten na afloop uitleg vragen, krijgen zij over bepaalde onderdelen nader inzicht, maar de plaats daarvan in het geheel en de essentie van het offerritueel wordt niet direct duidelijk. Door het lezen van verklarende literatuur vergroten en verdiepen de gereformeerd-vrijgemaakten hun kennis van het ritueel.<sup>2</sup> De volgende beschrijving is een combinatie van observaties van gereformeerd-vrijgemaakten en beschrijving in de literatuur.<sup>3</sup>

### 3.2.1.1 Geobserveerd gedrag en culturele normen

Als de gereformeerd-vrijgemaakten een *havan*-bijeenkomst van hindoes bezoeken, worden zij geacht in de zaal of de kamer hun schoenen uit te doen. Ze zien dat er een bepaalde plaats is afgebakend (*cauk*), in een tempel, vaak op een podium. Daarop staat een ijzeren vuurpan (*kund*) waarin met hout een vuur wordt ontstoken. Er liggen verschillende voorwerpen klaar, die later een rol spelen in de uitvoering van het ritueel, zoals een kopje water, een lepel, gesmolten boter (*ghi*), kruiden (*samagri*), vruchten en lucifers. Bij de vuurpan neemt de *pandit* plaats, samen met een of twee anderen. Men zit op kussens op de grond. De *pandit* heeft de leiding en spreekt de

---

en mandirs of puja's bij de mensen thuis, het aanwezig zijn op de Milan (zoals al enkele jaren gebeurt), zijn dat geen betere middelen in deze tijd van prive?"; bijlage 6 Inhoud Evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*: 5 (1987): 1 (impressie van een dienst voor Sai Baba); 12 (1995): 3 (idem); 13 (1995): 1 (over offers aan Lakshmi); 20 (2002-2003): 1 (over offers).

<sup>2</sup> Studiegroep Hindoeïsme Den Haag, [H. Rambaran], *Hindoeïsme binnen ieders bereik*. (Den Haag: Studiegroep Hindoeïsme, 1991), 138; Swamipersad Bihari, *Het Vedische vuuroffer: Havana procedure; Compleet handboek voor Agnihotravidhi in het Nederlands en Sanskrit*. (Monster: Stichting Siedhi, 1996); H. Rambaran, *Parivartan. Transformatie: 2 Geloofslagen onder hindoes in de West door brahmanisering en sanskritisering van het volksgeloof*. (Waddinxveen: HINFOR, 1995), 89-98; C.J.M. de Klerk, *Cultus en ritueel van het orthodoxe hindoeïsme in Suriname*. (Amsterdam: Urbi et Orbi, 1951/1998), 31-59, speciaal over *havan* 50-59; C. Baidjnath Misier, *Hoy. Offers en Yoga: Het Hindoeïsme deel 2*. ([z.p.]: Stichting Āshrama, 2000); E.G. Hoekstra en R. Kranenburg. (red.) *Rituelen in religieus Nederland: Gebruiken van joden, christenen, moslims, hindoes en boeddhisten in belangrijke levensfasen*. (Baarn: Ten Have, 2001), 366-374; Freek L. Bakker, *Surinaams hindoeïsme: Een variant van het Caraïbisch hindoeïsme*. (Wegwijs). (Kampen: Kok, 2003), 57-75.

<sup>3</sup> Dat zal bij de andere casussen ook het geval zijn.

offerspreuken uit. De anderen assisteren en voeren handelingen uit op aanwijzing van de *pandit*.

De eerste verrichtingen zijn gericht op de deelnemers aan het ritueel, de *pandit* en de *yajman*. Zij worden op deze wijze voorbereid op het uitvoeren van de handelingen. Daarna worden gebeden uitgesproken, waarbij spreuken uit de Veda's worden gereciteerd. Daarop volgt het vuuroffer in strikte zin. Het vuur wordt ontstoken en verschillende van de aanwezige materialen worden daarin geworpen om verbrand te worden: *ghi* en de kruiden. Tijdens het ritueel houdt de *pandit* een lezing uit de heilige geschriften, in het Hindi, soms met uitleg van woorden of passages in het Nederlands. Er volgen enkele liederen in het Hindi en Sanskriet. Tegen het einde van het ritueel worden enkele recitaties gedaan, waaraan elke aanwezige kan deelnemen (als hij bekend is met de teksten van bijvoorbeeld de *Gayatri-mantra* en de *Shanti*-tekst). Daarna deelt men een zoetig hapje (*prasad*) uit en houden de aanwezigen een maaltijd. Bij de recitatie van de spreuken worden de namen van verschillende goden gebruikt, onder andere Savitar, Prajapati, Indra, Agni, Varuna:

- “O deva Savitar! (Allesscheppende Goddelijkheid) a.u.b. houd verre van ons alle kwade dingen en laat ons verwerven alles wat weldadig is voor ons. Alles wat hierbij gezegd wordt is waar.”<sup>4</sup>
- “Ik offer dit offer om te prijzen Prajapati. Alles wat hierbij gezegd wordt is waar. Dit geofferde offer is slechts voor Prajapati bedoeld, het is niet voor mij.”<sup>5</sup>
- “Ik offer dit offer om te prijzen Indra. Alles wat hierbij gezegd wordt is waar. Dit geofferde offer is slechts voor Indra bedoeld, het is niet voor mij.”<sup>6</sup>

De *Arya Samaji's* gebruiken geen beelden (*murti's*) bij het ritueel.<sup>7</sup> Dit onderscheidt de offerdienst van de *Arya Samaj* van de offerdienst die gebruikelijk is bij de hindoes van de stroming *Sanatan Dharm* en bij de Hare Krishnabeweging.<sup>8</sup>

Binnen de Nederlandse samenleving is dit gedrag rond het vuuroffer een

<sup>4</sup> Bihari, *Het Vedische vuuroffer*, 27.

<sup>5</sup> Bihari, *Het Vedische vuuroffer*, 25.

<sup>6</sup> Bihari, *Het Vedische vuuroffer*, 25.

<sup>7</sup> H. Rambaran, “Het havana als symbool van de Arya-Samâj,” in A. Bierdja, J. Datadin, G. Kalpoe, H. Rambaran en H. Sukhraj. (red). *De Arya Samaj: Een kwart eeuw in Nederland*. (Den Haag: Stuurgroep Hindoeïsme, 1993), 102.

<sup>8</sup> Rambaran, *Parivartan*, 69v; Studiegroep Hindoeïsme, *Hindoeïsme binnen ieders bereik*, 138.

kenmerk van een groot deel van de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Het onderscheidt hen van joden, christenen, moslims en allen die zich in Nederland als agnost, 'ietsist' of atheïst profileren. In die zin is het een cultureel-religieuze *boundary marker*. De hindoes voeren het ritueel echter niet alleen uit met de bedoeling het eigen welzijn te dienen (en de groepslijn te markeren). Zij beogen het dienen van het welzijn van de mensheid in het algemeen.<sup>9</sup> Het specifieke culturele gedrag is op deze wijze niet bedoeld om de groepering te isoleren, maar om de verbinding met de samenleving in al haar levensbeschouwelijke en religieuze diversiteit te onderhouden. Het is te vergelijken op dit punt met het gebed in christelijke kerken voor overheid en samenleving.<sup>10</sup>

### *Normen*

De normen bij dit gedrag zijn: 1) de hindoe heeft de plicht voor het welzijn van zichzelf en de gehele mensheid regelmatig vuuroffers te brengen;<sup>11</sup> 2) de vuuroffers moeten door een ritueel-deskundige worden uitgevoerd volgens de traditionele voorschriften;<sup>12</sup> 3) tot die voorschriften behoort het noemen van de naam van verschillende goden; handeling en woorden gaan samen in het ritueel.<sup>13</sup>

Deze normen zijn religieus en behoren tot het culturele gedrag van deze groepering. Cultureel en religieus gedrag en normen komen hier samen. Dit gedrag rond het vuuroffer biedt een voorbeeld van de verwevenheid van cultuur en religie bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes.

#### *3.2.1.2 Algemene waarde-evaluatie*

Voor de hindoes vertegenwoordigt dit ritueel hoge waarden. Om te beginnen getuigt het van *dienstbaarheid*. Degene die het vuuroffer aanvraagt en laat uitvoeren en de *pandit* die het met hulp van anderen verricht, dient alle aanwezigen en de hele samenleving. De zegenrijke werking die aan het vuuroffer wordt toegeschreven (waarover hieronder meer bij de analyse vanuit de religie) komt ten goede aan velen, ongeacht of zij aanwezig zijn of instemmen met de religieuze inhoud. Het vuuroffer spreekt ook van de *offerbereidheid* van de *yajman*. Hij neemt de kosten van het ritueel en de materiële of financiële honorering van de *pandit* op zich. Ook de waarde van

---

<sup>9</sup> Rambaran, *Parivartan*, 87.

<sup>10</sup> *Gereformeerd Kerkboek*. Uitgave van de Gereformeerde Kerken in Nederland (2006), 680vv.

<sup>11</sup> Rambaran, "Het havana als symbool van de Arya-Samâj," 95-97.

<sup>12</sup> Rambaran, "Het havana als symbool van de Arya-Samâj," 68.93; De Klerk, *Cultus en ritueel*, 32.

<sup>13</sup> Rambaran, "Het havana als symbool van de Arya-Samâj," 91v; De Klerk, *Cultus en ritueel*, 52.

de *erkenning van het transcendente* en de menselijke afhankelijkheid ervan behoort bij het vuuroffer. Het vuuroffer, de bijpassende *mantra's*, liederen en gebeden bewijzen dat de hindoes rekening houden met bovenmenselijke machten. De regelmaat van de rituele handelingen geeft aan dat veel waarde wordt gehecht aan de *traditie*. Het eeuwenoude ritueel moet in het leven en ook door de generaties heen worden voortgezet. Het is een plicht in het leven van de *Arya Samaji's*. De gereformeerd-vrijgemaakten herkennen deze vier genoemde waarden. Toch komen zij niet verder dan op bepaalde gelegenheden het vuurofferritueel als gast gade te slaan. Zij vellen een negatief oordeel over de praktijk van het vuuroffer. Dat wordt ingegeven door voornamelijk religieuze argumenten, zoals ik hieronder zal aangeven. Dan zal blijken dat het religieuze kader van de gereformeerd-vrijgemaakten een aantal expressies van de genoemde waarden stimuleert en legitimeert, maar een aantal andere expressies beslist afwijst en veroordeelt.

Voordat ik aan dat perspectief toekom, analyseer ik de situatie vanuit de culturele invalshoek. In het CRWS is de tweede stap, na de beschrijving van het gedrag en de normen: het vergelijken van waarden die diep in het wereldbeeld van een groepering verankerd liggen. Wat legt deze praktijk bloot over de ontologische en epistemologische vooronderstellingen bij de *Arya Samaji's*? Welke vooronderstellingen hebben de gereformeerd-vrijgemaakten, daarmee vergeleken?

#### *Wereldbeeld*<sup>14</sup>

Ik stelde zojuist dat het vuuroffer een gedragsexpressie is, waardoor de realiteit van het transcendente erkend wordt. De *Arya Samaji's* erkennen de eeuwige, absolute, niet-materiële, niet-persoonlijke essentie van het bestaan.<sup>15</sup> Zij wijzen de persoonlijke gedaante in de godenbeelden af en verschillen daardoor van de meerderheid van de hindoes in de stroming van de *Sanatan Dharm*. Deze praktijk lijkt tegenstrijdig: de afwijzing van de persoonlijke godenbeelden gaat samen met het noemen van verschillende namen van vedische goden in de *mantra's* bij het vuuroffer.<sup>16</sup> Bovendien neemt de stroming van de *Arya Samaji* aan dat er drie eeuwige entiteiten zijn

---

<sup>14</sup> Ik bespreek de algemene waarden bij deze eerste casus, maar juist vanwege het algemene karakter ervan hebben zij ook invloed bij de andere casussen. Ik zal daarom naar deze bespreking verwijzen, als het in een van de volgende paragrafen opnieuw aanwijsbaar invloedrijk is.

<sup>15</sup> H.M. Vroom, *Een waaier van visies: Godsdienstfilosofie en pluralisme*. (Kampen: Agora, 2003), 129.148.161; Haridat Rambaran, *Levensbeschouwelijk hindoeïsme*. (Antwerpen/Apeldoorn: Garant, 2013), 26.

<sup>16</sup> H. M. Vroom, *Geen andere goden: Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam*. (Kampen: Kok, 1993), 47.



die in samenspel met elkaar het universum veroorzaken: God (*ishvar*), ziel (*jiva*) en de materie (*prakriti*).<sup>17</sup> De kennis van het eeuwige moet door levenslange oefening worden verworven en is ervaringskennis, zij kan niet in woorden worden uitgedrukt. Het onderscheidend en daarmee definiërend spreken over het transcendente wordt binnen de *Arya Samaj* geaccepteerd. Deze inconsistentie is mogelijk en soms legitiem omdat het individuele kennen primair intuïtief en ervaringsgericht is. Daaraan is de rationaliteit ondergeschikt.<sup>18</sup>

In het gereformeerd-vrijgemaakte wereldbeeld geldt het transcendente als eeuwig, geestelijk (niet-materieel) en persoonlijk. Op basis van de religieuze gezagsbronnen nemen de gereformeerd-vrijgemaakten aan dat het transcendente zich openbaren kan en dat relationeel, persoonlijk kennen van het transcendente mogelijk is. Menselijke kennis is feilbaar en beperkt, maar wel adequaat. Het transcendente wordt beschouwd als een aparte realiteit buiten het menselijk kennen.<sup>19</sup> Gereformeerd-vrijgemaakten kennen paradoxen en logische onmogelijkheden in hun wereldbeeld, ook met betrekking tot voorstellingen van het transcendente. Van de leer van de goddelijke drie-eenheid wordt binnen de gereformeerde systematische theologie gezegd dat menselijke begrippen ontoereikend zijn.<sup>20</sup> Rationaliteit wordt tegelijkertijd door hen hoog gewaardeerd als een vorm van reflectie en verantwoording. Wetenschappelijke reflectie op de geloofstraditie is voor gereformeerd-vrijgemaakten een noodzakelijk en gewaardeerd middel om geloofskennis te conserveren, over te dragen en te ontwikkelen. Discussie en debat, onderling en met leden van andere (religieuze) groeperingen, worden beschouwd als belangrijk middel bij meningvorming en meningsverandering. De kennis van het transcendente is in hoge mate cognitief, al blijkt de affectie zich daaraan sterk te kunnen hechten. In

---

<sup>17</sup> Hari Rambaran en Devi Koeldiep. *Voetafdrukken uit de vedische wereld: Bijdrage van hindoes aan de interreligieuze dialoog in Nederland*. (Budel: Damon, 2004), 72v.

<sup>18</sup> Rambaran, *Parivartan*, 97.

<sup>19</sup> A.L.Th. de Bruijne, (red.). *Gereformeerde theologie vandaag: oriëntatie en verantwoording*. (TU Beziningsreeks 4). (Barneveld: De Vuurbaak, 2004), 24; zie ook Paul G. Hiebert, *Missiological implications of epistemological shifts: Affirming truth in a modern/postmodern world*. (Harrisburg: Trinity Press, 1999), 86; Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*. 2<sup>nd</sup> revised edition. (Oxford: University Press, 2008), 84.

<sup>20</sup> J. A. Heyns, *Dogmatiek*<sup>2</sup>. (Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal, 1981), 47. Het boek van Heyns werd kort na verschijnen ingevoerd als basisboek dogmatiek aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Kampen. Zie ook J. van Genderen en W.H. Velema. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. (Kampen: Kok, 1992), 151.

onderscheid van de hindoes is taal voor de gereformeerd-vrijgemaakten een noodzakelijk en adequaat middel tot geloofsoverdracht.

### *Conclusie*

Ondanks een eerste indruk van overeenstemming van de vier waarden, waarmee ik deze paragraaf begon, constateer ik verschillen tussen gereformeerd-vrijgemaakten en *Arya Samaji's* over de aard van het transcendente en de waarde van taal en rationaliteit. Dat verklaart voor een groot deel de afwijzing door de gereformeerd-vrijgemaakten van de vuurofferpraktijk en het daarbij behorend gebruik van de namen voor het transcendente.

#### *3.2.1.3 Specifieke waarde-evaluatie*

##### *Culturele Cohesie*

Als het vuuroffer verbonden is met de waarde *dienstbaarheid*, dan vervult het een rol bij de cohesie van de gemeenschap. Deze gemeenschap is in steeds grotere kringen te trekken: van de aanwezigen bij het voltrekken van het ritueel tot aan de meest verstrekkende omvang, de hele mensheid. Het welzijn van allen wordt gezocht en op deze wijze is de hindoe uit op verbinding van allen. In het specifieke waarde-domein 'Culturele Cohesie' is de hindoe met zijn offer gericht op het collectief. Het feit alleen al dat je het offer individueel niet compleet kan uitvoeren en niet slechts voor eigen belang, onderstreept de collectieve waarde van het vuuroffer. De persoonlijke, individuele *offerbereidheid* staat in het kader van dit collectieve doel. De hindoe van de stroming *Arya Samaj* heeft bij deze praktijk een plaats aan de collectieve zijde op het continuüm.

De gereformeerd-vrijgemaakten erkennen de waarden van dienstbaarheid en offerbereidheid en binnen de eigen geloofsgemeenschap kennen zij concrete rituelen die met deze waarden verbonden zijn. Ik noemde hierboven al even het gebed voor alle mensen, zoals dat regelmatig in de christelijke kerken wordt gehouden. Als collectief ritueel van de samengekomen gemeenschap werkt het mee aan de versterking van de onderlinge cohesie in de groep. Maar inhoudelijk is het gericht op het welzijn van allen die niet tot de christelijke kerk behoren. De invloed van het transcendente wordt in het gebed gevraagd voor alle mensen. Een aspect daarvan is de vraag om de bekering van mensen, namelijk de oriëntatie van hun leven op Jezus Christus.<sup>21</sup>

De viering van het heilig avondmaal is een ander regelmatig terugkerend ritueel dat door de lokale kerkelijke gemeente wordt uitgevoerd in de

---

<sup>21</sup> *Gereformeerd Kerkboek*, 681.

publieke samenkomsten. Hieraan is, onder andere, offer-terminologie verbonden en dat maakt de vergelijking met het hindoeïstische vuuroffer interessant. Het concept 'offer' krijgt binnen het gereformeerd-vrijgemaakte religieuze kader een geheel eigen accent door de focus op het verhaal van de dienstbaarheid en de offerbereidheid van de persoon en het leven van Jezus Christus, ten bate van de gelovigen. Het ritueel van het heilig avondmaal ontleent aan dat verhaal in de eerste plaats zijn betekenis voor de gereformeerd-vrijgemaakte deelnemer. Het beoogt de onderlinge cohesie te versterken, maar het werkt anders ten opzichte van degenen die niet tot de eigen groepering behoren. Vergelijkbaar met het vuuroffer van de hindoe wordt de christen geacht dieneend zijn offerbereidheid te tonen aan zijn medechristenen en aan allen die op zijn weg komen. Dat dienen krijgt vooral vorm door middel van hulpvaardigheid, met name aan de zwakkeren. Maar de gasten die geen christen zijn of niet tot het kerkverband van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt behoren, mogen aan het heilig avondmaal niet deelnemen.<sup>22</sup> Zo functioneert het heilig avondmaal als *boundary marker*, met als impliciet appel om zich door bekering te voegen bij de gereformeerd-vrijgemaakte geloofsgemeenschap. Dan kan men wel deelnemen aan het avondmaal.

Als ik beide groeperingen in verband met het ritueel plaats op het continuüm 'Collectiviteit', komen beide aan de kant van 'sterke collectiviteit' te staan. Deze positie verandert niet in de onderzoeksperiode (Visualisatie 3.1 A).

Waar het gaat om het noemen van de namen van het transcendente en de machten bij het vuuroffer, is er veel traditioneel voorgeschreven in de *mantra's* van het vuuroffer. Van ruimte om individueel af te wijken van de voorschriften is geen sprake in het collectieve ritueel. In het bredere perspectief van de hindoeïstische *way of life* biedt de veelheid aan vormen die het transcendente in het Surinaams hindoeïsme kan aannemen een grote mate van individuele ruimte voor de hindoe. Veel hindoes hebben een persoonlijke voorkeur voor een van de manifestaties van het transcendente, zonder dat de andere worden gediskwalificeerd of genegeerd. Vanuit dat perspectief gezien is de hindoe (Surinaams-Hindostaanse hindoes in het algemeen dit keer, niet alleen de *Arya Samaj*) op het continuüm te plaatsen aan de kant van de zwakke collectiviteit. Zodra men echter voor een

---

<sup>22</sup> Aan het slot van de onderzoeksperiode stelde de generale synode van Amersfoort 2005 regels op met betrekking tot het toelaten van leden van kerken waarmee de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt geen zusterkerkrelatie onderhouden, Acta artikel 50, zie [www.kerkrecht.nl](http://www.kerkrecht.nl)

collectief vuuroffer ritueel samenkomt, is de individualiteit ondergeschikt. Ook het noemen van de namen van het transcendentie blijkt dan, hoe divers ook, collectief bepaald.

De gereformeerd-vrijgemaakten staan in die visualisatie aan dezelfde kant van het continuüm. De persoon van Jezus Christus geldt als de enige legitieme manifestatie van het transcendentie. De ruimte om individueel af te wijken en andere goden of machten dezelfde waarde toe te kennen als Jezus Christus, is er niet (Visualisatie 3.1 B).

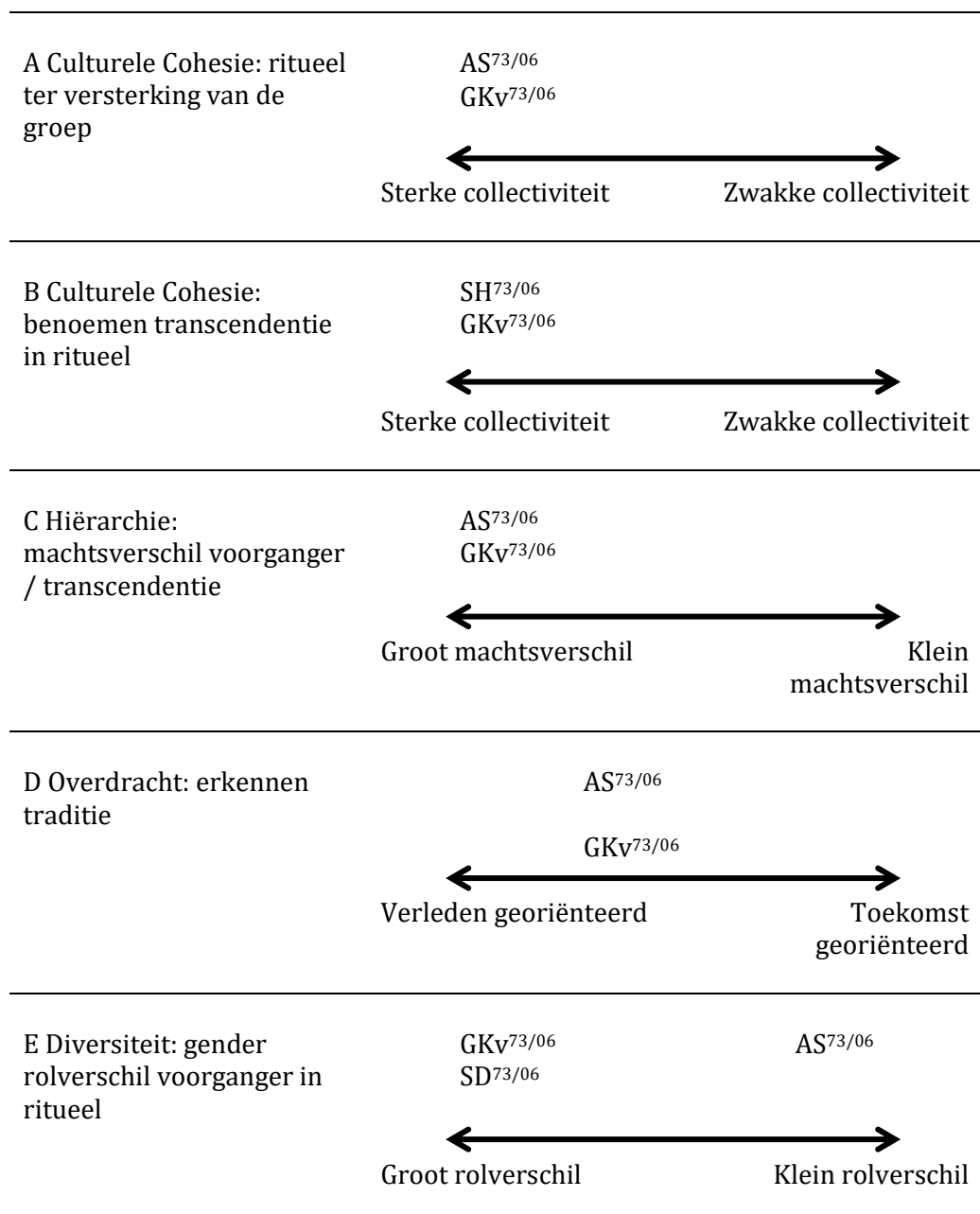
### *Hiërarchie*

Ik onderscheid in deze casus ook de waarde van de erkenning van het transcendentie. Bij de hindoe van de stroming *Arya Samaj* is het ritueel de erkenning van de hogere macht, bij wie hulp wordt gezocht en aan wie respect wordt verleend. De persoon van de *pandit* past in dit ritueel als degene die door zijn deskundigheid bewijst op een hogere positie te staan dan de *yajman* en de andere aanwezigen. Dat onderscheid drukt hij uit door zijn woorden, handelingen en kleding bij het ritueel en de *yajman* drukt dat uit door de honorering voor de bewezen diensten. Binnen het wereldbeeld van de *Arya Samaj* staat het transcendentie in eeuwigheid gelijk aan twee andere eeuwige principes, de ziel en de materie. De mens heeft een eeuwige ziel en maakt deel uit van de eeuwige materie. Door middel van kennis, oefening en ervaring kan de gelijkheid van al deze principes het inzicht brengen dat als ultiem heil door de hindoes wordt beschouwd. Dat zou een relativerende werking op de hiërarchie kunnen hebben. Maar voor het besef van de hindoe is dat alleen langs de weg van vele reïncarnaties te bereiken en daarom is het in de praktijk zonder invloed. In de praktijk blijft de afstand tussen het transcendentie en de mens groot en dat wordt weerspiegeld in de machtsafstand tussen *yajman* en *pandit*. Als ik de positie van de *Arya Samaj* op het continuüm van het waarde-domein 'Hiërarchie' visualiseer, dan plaats ik hem aan de kant van de 'grote machtsafstand'.

De gereformeerd-vrijgemaakte christenen plaats ik ook op die positie. Ik heb al aangegeven dat het abstracte concept 'het transcendentie' uiteenlopend wordt uitgelegd binnen de twee groeperingen. Dat relativeert sterk de overeenkomst tussen beide in het concrete leven en de onderlinge ontmoeting. Maar met het oog op de analyse en de interpretatie van de praktijk is het toch dienstig de verhouding tot elkaar in beeld te krijgen. Bij de gereformeerd-vrijgemaakten is er een groot machtsverschil.

### Visualisatie 3.1: Specifieke Evaluatiedomeinen Casus 1 Het brengen van het vuuroffer

Afkortingen: AS: *Arya Samaj*; GKv: Gereformeerde Kerken vrijgemaakt; SH: Surinaams Hindostaanse hindoes; SD: *Sanatan Dharm*



In overgeleverde verhalen is het verschil tussen schepper en schepsel blijvend, een gelijkheid tussen beiden is voor de gereformeerd-vrijgemaakte

christenen geen te verwachten werkelijkheid.<sup>23</sup> De predikant als geestelijke voorganger en als vertegenwoordiger van het transcendente heeft een aparte positie binnen de geloofsgemeenschap door specifieke werkzaamheden, met name prediking en het uitvoeren van het heilig avondmaal en de heilige doop als de twee belangrijkste rituelen. In de visualisatie staat de gereformeerd-vrijgemaakte op dezelfde positie als de *Arya Samaji* (Visualisatie 3.1 C).

### *Overdracht*

De plicht tot het brengen van de vuuroffers verleent duurzaamheid aan een oude traditie. Het ritueel heeft religieuze wortels, zoals in de volgende analyse vanuit de religie zal blijken. Cultureel gezien is deze praktijk en deze norm een bewijs dat men de traditie wil bewaren als hindoes in Nederland. Dat was gelukt in Suriname na de overgang vanuit India, nu gebeurt het ook bij de immigratie in Nederland. De regelmatige uitvoering van het vuuroffer is een sterke steun voor het conserveren van de traditie. Dat wijst op een plaats aan de linkerkant van het continuüm, de plaats die aangeeft dat de hindoes op het verleden georiënteerd zijn. Toch is dat niet afdoende als typering. Want de conservering is tevens op de toekomst gericht. Zoals in terugblik blijkt dat de praktijk zich in Suriname aanpaste aan de sociaal-culturele omstandigheden, zo zal dat ook het geval zijn in de Nederlandse context.<sup>24</sup> Weliswaar is er geen mentaliteit die proactief het omvormen van de praktijk als agenda heeft (en in die zin is een plaatsing aan de behoudende kant van het continuüm verantwoord), maar de waardering van de toekomst is zeker in het ritueel opgenomen; vandaar de plaats iets links van het midden.

Bij de gereformeerd-vrijgemaakten is dat niet anders. Inachtgenomen het verschil in vergelijking, zoals hierboven al vermeld, plaats ik de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als groepering op dezelfde positie als de Surinaams-Hindostaanse hindoes. De rituelen vormen een sterke verbinding met het verleden. Het heilig avondmaal wordt bij elke viering verbonden aan de instelling ervan in de vroegchristelijke kerk.<sup>25</sup> Tegelijk wordt aangegeven dat de viering ervan zal voortduren tot ver in de toekomst, tot het grensmoment waarop de gereformeerd-vrijgemaakten de geschiedenis ten einde zien lopen (Visualisatie 3.1 D).

---

<sup>23</sup> Heyns, *Dogmatiek*<sup>2</sup>, 63.

<sup>24</sup> Freek L. Bakker, *Hindoes in een creoolse wereld: Impressie van het Surinaamse hindoeïsme*. (Zoetermeer: Meinema, 1999), 86.

<sup>25</sup> "Formulier voor de viering van het heilig avondmaal I – V," in *Gereformeerd Kerkboek*, 737-760.

### *Diversiteit*

Het waarde-domein 'Diversiteit' komt bij de vergelijking tussen de *Arya Samaji's* en de gereformeerd-vrijgemaakten in beeld bij de persoon van de *pandit* of de predikant. Bij deze hindoes kunnen zowel mannen als vrouwen *pandit* zijn.<sup>26</sup> Bij de gereformeerd-vrijgemaakten kunnen vrouwen geen predikant zijn en daarom zullen vrouwen geen preken houden of kerkelijke rituelen uitvoeren. Daarin stemmen zij overeen met de grote meerderheid van de Surinaams-Hindostaanse hindoes in de stroming *Sanatan Dharm*. Op het continuüm plaats ik de groeperingen daarom aan twee verschillende zijden (Visualisatie 3.1 E). In verband hiermee is het ook van belang dat bij de gereformeerd-vrijgemaakten het godsbeeld dominant mannelijke trekken heeft,<sup>27</sup> met name door de vaderschapstitel in de gebedsaanspraak. Bij de hindoes is het transcendent niet genderspecifiek bepaald.

#### *3.2.1.4 Analyse vanuit de religie*

In de culturele analyse blijkt de samenhang tussen verschillende aspecten van het waardesysteem van de *Arya Samaj* rond het vuuroffer. Het gaat om een ritueel dat sterk op het collectief gericht is en op het bewaren van een oude traditie. Het machtsverschil is groot. Dat is verbonden met een klein rolverschil in het waarde-domein 'Diversiteit'. Daaronder ligt het besef van een meervoud van eeuwige entiteiten en de prioriteit van de ervaring boven de rationaliteit, als bron en weg van kennisverwerving. Binnen de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap functioneren onderscheiden opvattingen over de aard van het transcendent en de manier waarop die in de praxis een plaats krijgt. Maar de praktijk van het offerritueel, in combinatie met de religieuze ervaring, is een sterk verbindend concept voor zowel de *Arya Samaj* als de *Sanatan Dharm*. Bij de Hare Krishnabeweging en de Sathya Sai Babagemenschap is de devotionele levenswijze het centrum van de praxis.<sup>28</sup> De morele code (bijvoorbeeld rondom relaties en relatievorming, zie de tweede casus hieronder) is voor alle in deze studie genoemde stromingen van het Surinaams hindoeïsme van groot belang en staat samen met de rite in waardering boven de godsvoorstellingen. De organisatie van de verschillende stromingen is zo opgezet dat de kernwaarden daardoor worden gefaciliteerd: binnen de *Arya Samaj* en de *Sanatan Dharm* is de *pandit* een centrale figuur. Hij voert voor de *yajman* de rituelen uit. Binnen de meer individueel gerichte bewegingen van Hare

<sup>26</sup> Zie de opmerkingen hierover in hoofdstuk 2.2.1.4.

<sup>27</sup> Naast enkele vrouwelijke aspecten, vergelijk Van Genderen en Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, 142-143.

<sup>28</sup> R. Kranenborg, *Zelfverwerkelijking: Oosterse religies binnen een westerse subcultuur*.<sup>2</sup> (Kampen: Kok, [1973]), 245-293; zie ook hoofdstuk 2.2.1.4.

Krishna en Sathya Sai Baba komt het ethisch gedrag van de *devotees* meer tot hun recht in het zingen en de voedseluitdelingen. Toch zijn ook in deze groeperingen hiërarchische verhoudingen waarneembaar. Dergelijke accenten in het geloofskader versterken het idee dat het hindoeïsme geen religie is in de westerse zin van het woord en vooral een praktische levenswijze. De meer rationele opvattingen over de aard van het transcendentale zijn immers ondergeschikt aan de praktijk en de ervaring. De waarden dienstbaarheid, offerbereidheid, respect voor het transcendentale en voor de traditie staan in dit religieuze kader.

### *Gereformeerd-vrijgemaakten*

Het verschil met de gereformeerd-vrijgemaakten op dit punt is in het voorgaande al ter sprake gekomen. De overeenstemming op het punt van culturele cohesie, hiërarchie en overdracht (zoals te zien in Visualisatie 3.1) is een abstractum als zij losgehaald wordt uit het religieuze kader. In de gereformeerd-vrijgemaakte religie vormen de geloofsvoorstellingen (met name het godsbeeld) samen met de ervaring het brandpunt van het religieuze geheel. Religieus-normatief gezien kun je zeggen dat in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt het ritueel betekenis ontvangt vanuit dat centrum. De verbale overdracht via prediking, onderwijs en gesprekken wordt theologisch hoger gewaardeerd dan de deelname aan de rituelen, hoezeer ook op het laatste nadruk wordt gelegd. Het is verbonden met ontologische en epistemologische uitgangspunten van deze groepering, zoals ik hierboven liet zien. Toch is het de vraag of dat blijkt bij culturele observaties en analyses. Rituele en ethische praktijken zijn soms duurzamer en klaarblijkelijk belangrijker dan het groepsdiscours zou doen vermoeden. Te denken valt aan ontwikkelingen rond huwelijks- en rouwrituelen of de ethische praktijken rond relatievorming, omgang met de vruchtbaarheid of de omgang met het milieu. Wel gelden de uitgesproken en in kerkelijke geschriften vastgelegde gods- en geloofsvoorstellingen voor de gereformeerd-vrijgemaakten als sterke grensmarkeringen.

### *Samenvatting*

Gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes verschillen in een aantal aspecten van het wereldbeeld: de aard van het transcendentale en de waardering van rationaliteit en ervaring. Er is bij de casus van het vuuroffer veel overeenstemming te constateren wat betreft specifieke waarden tussen beide groeperingen (zie visualisatie 3.1). De gereformeerd-vrijgemaakten erkennen net als de hindoes de waarden dienstbaarheid, offerbereidheid, respect voor het transcendentale en de traditie. Toch



functioneren de waarden voor beide groeperingen verschillend, omdat bij beide het wereldbeeld sterk verweven is met de andere aspecten van de religie. De gereformeerd-vrijgemaakten kunnen het hindoeïstische vuuroffer daarom niet beschouwen als een variant van expressies van de gedeelde waarden.

### 3.2.2 Casus 2: het ideaal van huwelijk en gezin

#### 3.2.2.1 Geobserveerd gedrag en culturele normen

Zowel in de gemeenschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als in de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap trouwen veel jonge mensen. Voor bruiloften worden naast de familie ook vrienden, collega's en bekenden uitgenodigd. De gereformeerd-vrijgemaakten bezoeken verschillende Surinaams-Hindostaanse bruiloften. "Een grote zaal met mensen in gepaste schitterende kleding wachtte al op de festiviteiten. We werden ontvangen alsof we belangrijke gasten waren en kregen plaatsen toegewezen op de eerste rij."<sup>29</sup> Maar ook buiten die feestdagen om komt het onderwerp 'het (toekomstige) huwelijk van de kinderen' ter sprake in de ontmoeting.<sup>30</sup> Als de vraag naar de toekomst voor de kinderen in de puberleeftijd besproken wordt, dan blijkt de wens van veel Surinaams-Hindostaanse hindoeouders te zijn dat de kinderen, jongens én meisjes, trouwen en een gezin stichten. Levenslang ongehuwd blijven is geen optie. In veel gevallen weten de ouders zich daarom verantwoordelijk voor het huwelijk van hun zonen of dochters en ondernemen zij stappen om een levenspartner voor hun kinderen te vinden. De gereformeerd-vrijgemaakten merken dat sommige hindoe-jongeren andere idealen hebben dan hun ouders op het punt van relatievorming. Zij wensen grotere zelfstandigheid. Het veroorzaakt spanning tussen ouders en kinderen, als de kinderen zelfstandig relaties aangaan.<sup>31</sup> Maar op het punt van het huwelijk

---

<sup>29</sup> Amber van Kronenburg, "Een Hindoeestaanse bruiloft," *Tjhota Agbaar* 17 (1999 – 2000): 2, 8; zie ook Jan-Willem Roosenbrand in *Rapport 6 (eind april – eind augustus 1985). Aan de commissie van de samenwerkende kerken voor de verkondiging van het evangelie onder culturele minderheden, m.n. in het Rijnmondgebied [= CEP], 1 (Doos 3)*: "Ook deed zich de gelegenheid voor een gedeelte van een hindoeestaanse bruiloft mee te maken. Dat was boeiend. Je merkt dan ineens hoe zeer de afgodendienst nog steeds een rol speelt. Tegelijk ervaarde ik hoe vervelend het is als je de taal (van de ceremoniën en van de overige gasten) niet spreekt. Wat dat betreft een aardige invoeloefening om de 'gemoedsgesteldheid van de vreemdeling' te leren kennen (Ex. 23,9), én een stimulans om de taalstudie niet te laten versloffen".

<sup>30</sup> Bijvoorbeeld *Tjhota Agbaar* 18 (2000): 1, zie bijlage 6 Inhoud evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*. Zie ook bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 2 1982-1993 C, over hulp die aan een gezin wordt gegeven.

<sup>31</sup> Bea Lalmahomed, *Hindostaanse vrouwen: De geschiedenis van zes generaties*. (Utrecht: Jan van Arkel, 1992), 75-77; Chan E.S. Choenni en Chander Mathura. *Hindoe jongeren in*

als ideaal is er geen verschil tussen de kinderen en hun ouders, al is het goed mogelijk dat jongeren aan het huwelijk andere functies toekennen dan hun ouders deden. De grote meerderheid ziet het huwelijk en de gezinsvorming daarna als een duidelijk doel in die fase van hun leven.<sup>32</sup> Uit de literatuur blijkt dat het aantal ongehuwden toeneemt. Dat zijn echter vooral mannen en vrouwen die een echtscheiding achter de rug hebben.<sup>33</sup>

Het ongehuwd samenwonen wordt in de loop van de onderzoeksperiode steeds meer gebruikelijk. Dat veroorzaakt spanning bij Surinaams-Hindostaanse hindoeouders omdat zij blijven vasthouden aan het Hindostaanse huwelijk als ideaal.<sup>34</sup> In Suriname kon de *pandit* een wettig huwelijk sluiten, als hij een machtiging daartoe van de overheid ontvangen had. In Nederland betekent trouwen op z'n Hindostaans, dat de sluiting van het huwelijk door de *pandit* wordt verricht ná de huwelijksluiting op het stadhuis.<sup>35</sup> Over verschillende dagen verspreid worden feestelijkheden gehouden, die de afspraken tussen de huwelijkskandidaten en hun families stap voor stap bevestigen en versterken. De verloving betekent dat de datum voor het huwelijk is bepaald. De ondertrouw vindt ongeveer een week voor de trouwdag plaats. Op de huwelijksdag zelf wordt, in aanwezigheid van vele gasten, de huwelijksceremonie gehouden in de *maro*, de gewijde plaats voor huwelijksrituelen. Rond het offervuur leggen bruid en bruidegom geloften van trouw af: "Geachte aanwezigen, in het bijzijn van u allen verklaren wij, dat wij elkaar volkomen vrijwillig hebben aanvaard als man en vrouw en wij beloven dat wij ons met innige liefde voor elkaar in het huwelijk begeven, tot de dood ons scheidt."<sup>36</sup>

---

*beeld: Een onderzoek naar de religieuze beleving van hindoe jongeren.* (Hilversum: Stichting Organisatie Hindoe Media, 1998), 24.25; Betty Salverda, *Laat me los, hou me vast: Verslag van een kwalitatief onderzoek naar het psychisch welbevinden van dertig Haagse meisjes van Hindostaanse afkomst.* (Den Haag: Gemeente Den Haag, 2005), 172-173.

<sup>32</sup> Chan E.S. Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013.* (Arnhem: LM Publishers, 2014), 309.

<sup>33</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 56v.

<sup>34</sup> Chan E.S. Choenni, Sandra N. Kalidien en Kanta Sh. Adhin. *Hindostaanse ouderen in Nederland: Een inventariserend onderzoek naar hun achtergronden, behoeften en welbevinden.* (Den Haag: Dr. Jnan Adhin Instituut, 2008), 86.

<sup>35</sup> H. Rambaran, *Het huwelijk bij Surinaamse hindoes.* (Den Haag: Werkgroep hindoes-christenen, 2005), 5.

<sup>36</sup> Rambaran, *Het huwelijk bij Surinaamse hindoes*, 8; Maaïke-Trienke Mul-Meedendorp, *Verliefd, verloofd, getrouwd op z'n Hindoestaans: De opvattingen over liefdesrelaties en het huwelijk van Hindostanen in Nederland.* (Niet-gepubliceerde scriptie Culturele Antropologie, Universiteit Utrecht, 1996), 34; Hoekstra en Kranenborg, *Rituelen in religieus Nederland*, 339v.

De gereformeerd-vrijgemaakten horen in gesprekken dat het krijgen van kinderen als een maatschappelijke en persoonlijke plicht aan de gehuwden wordt voorgehouden binnen de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap. De maatschappij ‘vraagt’ om kinderen die de samenleving zullen voortzetten en ontwikkelen. De kinderen zijn nodig voor de zorg die de oudere generatie nodig zal hebben. In bepaalde situaties, bij hindoes die tot de stroming van de *Sanatan Dharm* behoren, zijn vooral zonen nodig. Bij de plechtigheden rond de crematie en de rituelen voor de verering van de doden heeft de oudste mannelijke nakomeling een belangrijke rol. De rituelen hebben tot doel de ziel, die bij de dood van het lichaam loskomt, weer snel in een nieuw lichaam te laten komen. Bij de *Arya Samaji's* is deze nadruk op de zoon minder, ook een dochter kan een vuurofferdienst uitvoeren. Sociaal onderzoek toont aan dat het vruchtbaarheidscijfer onder Surinaams-Hindostaanse vrouwen in de onderzoeksperiode gedaald is en langzamerhand gekomen is op het gemiddelde niveau in Nederland.<sup>37</sup>

### *Normen*

In deze beschreven praktijk functioneren drie culturele normen: 1) jongeren moeten op volwassen leeftijd trouwen en een gezin stichten; 2) ouders zijn verantwoordelijk voor het vinden van een huwelijkspartner voor hun kinderen; 3) bij het huwelijk behoort het stichten van een gezin door het krijgen van kinderen; geen kinderen kunnen krijgen is geen schande, wel een verdriet.

### *Gereformeerd-vrijgemaakten*

Net als bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes is het de culturele norm onder de gereformeerd-vrijgemaakten dat jongeren trouwen en een gezin stichten. In 1996 onderzocht onderwijssocioloog Anne Bert Dijkstra de leefstijlen van gereformeerd-vrijgemaakte jongeren (vierde klas middelbare school). Vrijwel alle leerlingen antwoordden bevestigend op de vraag of zij later gaan trouwen.<sup>38</sup> Slechts een klein deel verwacht later *single* te zijn. Het huwelijk wordt officieel op het stadhuis gesloten. Net als bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes is er na het burgerlijk huwelijk een religieus ritueel in een kerkelijke samenkomst. Dat ritueel vindt meestal op dezelfde dag plaats, maar is geen herhaling van de sluiting. Het wordt een “bevestiging”

---

<sup>37</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 52-53.

<sup>38</sup> Anne Bert Dijkstra, *Werelden apart? Leefstijlen van middelbare scholieren; Een vergelijkende studie naar de leefwereld van jongeren op gereformeerde scholen*. (Assen: Van Gorcum, 2002), 106.

van het huwelijk genoemd of het “vragen om een zegen”.<sup>39</sup> De voorganger zegent het bruidspaar nadat bruid en bruidegom door middel van een ‘ja’ op een aantal vragen hun trouw aan elkaar beloofd hebben. Aan de bruidegom wordt de volgende vraag gesteld: “N.N., belooft u hier voor God en zijn gemeente, in liefde voor uw vrouw te zorgen? Belooft u haar voor te gaan in alle dingen die naar Gods wil zijn? Zult u heilig met haar leven, haar nooit verlaten, maar haar trouw blijven in goede en kwade dagen, in rijkdom en armoede, in gezondheid en ziekte, totdat Christus terugkomt of de dood u zal scheiden? Belooft u in uw huwelijk overeenkomstig het evangelie te leven?”<sup>40</sup> De bruid beantwoordt dezelfde vragen, op deze vraag na: “Belooft u haar voor te gaan in alle dingen die naar Gods wil zijn?” De bruid zegt ‘ja’ op de volgende vraag: “Belooft u hem te helpen en hem te volgen in alle dingen die naar Gods wil zijn?”<sup>41</sup> De gereformeerd-vrijgemaakten noemen naast het genieten van de onderlinge liefde en het bieden van wederzijdse steun in alle facetten van het leven, ook het stichten van een gezin als doel van het huwelijk.<sup>42</sup> Het derde doel is de gezamenlijke inzet voor de samenleving.<sup>43</sup> Celibatair leven wordt rondom huwelijkssluitingen zelden benoemd als een geaccepteerde levensvorm en in publicaties vaak als een moeizame staat van leven beoordeeld.<sup>44</sup> De keuze van homoseksuelen die vanwege hun christelijke geloof zich onthouden van een seksuele relatie en niet samenwonen, worden geprezen. Maar tegelijk wordt hun weg als moeilijk beoordeeld.<sup>45</sup>

Waar bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes in overgrote mate de ouders een invloedrijke rol spelen bij de partnerkeuze van hun kinderen en dat ook als hun verantwoordelijkheid ervaren, is dat bij de gereformeerd-vrijgemaakten anders. De ouders zijn vaak getuigen bij de huwelijkssluiting, maar zij spelen geen dominante rol in het vinden van de huwelijkspartner voor hun zoon of dochter. De praktijk is dat het de verantwoordelijkheid van de gereformeerd-vrijgemaakte jongere zelf is om een levenspartner te

---

<sup>39</sup> “Huwelijksformulier,” in *Gereformeerd Kerkboek*, 788-794; C. Trimp, *Formulieren en gebeden: Een beschrijving van de liturgische formulieren en gebeden in het gereformeerde kerkboek*. (Kampen: Van den Berg, 1978), 67-72; C. Trimp, *De gemeente en haar liturgie: Een leesboek voor kerkgangers*. (Kampen: Van den Berg, 1983), 241-266.

<sup>40</sup> “Huwelijksformulier,” in *Gereformeerd Kerkboek*, 792.

<sup>41</sup> “Huwelijksformulier,” in *Gereformeerd Kerkboek*, 792.

<sup>42</sup> “Huwelijksformulier,” in *Gereformeerd Kerkboek*, 789.

<sup>43</sup> “Huwelijksformulier,” in *Gereformeerd Kerkboek*, 790.

<sup>44</sup> P. Niemeijer, *Die twee... één vlees: Over het christelijke huwelijk*. (Woord en Wereld 16). (Goes: Woord en Wereld, 1991), 45; J. Douma, *Seksualiteit en huwelijk*. (Ethische bezinning 6). (Kampen: Van den Berg, 1993), 140.

<sup>45</sup> J. Douma, *Homofilie*.<sup>5</sup> (Ethische bezinning 9). (Kampen: Van den Berg, 1984), 104-109.

vinden. De ouders hebben via deelname aan kerkelijke activiteiten en keuze voor gereformeerd onderwijs indirect invloed op die partnerkeuze van hun kind. Gedurende vrijwel de gehele onderzoeksperiode stuurt het merendeel van de gereformeerd-vrijgemaakte ouders hun kinderen naar het gereformeerd basis- en middelbaar onderwijs.<sup>46</sup> Dat verschaft de jongeren een context waarbinnen een levenspartner van dezelfde kerkelijke achtergrond en dezelfde religieuze levensoriëntatie gevonden kan worden. In het begin van de onderzoeksperiode wordt er nog een pleidooi gevoerd om bij de aankondiging van het huwelijk te vermelden dat de ouders ermee instemmen.<sup>47</sup> De praktijk is dat die aanduiding zelden zichtbaar is in de aankondigingen. De zelfstandige rol van de jongeren op het punt van hun levenspartner is algemeen aanvaard. De norm onder gereformeerd-vrijgemaakten is op dat punt zo te formuleren: jongeren zijn zelf verantwoordelijk voor het vinden van een levenspartner en doen dat liefst met instemming van hun ouders.<sup>48</sup>

Ook onder de gereformeerd-vrijgemaakten is het vruchtbaarheidscijfer gedaald.<sup>49</sup> Zoals het ongehuwd blijven een onderbelichte uitzondering is in een gemeenschap waarin veel huwelijken worden gesloten, zo is het niet kunnen krijgen van kinderen in zo'n gemeenschap over het algemeen een pijnlijke situatie. Elke geboorte wordt gevolgd door een publiek en gemeenschappelijk gevierd kerkelijk ritueel. De norm zoals die bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes aanwezig is op het punt van kinderen krijgen, is ook aanwezig bij de gereformeerd-vrijgemaakten: bij het huwelijk behoort het stichten van een gezin door het krijgen van kinderen; geen kinderen kunnen krijgen is geen schande, wel een verdriet.

---

<sup>46</sup> Dijkstra, *Werelden apart?*, 15.

<sup>47</sup> J. Douma, *De Tien Geboden II (vierde tot zesde gebod)*. (Kampen: Van den Berg, 1986), 91: kinderen kunnen het terecht als ongeoorloofd beschouwen als ouders de keuze voor hun levenspartner maken, aldus Douma. Toch hebben de ouders wel invloed, zoals kan blijken uit de aankondiging van het huwelijk "mede namens onze ouders." Vroeger was dat "met weten en wil hunner ouders of voogden." Dat is de gewone gang van zaken, volgens Douma. Ouders hebben het recht om bij de keuze betrokken te worden, zeker als zij zien dat hun kinderen op geestelijk verkeerde paden komen door vriendschappen, door gemengde verkering met iemand van een andere kerk of met onkerkelijken. Waarschuwen past dan, of, als dat nog in hun macht ligt, verbieden. De kinderen behoren de terechtwijzing te accepteren. Het omgekeerde kan ook: geen ouderlijke macht zal een goede verbintenis kunnen en mogen tegengaan.

<sup>48</sup> Jac. Schaeffer, "Gezin tussen woord en daad," in N. Vogelaar, D. Slot, Jac. Schaeffer, J.C. Nieuwlaat. *Sociaal-economische bezinning: 'n Ontwikkeling*, (Barneveld: De Vuurbaak, 1990), 75-115.

<sup>49</sup> G. Dekker, *De doorgaande revolutie: De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in perspectief*. (ADChartasreeks 23). (Barneveld: De Vuurbaak, 2013), 35-37.

### 3.2.2.2 Algemene waarde-evaluatie

In de Nederlandse samenleving is huwelijk en het stichten van een gezin door kinderen te krijgen nog steeds het ideaal van de meeste jongeren.<sup>50</sup> Wel is samenwonen vooraf steeds gebruikelijker geworden. Het aangaan van seksuele relaties zonder samenwonen of huwelijk geldt als geaccepteerd als het gebeurt met wederzijdse instemming. De beide subculturen verschillen van de context door de gereserveerde houding tegenover het samenwonen, voorafgaand aan het huwelijk. In Nederland is aan het einde van de onderzoeksperiode de situatie ontstaan dat zeven op de tien jongeren tussen de 18 en 25 jaar eerst een periode ongehuwd willen samenwonen. Een ruime meerderheid wil op den duur trouwen.<sup>51</sup> Deze route naar het huwelijk heeft te maken met waarden als *zelfontplooiing*, *zelfstandigheid* en *vrijheid*.<sup>52</sup> Ouders geven hun kinderen meer ruimte. De bevelsopvoeding is veranderd in een onderhandelingsopvoeding.<sup>53</sup> Men vindt het aangaan van een relatie belangrijk, maar wel als een individuele, afgewogen beslissing: het is voor jongvolwassenen mogelijk relaties in vrijblijvendheid te ervaren, zonder claims en verplichtingen. Zij zijn seksueel actief, lang voor de gemiddelde leeftijd dat men zich duurzaam aan elkaar bindt. De belangrijkste norm in deze is dat het een zelfstandige vrije beslissing moet

---

<sup>50</sup> CBS, *Relatie en gezin aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw*. (Den Haag/Heerlen: CBS, 2009), 17-18. In het begin van het nieuwe millennium wil van de Nederlandse jongeren (tussen 18 en 25 jaar) uiteindelijk vrijwel iedereen trouwen. Zeven van de tien van deze groep wil eerst samenwonen. Ongehuwd samenwonen en later niet trouwen winnen aan populariteit. De jongeren vinden zelfstandigheid een grote waarde. Dat is de reden om het ouderlijk huis te verlaten en op zichzelf te gaan wonen. Individualiteit en emancipatie zijn daarbij de sturende trends. Zie ook Cas Wouters, *Seks en de seksen: Een geschiedenis van moderne omgangsvormen*. (Amsterdam: Bert Bakker, 2005).

<sup>51</sup> CBS, *Relatie en gezin aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw*, 17-18.

<sup>52</sup> CBS, *Relatie en gezin aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw*, 26.27. De komst van kinderen is een reden om het samenwonen om te zetten in een huwelijk. Deze trend lijkt om te buigen in de richting van samenwonen met kinderen. Ongehuwd samenwonen is steeds meer de definitieve keuze. Zij noemen als reden dat het huwelijk niets aan hun relatie toevoegt. Het merendeel kiest voor een samenlevingscontract. Toch geeft van de jongste generaties 70 tot 80% aan te zullen trouwen in de toekomst. Hoe hoger de opleiding, hoe later de kinderen. In 1980 waren de vrouwen gemiddeld 25,6 jaar bij de geboorte van hun eerste kind, in 2008 29,4 jaar. Reden voor uitstel van het moederschap is het genieten van de vrijheid, of het niet gevonden hebben van de geschikte partner. Redenen om vrijwillig kinderloos te zijn: kinderen belemmeren de vrijheid; kinderen kosten veel tijd en energie; opvoeden is moeilijk te combineren met betaald werk (aldus vrouwen). Het kindertal daalt. Gabriël van den Brink, *Hoge eisen, ware liefde: De opkomst van een nieuw gezinsideaal in Nederland*. (Amsterdam: SWP, 2005), 67; zie ook Hans Schaeffer, *Trouwen – als je vrijheid je lief is: Over huwelijk en schepping*. (Franeker: Van Wijnen, 2008), 30-79.155-159.

<sup>53</sup> Van den Brink, *Hoge eisen, ware liefde*, 66.

zijn om seksueel actief te worden, geen afgedwongen stap.<sup>54</sup> Het aangaan van een duurzame relatie betekent het inleveren van vrijheid en beperken van de zelfontplooiing. De periode van ongehuwd samenwonen geeft de gelegenheid in de ervaring zekerheid op te doen of het huwelijk een bevredigende situatie zal opleveren voor beide partijen. Een ander motief hierbij is het vervullen van de behoefte aan het afronden van de studie, het vinden van de juiste baan, de gewenste woning en het bezoeken van bijzondere plaatsen in de wereld.<sup>55</sup> Dit krijgt in de tijd voorrang op de wens om te huwen en een gezin te stichten.

Tegenover deze motieven en waarden in de Nederlandse samenleving hanteren zowel Surinaams-Hindostaanse hindoes als gereformeerd-vrijgemaakten alternatieve waarden of een alternatieve waardehiërarchie. Zelfontplooiing, zelfstandigheid en vrijheid worden door *singles* in beide groeperingen gewaardeerd. Zelfontplooiing en zelfstandigheid zijn ook voor huwelijkspartners waarden die in de onderzoeksperiode belangrijker zijn geworden. Het aangaan van een relatie tot de dood scheidt, betekent echter dat *trouw blijven tot de dood* een waarde is die hoger wordt gesteld dan de vrijheid en zelfontplooiing van het individu.

Bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes is het huwelijk en het stichten van een gezin van waarde voor *de eer en goede naam van de familie en het individu*.<sup>56</sup> Als de ouders een zoon of dochter aan een goede partner weten te koppelen en er een mooi feest wordt gegeven, dan verhoogt dat het respect van de familie binnen de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap. Ook de zoon of dochter zelf kan bijdragen aan de eer van de familie door zijn of haar gedrag, met name door in de voor-huwelijkse fase zich te houden aan de fatsoens- en kuisheidsnormen: niet flirten met de andere sekse, geen seksuele intimiteiten voor het huwelijk, het zorgen van middelen van bestaan om het toekomstige gezin te onderhouden, het tonen van respect voor het gedrag van de ouders. Groepsdruk wordt uitgeoefend om afwijkend gedrag bij te sturen.

*Het dienen van de samenleving* is daarnaast een belangrijke culturele waarde binnen deze groepering. Door harmonieus samen te leven in het huwelijk en

---

<sup>54</sup> Van den Brink, *Hoge eisen, ware liefde*, 67v; zie ook C.S. van Praag en M. Niphuis-Nell. (red.). *Het gezinsrapport: Een verkennende studie naar het gezin in een veranderende samenleving*. (Rijswijk: Sociaal Cultureel Planbureau, 1997), 17v.32v.36.

<sup>55</sup> CBS, *Relatie en gezin aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw*, 26.27.

<sup>56</sup> Choenni, Kalidien en Adhin, *Hindostaanse ouderen in Nederland*, 85-89; Lalmahomed, *Hindostaanse vrouwen*, 69-81; Salverda, *Laat me los, hou me vast*, 92-117, met name 112.114.

het opvoeden van kinderen die op hun beurt hun verantwoordelijkheid zullen nemen, wordt de samenleving gediend: zij bouwen aan de cohesie en harmonie van de samenleving, zij veroorzaken geen problemen en jagen de samenleving niet op kosten, zij continueren de samenleving. Als onderdeel van de Nederlandse samenleving is het huwen en het stichten van een gezin een vorm van meewerken aan *de continuering van de groepering* en ook dat is een belangrijke waarde voor Surinaams-Hindostaanse hindoes. In verband met de religieuze rituelen is het krijgen van kinderen een sterke drijfveer. Het verzorgen van religieuze rituelen rond de dood is de taak van kinderen (zonen in het geval van de *Sanatan Dharm*). Door die verantwoordelijkheid op zich te nemen dragen de kinderen niet alleen bij aan het welzijn van de ouders, maar ook aan de duurzaamheid van de Hindostaanse religie in Nederland.

### *Gereformeerd-vrijgemaakten*

Eer en goede naam van de familie en het individu worden door de gereformeerd-vrijgemaakten minder prominent benoemd, maar dat wil niet zeggen dat deze waarden onbelangrijk gevonden worden. Onderzoek daarover ken ik niet, maar het is te verwachten dat de waarde verbonden is aan de rol die een familie of een persoon in de lokale of bredere gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap speelt. Het dienen van de samenleving (continuering, opbouw, ontwikkeling ervan) is onder gereformeerd-vrijgemaakten een geëxpliciteerde waarde rondom het sluiten van huwelijken.<sup>57</sup> Net als bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes is de waarde van continuïteit voor de eigen religieuze groepering van belang.<sup>58</sup> Toch is dat in de loop van de onderzoeksperiode zwakker geworden. De sterk geïsoleerde kerkelijke positie in het kerkelijk landschap van Nederland gaat sinds het midden van de jaren negentig over in een algemeen-christelijk besef: het continueren van de christelijke gemeenschap in Nederland, niet specifiek gereformeerd-vrijgemaakt.<sup>59</sup> Anders dan bij de eerste casus, constateer ik in deze tweede casus een grote mate van overeenstemming in de algemene evaluatie van het gedrag en de normen. Rationeel en affectief stemmen de gereformeerd-vrijgemaakten in met het gedrag van de Surinaams-Hindostaanse hindoes, en gezamenlijk vertonen zij een beeld dat afwijkt van wat in de Nederlandse samenleving als waarden wordt aangetroffen. Wel verschuift het beeld in de loop van de onderzoeksperiode. Onder beide groeperingen neemt het aantal jongeren dat (eerst) ongehuwd gaat samenwonen toe. Dat veroorzaakt interne

---

<sup>57</sup> "Huwelijksformulier," in *Gereformeerd Kerkboek*, 790.

<sup>58</sup> "Huwelijksformulier," in *Gereformeerd Kerkboek*, 790.

<sup>59</sup> Zie hierover ook hoofdstuk 1.4.



spanningen, omdat het onderscheid met de samenleving op dat punt dreigt te verdwijnen. De manier waarop die spanningen in de beide groeperingen worden verwerkt hangt samen met het geloofsparadigma, dat in paragraaf 3.3 breder ter sprake komt. Het heeft te maken met de manier waarop de morele verantwoordelijkheid in het wereldbeeld past. Bij beide groeperingen heeft de individuele verantwoordelijkheid voor het gedrag een plaats in het religieuze wereldbeeld. Na de behandeling van de specifieke waarde-domeinen zal ik dat bespreken bij de analyse vanuit de religie.

### *3.2.2.3 Specifieke waarde-evaluatie*

#### *Culturele Cohesie*

Onderlinge verschillen worden zichtbaar als ik inzoom op de specifieke domeinen. Het eerste is het domein van de 'Culturele Cohesie'. Rond het zoeken van een levenspartner wordt de persoonlijke verantwoordelijkheid van de jongeren in gereformeerd-vrijgemaakte kring sterker gewaardeerd dan bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Wel wordt in de loop van de onderzoeksperiode een verschuiving geconstateerd door onderzoekers van de Surinaams-Hindostaanse groepering: de waardering van de individualiteit neemt toe.<sup>60</sup> Vandaar een pijl naar rechts. De lengte ervan heeft geen speciale betekenis, hij geeft de richting van de verandering aan. Dat betekent dat op dat punt de beide groeperingen naar elkaar toeschuiven en beide meer in het patroon van de Nederlandse samenleving komen. Als ik de beide groeperingen op het continuüm positioneer, dan zet ik hen beide aan de helft van het collectieve accent, maar de Surinaams-Hindostaanse hindoes meer dan de gereformeerd-vrijgemaakten (Visualisatie 3.2 A).

#### *Hiërarchie en Diversiteit*

De waardering van hiërarchie levert ook een beeld van verschil op: gereformeerd-vrijgemaakten vertonen een meer egalitair beeld dan de Surinaams-Hindostaanse hindoes. De waarde van een klein machtsverschil blijkt als ouders terugtreden en hun gezag of macht niet laten gelden bij de keuze van de levenspartner van de kinderen. Ook al hebben zij hun idealen op dat punt, toch geven zij hun kinderen grotere vrijheid. Dat is in de onderzoeksperiode misschien sterker geworden, maar het was ook in de jaren zeventig van de vorige eeuw al gebruik dat jongeren hun eigen partner zochten. Hoewel niet in het geobserveerde gedrag beschreven, maar

---

<sup>60</sup> G. Mungra, *Hindoestaanse gezinnen in Nederland*. (Leiden: Centrum voor Onderzoek van Maatschappelijke Tegenstellingen, Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, 1990), 134; Choenni en Mathura, *Hindoe jongeren in beeld*, 35; Choenni, Kalidien en Adhin, *Hindostaanse ouderen in Nederland*, 87.

zijdelings wel van belang: de machtsverhouding in de huwelijksrelatie is ook geëgaliseerd onder gereformeerd-vrijgemaakten in de periode 1973–2006.

Het onderscheid tussen de man als “hoofd” van de vrouw met een gezagspositie ten opzichte van de vrouw, die haar man “volgt”, is verkleind. De gezamenlijke en gelijke verantwoordelijkheid wordt sterker benadrukt en de praktijk wordt dat het meeste gedrag als uitwisselbaar tussen mannen en vrouwen wordt beschouwd.<sup>61</sup> Uitzondering daarop is een klein aantal taken in de kerkelijke gemeenschap, met als het meest in het oog lopende patroon dat vrouwen geen ambtelijke taken in de kerk mogen verrichten. Hiermee raakt het waarde-domein ‘Hiërarchie’ aan dat van ‘Diversiteit’ (Gender): het machtsverschil is kleiner geworden in deze casus, het verschil in verwacht rolgedrag ook, al is het niet geheel verdwenen in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. In de gemeenschap van de Surinaams-Hindostaanse hindoes is het machtsverschil groter. De ouders benutten sterker hun gezagspositie en de druk van de groep is groter, omdat het motief van eer en schande sterker leeft in die gemeenschap. Het genderverschil is hier afhankelijk van de stroming. De *Sanatan Dharm* deelt met de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de exclusieve toegang van mannen tot de religieuze leidersposities. De *Arya Samaj* kent mannen en vrouwen als *pandit*. Bij de Hare Krishnabeweging en onder de volgelingen van Sathya Sai Baba is het onderscheid niet groot.

In de visualisatie zet ik de Surinaams-Hindostaanse hindoes bij ‘Hiërarchie’ aan de kant van een groot machtsverschil, maar met een pijl naar rechts om aan te geven dat er in de onderzoeksperiode een verschuiving optreedt. De gereformeerd-vrijgemaakten staan meer aan de kant van het kleine, maar niet geheel geëgaliseerde machtsverschil (Visualisatie 3.2 B). De visualisatie van de ‘Diversiteit’ kan direct daarop volgen en toont de gereformeerd-vrijgemaakten aan de kant van een klein rolverschil en de Surinaams-Hindostaanse hindoes aan de kant van een groot rolverschil met een pijl in de richting rechts: het waarden ervan neemt af (Visualisatie 3.2 C). In beide gevallen heeft de lengte van de pijl geen betekenis. Hij geeft de richting aan.

### *Overdracht*

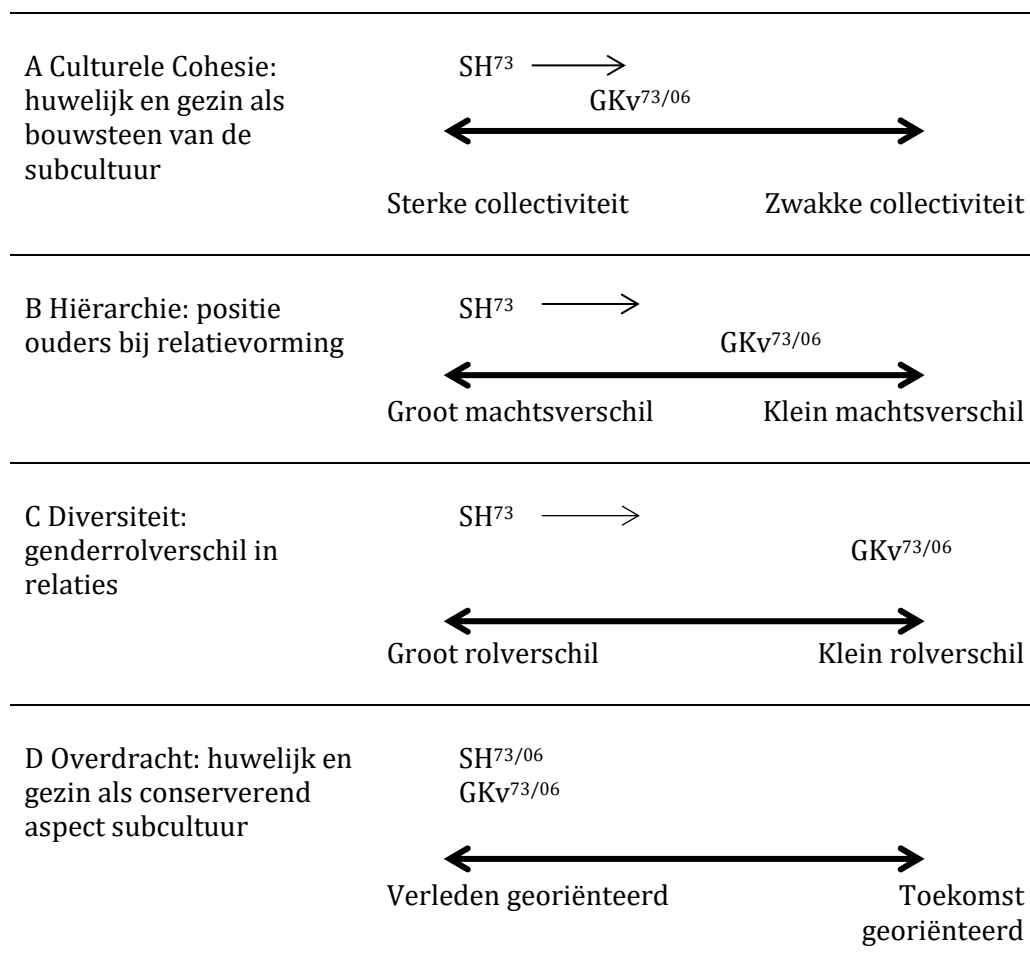
Voor het merendeel van de Surinaams-Hindostaanse hindoes heeft het trouwen en het krijgen van kinderen een functie voor de omgang met het voorgeslacht.

---

<sup>61</sup> *Deputatenrapport M/V in de kerk*. Aangeboden aan de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Zwolle-Zuid, 2008, 14-16. [www.gkv.nl](http://www.gkv.nl).

### Visualisatie 3.2: Specifieke Evaluatiedomeinen Casus 2: Het ideaal van huwelijk en gezin

Afkortingen: SH: Surinaams Hindostaanse hindoes; GKv: Gereformeerde Kerken vrijgemaakt



Bepaalde rituelen voor overledenen moeten worden gedaan door de oudste zoon of anderen in zijn plaats.<sup>62</sup> Dat geeft een oriëntatie op het verleden bij veel hindoes. Bij de gereformeerd-vrijgemaakten ontbreken rituelen ten behoeve of ten gunste van de overledenen, met het oog op hun welzijn in het hiernamaals. Kinderen en kleinkinderen van de overledene participeren bij de uitvaart. In het specifieke waarde-domein 'Overdracht' staan zowel hindoes als de gereformeerd-vrijgemaakte christenen op dezelfde positie: men streeft duurzaamheid van de groep na in deze praktijk rond huwelijk

<sup>62</sup> Rambaran, *Het huwelijk bij Surinaamse hindoes*, 9.

en gezin en heeft daarmee een sterk conserverende inslag. Ook al past men zich aan aan de feitelijke ontwikkelingen in de samenleving, er is geen houding naar de toekomst die die aanpassing vanzelfsprekend maakt (Visualisatie 3.2 D).

#### 3.2.2.4 Analyse vanuit de religie

Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is tussen 1973 en 2006 de individualisering binnen de samenleving en in eigen kring geregeld negatief beoordeeld. In publicaties over huwelijk en gezin wordt zelfontplooiing gezien als een waarde die de waarde van de dienstbaarheid aan elkaar en de samenleving kan overvleugelen.<sup>63</sup> Individualisering is strijdig met Gods geboden, stelt men. Op religieuze gronden verwerpen de gereformeerd-vrijgemaakten de gedachte dat de mens autonoom is en zelf zijn normen kan bepalen. Zij beargumenteren dat door te stellen dat de mens als schepsel afhankelijk is van God en daarom aangewezen op de normen, die door God worden bepaald, zoals begrepen in de kerkelijke gemeenschap. De gereformeerd-vrijgemaakten verzetten zich tegen de invloed van de overheid die emancipatorische idealen propageert en pleit voor het onderlinge overleg in huwelijk en gezin.

Aan de andere kant wordt het individuele zelfstandigheidsideaal wel religieus onderbouwd en in het gereformeerd onderwijs als doel expliciet geformuleerd.<sup>64</sup> Er zijn pleidooien om door samenwerken het accent op individuele zelfontplooiing te pareren en te doorbreken.<sup>65</sup> Als onderzoek midden jaren negentig de aanpassing van de gereformeerd-vrijgemaakten aan de normen van de samenleving aantoont, wordt het verband gelegd met de religieuze notie van de cultuuropdracht.<sup>66</sup> De gereformeerd-vrijgemaakten hebben in hun kerkelijk traditie deze notie ontwikkeld en zo een strijdbare houding aangenomen ten opzichte van de omringende maatschappij. Er komt in die tijd echter ruimte om het gemeenschappelijke met de moderne mens te benoemen. Dat maakt erkenning door de samenleving belangrijker dan voorheen.

---

<sup>63</sup> Groen van Prinsterer Stichting, *Gedwongen gelijk te zijn: Emancipatie en overheidsbeleid*. (Groningen: De Vuurbaak, 1985), 33-34; Niemeijer, *Die twee... één vlees*, 28.

<sup>64</sup> Werkgroep Visie Voortgezet Onderwijs, *Taak en Toerusting: Gereformeerd voortgezet onderwijs vandaag en morgen. Discussienota van de Werkgroep Visie Voortgezet Onderwijs*. (Wezep: Landelijk Verband van Gereformeerde Schoolverenigingen, de Vereniging van Gereformeerde Onderwijsgeevenden, in samenwerking met het Gereformeerd Pedagogisch Centrum, 1986), 7; J. Messelink en B. F. Mulder, *Basistoerusting: Een visie op gereformeerd basisonderwijs*. (Zwolle: GPC/GHBO, 1995), 66.

<sup>65</sup> Schaeffer, "Gezin tussen woord en daad," 108-112.

<sup>66</sup> Hijme Stoffels, *Als een briesende leeuw: Orthodox-protestanten in de slag met de tijdgeest*. (Kampen: Kok, 1995), 140.

In de beginperiode van de ontmoeting met de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied signaleren de gereformeerd-vrijgemaakten overeenstemming in gedrag en waarden rond huwelijk en gezin. Hun religieuze kader plaatst de hindoes in de groep van “buitenstaanders” of “heidenen” die God niet kennen, die als gevolg daarvan ook een sterk afwijkend ethisch gedrag vertonen. Bijbelpassages uit de brief van Paulus aan de Romeinen doen dienst in dat kader.<sup>67</sup> Dat wijst op een sterke verbinding die de gereformeerd-vrijgemaakten aannemen tussen de geloofsvoorstellingen en het ethos. In hun religieuze kader is dat aan elkaar verbonden: de aard en het karakter van het transcendente zijn de bron en norm voor het gedrag van de christenen. Gods gezagspositie en zijn als vaderlijk/mannelijk getypeerde rol van schepper en onderhouder van de orde vormen de basis waarop de gezagsposities zich moeten ontwikkelen, ook de verhoudingen van man en vrouw en ouders en kinderen.<sup>68</sup> Toch blijkt dat in de praktijk geen eenduidige en constante orde op te roepen. Dat wordt voor een deel geweten aan externe invloed, die deels verwelkomd wordt en deels afgewezen.<sup>69</sup> Vanaf het begin van de onderzoeksperiode worden verschillende aspecten van het ethos besproken (als voorbeelden kunnen gelden de kwestie van de homoseksualiteit en de echtscheiding).<sup>70</sup> Er is respect voor historische ontwikkelingen, die niet direct afleidbaar zijn uit de traditionele en gezaghebbende verhalen.<sup>71</sup> Het meer intuïtief aanvoelen van wat waardig is en het vragen naar de relevantie worden in de onderzoeksperiode explicieter in discussies ingebracht.

In de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap is het een hoge waarde om relevant te zijn in de omgeving. Dat heeft een strijdbare variant, waarin gepoogd wordt de eigen normen en waarden over te dragen op de omgeving. Het heeft ook een adaptieve variant, waarin het belangrijk wordt gevonden om aan te passen aan de tijd en cultuur. Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt de vraag naar de functionaliteit steeds vaker gesteld: wat heb ik eraan en hoe werkt het? Als een ethische norm niet in de praktijk tot herkenbaar en zinvol gedrag kan worden omgezet, leidt dat tot de vraag of de religieuze norm anders moet luiden in een veranderde context (een

---

<sup>67</sup> Zie bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen.

<sup>68</sup> Douma, *De Tien Geboden II*, 74v.

<sup>69</sup> Stoffels, *Als een briesende leeuw*, 142; Schaeffer, “Gezin tussen woord en daad,” 84.

<sup>70</sup> J. Douma, *Hoe gaan wij verder? Ontwikkelingen in de gereformeerde kerken (vrijgemaakt)*.<sup>2</sup> (Kampen: Kok, 2001), 133-144.

<sup>71</sup> K. Veling, “De structuur van het schriftberoep in Douma’s *Ethische bezinning*,” in J.H. F. Schaeffer, J.H. Smit en Th. Tromp. (red.). *Nuchtere noodzaak: Ethiek tussen navolging en compromis; Opstellen aangeboden aan prof. dr. J. Douma*. (Kampen: Kok, 1997), 236-247.

voorbeeld is de discussie over de tijdsbesteding op de zondag). Men concludeert dat kerkleden individueler en persoonlijker afwegen.<sup>72</sup> De discussie resulteert niet meer in overeenstemming in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap – over de gehele linie – en dat veroorzaakt een groeiende diversiteit. Dat raakt verschillende waarde-domeinen: in de ‘Culturele Cohesie’ zien we individualisering, bij de ‘Hiërarchie’ zien we de opkomst van nieuwe gezagsdragers en bij de ‘Overdracht’ zien we een verduurzaming van de diversiteit in praktijken. Met name dat laatste roept de behoefte op om over de waarde van interne tolerantie en harmonie te spreken. Bovendien blijkt juist in het ethos overeenstemming te vinden bij allen die zich buiten de formele grenzen van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt bevinden, hetzij als medechristen, hetzij als niet-christen. Men volgt sociale trends op het punt van roken, gebruik van alcohol en de omgang met het milieu. Deze individualisering en pluralisering in de waardestructuur van het ethos zien we in zekere mate terug bij de geloofsvoorstellingen. Op bepaalde punten verandert de omgang met bepaalde religieuze uitgangspunten, terwijl de officiële kerkelijke documenten daarover ongewijzigd blijven. De verhouding van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt tot andere christelijke kerken is daarvan een voorbeeld. Waar het gaat om de godsvoorstellingen is een verschuiving op te merken: de zorgende, accepterende, bevestigende en ervaarbaar aanwezige aspecten van het transcendente krijgen meer aandacht in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap.<sup>73</sup> Bij de organisatorische dimensie van de gereformeerd-vrijgemaakten observeer ik geen verandering van de waarden. Daar blijkt de behoefte aan het organiseren van zekerheid volop aanwezig gedurende de hele periode.

### *Surinaams hindoeïsme*

Het hindoeïsme kent het begrip *dharma* als aanduiding van de kosmische orde. Dat heeft te maken met de natuurwetten en de gedragsregels, die positie en richting geven aan de verschillende sociale verhoudingen en rollen en aan de voorwaarden voor geslaagde rituelen.<sup>74</sup> Door zich te schikken naar de *dharma* kan de mens de bevrijding bereiken en het afwijken ervan wordt door middel van het *karma*-mechanisme gecorrigeerd in dit of het volgende leven. Dat systeem is universeel en foutloos en legt de

---

<sup>72</sup> E.A. de Boer, P.L. Voorberg, K. de Vries en J. Westert. *Zondag HEERlijke dag: Rapport van deputaten vierde gebod en zondag aan de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland Amersfoort 2005*. (Barneveld: De Vuurbaak, 2004), 142.

<sup>73</sup> Koert van Bekkum. (e.a.), *Proeven van Spiritualiteit: Bijdragen ter gelegenheid van 160 jaar Theologische Universiteit in Kampen*. (Barneveld: De Vuurbaak, 2014), 146.151.

<sup>74</sup> Rambaran en Koeldiep, *Voetafdrukken uit de vedische wereld*, 130vv.

plicht neer voor iedereen, in welk religieus systeem hij of zij zich ook bevindt. Omdat ieder mens de innerlijke kracht en de wezenlijke motivatie bezit (de *atman*, goddelijke kern), is er geen aansluiting bij één exclusief juiste religie nodig. Het gaat om het persoonlijk volgen van je *dharma* in de sociale en rituele omgang van het religieus systeem waarin je geboren bent. Op het punt van de sociale verhoudingen vreesden de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het begin van de onderzoeksperiode de invloed van de Nederlandse samenleving.<sup>75</sup> Zij werden actief om zich in de samenleving zo te organiseren dat de sociaal-culturele leefwijze van de hindoe behouden zou blijven. In het ontzuilende en seculariserende Nederland blijken in de jaren zeventig de ethische waarden rond relaties en seksualiteit sterk overeen te komen met de christelijke waarden die in Nederland algemeen gedeeld werden in de verzuilde periode.

Het hindoeïsme biedt een religieus kader voor huwelijk en gezinsvorming door het onderscheid in vier levensfasen. De eerste is die van de jeugd, waarin het ontvangen van onderwijs en vorming voorop staat. In de tweede fase staan huwelijks- en gezinsvorming en arbeid in het centrum van de aandacht. Op deze wijze draagt men bij aan de geordende samenleving en kunnen de volwassen kinderen helpen de ouderen te ondersteunen als zij dat nodig hebben in hun laatste levensfase. De derde fase is die van de geleidelijke terugtrekking uit het maatschappelijke leven. Op deze wijze geeft men ruimte aan de jongere generatie en kan men als oudere zich wijden aan de meer spirituele aspecten van het leven en het najagen van het levensdoel: de verlossing uit de kringloop van geboren worden en sterven. De laatste fase is die van onthechting: los van banden en relaties, vrij van bezit en verlangen is men voorbereid om het aardse, lichamelijke bestaan te verlaten.<sup>76</sup> Deze ideaaltypische onderscheiding in vier fasen is in de praktijk voor veel mensen onhaalbaar. Velen blijven in fase 2 steken en komen aan de onthechting van de fasen 3 en 4 niet toe. Een groot aantal rituelen (*samskars*) vindt plaats in de eerste twee fasen. Deze rituelen structureren en ondersteunen de ouders en de kinderen en zorgen voor overdracht van de *dharma* door de generaties heen. De meeste nadruk bij de rituelen ligt op die rond de geboorte, de *muran* (scheren van het hoofdhaar), het huwelijk en de crematie.<sup>77</sup> In deze religieuze begeleiding speelt voor de meeste

---

<sup>75</sup> J.M.M. van Amersfoort, "Hindostaanse Surinamers in Amsterdam." *Nieuwe West-Indische Gids* 47.2 (1970): 129.

<sup>76</sup> Robert H. Swami Persaud, *Licht op hindoeïsme*. (Servire Basisreeks). (Utrecht: Kosmos-Z&K, 2001), 118vv.

<sup>77</sup> F.L. Bakker, "Rondom huwelijk en crematie," in A.M.G. van Dijk, H. Rambaran en Ch. Venema. (red.). *Hindoeïsme in Nederland: Achtergronden, geloofsbeleving en*

hindoes (*Sanatan Dharm* en *Arya Samaj*) de *pandit* een belangrijke rol als ritueel deskundige en adviseur.

### *Samenvatting*

Op het punt van het aangaan van het huwelijk en het stichten van een gezin is er veel overeenstemming tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes in de algemene evaluatie van het gedrag: zelfstandigheid, trouw, eer en goede naam, het dienen van de samenleving en het continueren van de eigen groepering zijn belangrijke waarden. Bij de specifieke waarde-domeinen zijn er verschillen, maar in de loop van de onderzoeksperiode worden die kleiner (zie visualisatie 3.2). Voor beide groeperingen geldt dat het verschil in gedrag en waarden met de Nederlandse samenleving kleiner wordt tussen 1973 en 2006. In die jaren blijft het religieuze kader van beide groeperingen bij deze praxis sterk verschillen.

### *3.2.3 Casus 3: het uitdelen van prasad*

#### *3.2.3.1 Geobserveerd gedrag en culturele normen*

De praktijk van het vuuroffer, zoals hierboven beschreven als casus 1, kent nog een gebruik dat zich leent voor een culturele analyse. Na afronding van het offerritueel komen de meeste aanwezigen van hun plaats. Vrijwel direct komen mensen, meestal vrouwen of meisjes, langs met een schaal waarop kleine hapjes liggen, die aan alle aanwezigen worden gepresenteerd. Het hapje heeft meestal de vorm van een klein balletje, het is zoetig en kan in één of twee hapjes worden opgegeten. Daarna wordt aan ieder een maaltijd aangeboden en kan men blijven om met elkaar samen te zijn. Het aanbieden van dat hapje is gebruik na een offerdienst bij de *Sanatan Dharm* en de *Arya Samaj*. Ook bij de Hare Krishnabeweging is het uitdelen van voedsel en het delen van de maaltijd vast gebruik. De hindoes noemen het hapje *prasad*. De uitleg die bij navraag door de hindoes gegeven wordt, is dat het voedsel een zegengave is.<sup>78</sup> Elke aanwezige, jong of oud, man of vrouw, van welke etnische afkomst ook, mag *prasad* eten. Het aannemen en nuttigen ervan wordt hoog gewaardeerd door de gastheer en gastvrouw. Het laat zich vergelijken met het Nederlandse gebruik van het aanbieden van gebak of koek op een verjaardag of een andere feestelijke gelegenheid. Dat wordt aan

---

*toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving.* (Budel: Damon, 1999), 74vv; Rambaran, *Levensbeschouwelijk hindoeïsme*, 31vv.

<sup>78</sup> C. Baidjnath Misier, *Hoy: Offers en Yoga; Het Hindoeïsme deel 2*. ([z.p.]: Stichting Āshrama, 2000), 223: "Prasāda: "Helder, gloed; genade, zegen.", voedsel dat eerst aan de Heer is geofferd of aan de Guru met een helende werking."



iedereen aangeboden en de verwachting is dat het door ieder dankbaar wordt aanvaard. Je kunt het weigeren, maar dan wordt verwacht dat je een reden opgeeft die sociaal acceptabel is, zoals het volgen van een dieet, het allergisch-zijn voor bepaalde stoffen of om religieuze redenen. Als de vrijgemaakt-gereformeerden bij zo'n gelegenheid aanwezig zijn, zien zij dat iedere aanwezige het aanneemt en nuttigt. Zij hebben het geregeld geweigerd aan te nemen, of na het aannemen niet opgegeten. "Van te voren hadden we wel duidelijk gemaakt dat het voor ons niet mogelijk zou zijn om van de persaad te eten," schrijft een van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers naar aanleiding van het bijwonen van een offerdienst.<sup>79</sup> De drukte van het moment laat meestal niet toe dat uit te leggen aan degene die de *prasad* aanbiedt, of aan de gastheer en gastvrouw zelf. Soms doen zij dat later, op een geschikter moment, maar de uitleg blijft ook weleens geheel achterwege.

### *Normen*

Welke culturele normen sturen dit gedrag van de Surinaams-Hindostaanse hindoes? Samengevat uit de beschrijving noem ik de volgende: 1) als gastheer en gastvrouw moet je alle aanwezigen *prasad* geven; 2) iedere aanwezige moet *prasad* aannemen en opeten; 3) je moet een sociaal acceptabele reden aanvoeren als je weigert.

#### *3.2.3.2 Algemene waarde-evaluatie*

De gereformeerd-vrijgemaakten begrijpen deze culturele normen, zoals ik bij de bespreking van de eerste casus stelde dat zij de praxis van het vuuroffer begrijpen. Ook al verwerpen zij de praxis op religieuze gronden, zij erkennen de culturele praktijk en de normen en zij erkennen de culturele waarden. De gereformeerd-vrijgemaakten vinden ook dat je *gastvrij* moet zijn: als gastheer en gastvrouw moet laten zien dat je het beste met je gasten voor hebt. De waarde van *respect* tonen aan elkaar komt terug in de culturele

---

<sup>79</sup> Zie hoofdstuk 2.2.3.1. De Hindostanenwerkgroep discussieerde over dit onderwerp tijdens de vergadering van 4 september 1985, zie bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep. Aanleiding was een artikel van ds. Arie van der Deijl, destijds predikant van de Evangelische Broedergemeente, speciaal aangesteld voor de Surinaams-Hindostaanse leden in Nederland. Een artikel van zijn hand verscheen later ook in *Tjhota Agbaar*: "Je kunt niet allebei doen: zowel Avondmaal vieren als persaad eten – want dan komt er een geestelijke kortsluiting. De Heilige God laat niet met zich spotten." *Tjhota Agbaar* 17 (2000): 4, 13. Kort daarna schreef ik op dat artikel een vervolg. Daarin sloot ik mij aan bij Van der Deijl: "Conclusie: christenen doen er beter aan geen persaad te eten bij feesten van hindoes. Want 1. dat is een belediging voor Jezus Christus en 2. zij lopen dan het gevaar dat zij opnieuw onder invloed van boze geesten komen." *Tjhota Agbaar* 18 (2000-2011): 2, 7. Over de schrijfwijze *persaad* in de citaten, zie de woordenlijst bij *prasad*.

norm om als gast het aanbod van het hapje te honoreren en dat te tonen door het onder dank te nuttigen. Deze waarde van respect is in dit geval gelieerd aan de waarde van *verbondenheid*. Het is goed geen spelbreker in de menselijke ontmoeting te zijn. Dat kan alleen als je sociaal acceptabele redenen hebt. Als je die redenen noemt, bevestig je de verbinding die er is tussen jou en degene die je gastvrijheid aanbiedt en breek je het spel niet. Die norm onderschrijven ook de gereformeerd-vrijgemaakte christenen, omdat zij in de sociale interactie op diezelfde wijze behandeld willen worden. Zij verschillen wel met de hindoes rond de vraag of expliciet uitleggen altijd gewenst is. Zwijgen heeft onder Surinaams-Hindostaanse hindoes soms de voorkeur. Zo voorkomen zij dat de ander zijn gezicht verliest als er openlijk kritiek gegeven wordt. De norm om liever niets te zeggen dan expliciet te weigeren, is niet de norm van de vrijgemaakt-gereformeerden. De open en directe communicatie wanneer gedrag of opvattingen van elkaar afwijken, wordt hoog gewaardeerd, boven het zwijgen daarover.

De gereformeerd-vrijgemaakten begrijpen dat het weigeren hen tot een uitzondering onder de genodigden maakt, en dat het door de gastheer en gastvrouw uitgelegd kan worden als gebrek aan respect. Hoewel de culturele norm wordt erkend, komen de gereformeerd-vrijgemaakten desondanks tot een afwijzende evaluatie omdat het aanbieden van dit speciale voedsel religieus is ingebed. Dat heeft vooral te maken met affectieve en sociale bezwaren. Op grond van bepaalde argumenten, ontleend aan het wereldbeeld, kan een vrijgemaakt-gereformeerde het aannemen en nuttigen van de *prasad* nog wel legitimeren. Een argument is dan bijvoorbeeld dat het voor de hindoes wel godgewijd voedsel kan zijn, maar dat vrijgemaakt-gereformeerden het hapje als seculier 'ontgoddelijkt' kunnen beschouwen, dus gewoon als een zoetigheid. Maar het besef dat je expliciet of impliciet de God van de hindoes respecteert bij het aannemen en eten van *prasad* veroorzaakt een emotionele weerstand. De offerdienst is immers gericht tot het goddelijke onder de naam of namen zoals de hindoes die gebruiken; het hapje werd *daarom* als 'zegengave' uitgedeeld. De norm onder de gereformeerd-vrijgemaakten is dat je in geen geval je respect voor Jezus Christus als God kan delen met andere goden. Dat is een overtreding van het eerste van de tien geboden uit de Bijbel. Cultureel gezien betekent het een breken van de groepscode en een breken van je loyaliteit aan de hoogste machtsinstantie. Het sociale aspect van de weerstand is bovendien dat je verantwoordelijkheid hebt voor elkaar als christenen. Als een christen het op grond van zijn geweten bezwaarlijk vindt om dergelijk gewijd voedsel te eten, kan het voorbeeld van een medechristen die het hapje wel eet,

invloedrijk zijn. Op basis van passages uit de gezagvolle verhalen en tradities vormt zich een verhoogde mate van verantwoordelijkheidsbesef voor de medechristenen. De relatie met hen heeft prioriteit op de relaties met anderen.<sup>80</sup>

### 3.2.3.3 Specifieke waarde-evaluatie

#### *Culturele Cohesie*

Drie culturele waarden noemde ik: gastvrijheid, respect en verbondenheid. Kijken we meer specifiek naar de gedragssituatie dan is met name het waarde-domein 'Culturele Cohesie' van belang. De hindoes tonen door hun gedrag en de bijpassende culturele normen de hoge waardering van het leggen en onderhouden van verbinding tussen mensen van alle rangen en standen. Tegen de achtergrond van de Indiase herkomst is dat opvallend, omdat het kastesysteem een sociale stratificatie creëerde, waarbij juist het onderscheid voortdurend werd benadrukt. Het algemeen uitdelen van voedsel krijgt tegen die achtergrond betekenis als een symbool van verbinding. In Suriname en Nederland is het kastebesef afgevlakt.<sup>81</sup> De verbindende betekenis van het uitdelen aan iedereen krijgt meer reliëf door de multireligieuze samenleving. Tegenover hen die de verschillen tussen religies benadrukken en scheiding zichtbaar maken door bepaalde mensen uit te sluiten van deelname aan religieuze rituelen, laat het algemeen uitdelen van *prasad* zien dat door de hindoes de onderlinge eenheid wordt aangenomen en de verbinding wordt gezocht. Niet alleen intern, als hindoes onder elkaar, maar juist ook extern, met allen, ook met hen die religieuze scheiding wél propageren. De culturele waarde van collectiviteit wordt hiermee sterk benadrukt, individueel afwijken en je afzijdig houden bij dit collectieve ritueel strijden tegen deze norm. Op dit punt waarderen de gereformeerd-vrijgemaakte christenen juist het individueel afwijken, met name de autochtone gereformeerd-vrijgemaakten. De Surinaams-Hindostanen onder de christenen hebben er soms meer moeite mee. Het appel dat de Surinaams-Hindostaanse hindoes leggen in het aanbieden (nuttigen wordt verwacht!) in combinatie met het weigeren door de gereformeerd-vrijgemaakten, maken van het ritueel in de praktijk een grensmarkering. Waarmee is dit te vergelijken aan de zijde van de gereformeerd-vrijgemaakten? Het bijwonen van een kerkdienst is mogelijk voor ieder, ongeacht zijn of haar religieuze oriëntatie. Iedereen kan

---

<sup>80</sup> G. Gunnink, J. Kamphuis en E.W. Schaeffer-de Wal. *Wat is christelijke vrijheid?* (Barneveld: De Vuurbaak, 1988); Nelson Deyo Kloosterman, *Scandalon Infirmorum et Communio Sanctorum: The Relation between Christian Liberty and Neighbor Love in the Church.* (Alberta, Canada: Inheritance Publications Neerlandia, 1991).

<sup>81</sup> Zie hoofdstuk 2.2.1.4.

participeren in de samenzang als hij dat wil, bij het geven van de giften en het beluisteren van de preek. Bij de bespreking van het kerkgebed bij de eerste casus constateerde ik dat de verbinding met allen buiten de eigen groepering wordt gezocht. De gereformeerd-vrijgemaakten laten echter aan enkele kerkelijke rituelen (heilig avondmaal, doop en huwelijk) alleen christenen van de eigen of van sterk verwante groeperingen toe. Het is als culturele waarde voor hen belangrijk dat je je individualiteit uitdrukt in een expliciete weigering. Dat wordt niet als gebrek aan respect opgevat, maar als teken van integriteit (“een man een man, een woord een woord”) en authenticiteit. Op het continuüm sterke – zwakke collectiviteit bevinden de hindoes zich aan de linkerkant, de gereformeerd-vrijgemaakten aan de rechterkant. Die posities veranderen niet in de periode 1973–2006 (Visualisatie 3.3 A).

### *Hiërarchie*

Wat ik stel rond ‘Culturele Cohesie’ is nauw verbonden aan het waardedomein ‘Hiërarchie’. Aan de basis van het kastebesef van de Surinaams-Hindostaanse hindoes, hoezeer ook afgevlakt in Nederland, liggen machtsverschillen. Uitsluiting is een expressie van die macht en juist die uitsluiting wordt door het algemeen uitdelen van *prasad* weersproken. Dat geldt in de praktijk dus niet alleen voor de sociale verschillen, maar ook voor de religieuze. De aanhangers van *alle* religies en ideologieën worden betrokken in het ritueel van het eten van *prasad*. Op het continuüm van groot naar klein machtsverschil is het hindoeritueel aan de kant van de kleine machtsafstand gesitueerd. In een vergelijkbaar ritueel zitten de gereformeerd-vrijgemaakten aan de andere kant van het continuüm.

Bij de viering van een van de religieuze rituelen in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, het heilig avondmaal, wordt de bevoegdheid van de leiders om mensen al of niet toe te laten, hoog gewaardeerd. Het is onderdeel van het organisatorisch systeem, waarin de leiders die bevoegdheid zowel intern (in relatie tot eigen leden) als extern (in relatie tot niet-leden) kunnen hanteren.

Het strikte beleid dat alleen leden van de eigen landelijke denominatie kunnen deelnemen aan het heilig avondmaal is aan het eind van de onderzoeksperiode gewijzigd: christenen van andere, verwante denominaties worden toegelaten.<sup>82</sup> Maar ten opzichte van aanhangers van andere religies is het beleid gedurende de hele periode ongewijzigd.

---

<sup>82</sup> Generale Synode Amersfoort 2005, artikel 50 zie [www.kerkrecht.nl](http://www.kerkrecht.nl).



niet anders; ook bij hen ontvangen zonder enig onderscheid mannen en vrouwen brood en wijn. (Visualisatie 3.3 C).

### *Overdracht*

Voor de Surinaams-Hindostaanse hindoes is het terugkerende ritueel een vorm van overdracht van het religieus-culturele erfgoed. Kinderen en jongeren worden op deze wijze ingewijd in de hindoeïstische traditie. Het is binnen de gemeenschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt rond het ritueel van het heilig avondmaal precies zo. De uitdeling van brood en wijn aan de leden alleen, of alleen aan christenen, is een vorm van conserveren van een oude traditie. Voor beide groeperingen geldt dat men aanneemt dat ook in de toekomst de omstandigheden niet zo zullen wijzigen dat het gedrag zal moeten worden aangepast (Visualisatie 3.3 D).

#### *3.2.3.4 Analyse vanuit religie*

De analyse tot zover laat zien dat de gereformeerd-vrijgemaakten een aantal culturele normen en waarden met de Surinaams-Hindostaanse hindoes delen. De culturele waarden van gastvrijheid, respect en verbondenheid zijn echter voor de gereformeerd-vrijgemaakten begrensd. Dat wordt veroorzaakt door de religieuze norm binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt: culturele waarden mogen niet in strijd komen met het respect voor Jezus Christus als hoogste autoriteit. Dat laatste is weliswaar een religieuze norm, maar die krijgt culturele invloed waar het gaat om de culturele cohesie. Gedrag van een kerklid dat wordt uitgelegd als een structureel gebrek aan respect voor Jezus Christus als de hoogste autoriteit, wordt kritisch besproken. Het lid dat dergelijk gedrag vertoont, wordt geïsoleerd binnen de groep, of in het uiterste geval uit de groepering geëxcommuniceerd. Op deze manier ontstaat een waardehiërarchie, die verklaart dat bepaald gedrag niet mogelijk is voor de gereformeerd-vrijgemaakten. Gereformeerd-vrijgemaakten beschouwen gastvrijheid betonen als een hoge waarde, ook op basis van religieuze argumenten.<sup>83</sup> Anderzijds weigeren zij op basis van religieuze argumenten bepaalde privileges aan hen die binnen de christelijke gemeenschap een andere religieuze levensoriëntatie voorstaan. De waarden van gastvrijheid, respect en verbondenheid zijn onderdeel van een waardehiërarchie, die leidt tot een vorm van prioritering en uitsluiting: medechristenen krijgen voorrang boven aanhangers van andere religies. Dit wordt ondersteund door religieuze aspecten van het wereldbeeld, die ik ook al bij de eerste casus vermeldde: de christelijke kennis over het transcendente, over verleden en

---

<sup>83</sup> Vergelijk Mortimer Arias, "Centripetal Mission or Evangelization by Hospitality." *Missiology: An International Review* 10 (1982): 1, 69-81.

toekomst, over waarheid en leugen wordt door de gereformeerd-vrijgemaakten beschouwd als afgeleid van goddelijke openbaring. Daarom wordt die kennis ontvangen als met de hoogste autoriteit. Weerspreken is geen optie. Het kenmerk van die religieuze waarheid is dat zij onveranderlijk blijft in de wisselende omstandigheden van tijd en plaats. Het onderscheid maken tussen leden en niet-leden van de christelijke gemeenschap gaat terug op de praktijk in de eerste eeuwen<sup>84</sup> en heeft daardoor *de facto* diezelfde status van onveranderlijkheid verkregen. De praktijk van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt kan zichzelf positioneren in een lange traditie.

### *Surinaams hindoeïsme*

De praktijk van het uitdelen van *prasad* hangt binnen het Surinaams hindoeïsme samen met de geloofsvoorstellingen. De geloofsvoorstellingen rond het onpersoonlijke *brahman* en de persoonlijke manifestaties van het transcendente, en zijn incarnaties, komen terug in de bekende vedische stelling: “Het Werkelijke is Eén, de Wijzen noemen het met verscheidene namen” (*Rigveda* 1,164,46).<sup>85</sup> Vanuit deze optiek worden de uiterlijke verschillen tussen religies beschouwd als oppervlaktestructuur, die misleidend werkt: de achter- of dieperliggende eenheid is essentieel. Het belang van de juist uitgevoerde rite is hoog en daarom niet of amper open voor verandering of aanpassing in de tijd.

In de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap is de samenhang vergelijkbaar. God heeft een bepaalde, persoonlijke identiteit en die identiteit is essentieel. Gevolg is dat het essentiële niet tegelijk ook een andere identiteit kan hebben of aannemen. Ook dat wordt verbonden met de aanhangers van de verschillende religies. Zij kunnen niet óók de essentie claimen als zij de identiteit van het transcendente afwijkend definiëren als de gereformeerd-vrijgemaakte christenen doen. Op deze wijze blijken geloofsvoorstellingen samen te hangen met epistemologische en ontologische aspecten van het wereldbeeld. In het ethos leidt dat tot gedrag dat uiteenloopt. De gereformeerd-vrijgemaakten weigeren deelname bij een sociaal moment, met argumenten die kunnen worden opgevat als gebrek aan respect. Zij sluiten gasten uit bij rituelen en lopen daarbij het gevaar dat zij gebrek aan gastvrijheid, respect en verbondenheid communiceren.

---

<sup>84</sup> D. van Swigchem, *Het missionaire karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus*. (Kampen: Kok, 1955), 40-77: De verhouding van de gemeente tot de buitenstaanden.

<sup>85</sup> Rambaran en Koeldiep, *Voetafdrukken uit de vedische wereld*, 59.

## Samenvatting

De waarden die liggen onder het uitdelen van *prasad* (gastvrijheid, respect en verbondenheid) worden door de gereformeerd-vrijgemaakten erkend. Bij de specifieke waarde-domeinen blijken verschillen tussen beide groeperingen waar het gaat om de culturele cohesie en de hiërarchie (zie visualisatie 3.3). De analyse vanuit de religie brengt verschil in dieperliggende waarden uit het wereldbeeld naar boven. Waar de hindoes vanuit de geloofsvoorstellingen de verbinding zoeken, benadrukken de gereformeerd-vrijgemaakten het onderscheid tussen christenen en niet-christenen. Dat leidt in de praktijk bij hen in het algemeen tot de weigering *prasad* aan te nemen en hindoes niet toe te laten aan de viering van het heilig avondmaal.

### 3.2.4 Casus 4: de organisatie van *pandit* en *clientèle*

#### 3.2.4.1 Geobserveerd gedrag en culturele normen

“Ik neem initiatieven in het leggen van contacten in de hindoe-gemeenschap, met name met *pandits*,” noteer ik in mijn rapport van 24 maart 1995.<sup>86</sup> In de jaren die volgen spreek ik met geregeld meerdere *pandits* in het Rijnmondgebied, soms samen met leden van de Hindostanenwerkgroep of andere medewerkers.<sup>87</sup> Op deze manier krijgen zij voor een deel inzicht in de positie, status en rol die de *pandit* heeft in de gemeenschap van Surinaams-Hindostaanse hindoes. Zo begrijpen zij dat de *pandit* aan het slot van een offerdienst een financiële vergoeding overhandigd krijgt door een van de familieleden.<sup>88</sup> Onbekend is om hoeveel geld het gaat. Het werk van de *pandit* is geen fulltime betrekking en zijn *clientèle* woont over een vrij grote regio verspreid. Hij moet de verzoeken om rituelen te verzorgen dan ook plannen en hij maakt kosten om die uit te voeren. Die worden vergoed door de familie die hem uitgenodigd heeft. Het

---

<sup>86</sup> A.S. van der Lugt, in *Rapport 2 (24 maart 1995). Aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet over de voortgang van het evangelisatiewerk onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied* (= DEP), 2 (Doos 3).

<sup>87</sup> Zie hoofdstuk 2.2.3.1. In *Tjhota Agbaar* verschijnt een interview dat ik hield met een *pandit* over het Divalifeest, *Tjhota Agbaar* 13 (1995): 3, 4-11; A.S. van der Lugt, in *Rapport 9 (20 oktober 1998). Aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet over de voortgang van het evangelisatiewerk onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied* (= DEP), [1] (Doos 3): “Ik kreeg een nieuw contact, met een hindoe *pandit*. Ik sprak met hem uitgebreid over het Divalifeest.” Rond het jaar 2000 werd er ook contact gelegd met een *pandita*.

<sup>88</sup> De Klerk, *Cultus en ritueel van het orthodoxe hindoeïsme in Suriname*, 34. [z.n., Simon van der Lugt], *Bezoek 10 januari '00* [Gespreksverslag], in persoonlijk archief Simon van der Lugt: “Zij wilden mij betalen als een *pandit*, maar ik heb uitgelgd [sic] dat en waarom dat niet hoeft.”



respect voor de *pandit* uit zich bij bepaalde personen door het aanraken van de voeten van de *pandit* bij de ontmoeting. De *pandit* krijgt steeds meer de taak van geestelijk begeleider. Hij krijgt verzoeken om hulp te bieden in het beantwoorden van ethische vragen die mensen hebben of het bieden van een zingevend kader voor jonge hindoes in de Nederlandse maatschappij. Aangezien de meeste *pandits* niet opgeleid zijn via formeel onderwijs, maar door middel van de overdracht van kennis en vaardigheden door de vader of door zelfstudie, zijn de nieuwe taken uitdagingen voor de *pandit*. Zo zijn er intussen *pandits*, die naast hun rituele taken voor families, werken als geestelijk verzorger bij justitie, in zorginstellingen en bij defensie. Daar komen zij in aanraking met psychosociale hulpvragen, die niet, of niet alleen met rituelen kunnen worden opgelost. De taken worden verricht in het kader van betaald werk, vaak op voordracht van of ondersteund door een aantal hindoe-organisaties. Dat is niet direct familie-gerelateerd zoals in het traditionele *yajmani-systeem*. De *pandit* volgt een aantal taakgerichte opleidingen om aan de kwalificaties van de aanstelling te voldoen. Deze zijn geen onderdeel van de opleiding die nodig is voor het verrichten van de offers.

De gereformeerd-vrijgemaakte predikanten zijn academisch opgeleid en werken meestal fulltime als predikant. In de onderzoeksperiode komt voorzichtig het parttime predikantschap als mogelijkheid naar voren.<sup>89</sup> Bovendien is er de mogelijkheid om ‘preekconsent’ aan te vragen.<sup>90</sup> Wie dat ontvangt, heeft voor een bepaalde tijd de bevoegdheid om te preken<sup>91</sup> in lokale gereformeerd-vrijgemaakte kerken, meestal als onderdeel van de theologische opleiding en gericht op het komen tot een ambtelijke positie verbonden aan een lokale kerk. In de onderzoeksperiode zijn predikanten, anders dan degenen met preekconsent, bevoegd om rituelen uit te voeren, zoals het bedienen van de doop en het heilig avondmaal, het bevestigen van een huwelijk, leiden van diensten waarin nieuwe ambtsdragers worden bevestigd en gezegend, of waarin jongeren publiek hun geloof belijden en gezegend worden. Deze rituelen worden niet bij mensen thuis, maar in de publieke bijeenkomst van de lokale Gereformeerde Kerk vrijgemaakt

---

<sup>89</sup> G. Roorda werd in 2005 parttime predikant van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Surhuisterveen.

<sup>90</sup> De generale synode van Zwolle-Zuid 2008 stelde regels op om de bestaande praktijk te uniformeren, Acta artikel 16, [www.kerkrecht.nl](http://www.kerkrecht.nl).

<sup>91</sup> Officieel gaat het hier om het spreken van een ‘stichtelijk woord’. Het onderscheid met de preek ligt in het feit dat het stichtelijk woord niet wordt uitgesproken in het kader van een vaste verbintenis met een gemeente, zie generale synode Zwolle-Zuid, Acta artikel 16 bespreking besluit 5.

uitgevoerd.<sup>92</sup> De predikant heeft relaties met families en individuen omdat zij lid zijn van een lokale gereformeerd-vrijgemaakte kerk. Zijn rituele taken zijn secundair aan zijn onderwijzende, toerustende en bestuurlijke taken, waarbij het preken op zondag in de kerkdiensten in dit kader wordt beschouwd als een vorm van onderwijs. De regio waarin hij professioneel aan mensen en families verbonden is, is beperkt tot de grenzen van de lokale kerkelijke gemeenschap. Hij wordt over het algemeen door deze lokale gemeenschap in de gelegenheid gesteld om fulltime het werk te doen, zij dragen er zorg voor dat de predikant inkomsten heeft voor het onderhoud van zichzelf en zijn gezin. De normen voor de honorering worden binnen het verband van Gereformeerde Kerken vrijgemaakt gemeenschappelijk vastgesteld. Het is volgens de landelijke kerkorde de plicht van de kerken om de predikanten in staat te stellen zonder zorgen hun werk te kunnen doen. Ook al is er ruimte om plaatselijk af te wijken van de landelijke richtlijnen, de praktijk is dat deze over het algemeen wordt gevolgd door de lokale kerken. De kerken werken ook landelijk samen om de pensioenvoorziening van de predikanten te behartigen. Ten opzichte van de Nederlandse samenleving zijn predikant en *pandit* beiden vertegenwoordigers van een groep aanhangers van een bepaalde religie en vormt hun persoon en positie een typerend kenmerk voor die religieuze groepering.

### *Normen*

Welke culturele normen zijn verbonden met dit gedrag? De norm in de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap is dat de *pandit* door de familie die het ritueel aanvraagt financieel gehonoreerd wordt voor het verrichten van de rituele handelingen en een vergoeding ontvangt voor de in het verband met het ritueel gemaakte kosten. De norm in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is dat de predikant in staat wordt gesteld om fulltime de lokale kerk te dienen. Hij moet financieel zo onderhouden worden dat hij er, met zijn gezin, van kan leven. Er vindt geen vergoeding plaats per activiteit of per familie. Bovendien geldt de norm dat de verbintenis tussen predikant en gemeente er is, totdat een andere lokale kerk uit het gereformeerd-vrijgemaakte kerkverband de predikant beroept en hij daarheen overgaat, of bij ouderdomsontslag (emeritaat).

#### *3.2.4.2 Algemene waarde-evaluatie*

Het gedrag en de normen van de Surinaams-Hindostaanse hindoes zijn op te vatten als een expressie van de *waarde van de traditie*. Ik signaleerde het bij

---

<sup>92</sup> In bepaalde situaties is het mogelijk het heilig avondmaal aan huis te vieren.

de voorgaande situaties, bij deze laatste opnieuw. Het hindoeïsme heeft al sinds de vedische tijd de offerrituelen als essentieel aspect in zijn traditie. Het Surinaamse hindoeïsme waardeert in grote mate de rol van de *pandit* in het uitvoeren en zo continueren van de traditionele rituelen. Door de rol van de *pandit* te blijven honoreren en deze mogelijk te maken door zijn activiteiten ook financieel te honoreren, maken de hindoefamilies duidelijk dat zij grote waarde hechten aan het continueren van de traditie.

Daarnaast spreekt de honorering ook van *respect voor de positie en de deskundigheid* van de *pandit*. Het ritueel dat hij uitvoert, is van grote waarde, maar de wijze waarop dat gebeurt is ook van belang. De financiële vergoeding heeft voor de ontvangende *pandit* ook de waarde van een nodig of gewenst deel van het inkomen voor het levensonderhoud van hemzelf en/of zijn gezin. Maar vanuit de *yajman* gezien is het een vorm van respect voor wat de *pandit* komt doen. Deze is door traditie en zelfstudie tot deze positie gekomen. De waardering ervan wordt uitgedrukt door de honorering en de loyaliteit en – als de verbintenis aan elkaar duurzaam is – soms zelfs overgedragen wordt in de generaties.

In het geheel van de organisatie zit de waardering van de *wederkerige voorziening* van diensten in de samenleving, op micro- en macroniveau. De *pandit* heeft door zijn kennis en ervaring met de rituelen iets waaraan de lekenhindoe behoefte heeft: vervulling van de rituelen als een noodzakelijke religieuze begeleiding van het leven door een verantwoordelijk bestaan (*karma*). De *pandit* heeft behoefte aan inkomen, onderhoud en erkenning en dat kan de lekenhindoe hem geven. Op deze wijze wordt in het wederzijdse onderhoud de orde in de werkelijkheid bevestigd, onderhouden en gecontinueerd (*dharma*). Die wereldorde is het axiomatisch uitgangspunt in de wereldbeschouwing van de hindoes. De vormgeving rond de rituele organisatie is een poging om een evenwicht te handhaven of te creëren die de harmonie dient en ieder op zijn eigen positie waardeert.

#### *Gereformeerde Kerken vrijgemaakt*

Vanuit gereformeerd-vrijgemaakt perspectief is dat laatste herkenbaar. Het principe van wederkerigheid is een aspect van de financiële relatie, die tussen een predikant en de lokale Gereformeerde Kerk vrijgemaakt wordt opgezet bij het aangaan van de verbintenis. Het wordt beschouwd als een kwestie van eer om de predikant in staat te stellen zich fulltime aan zijn werkzaamheden te wijden. Ook bij een parttime verbintenis is het de eer van de kerk om hem een waardige honorering te geven voor zijn werkzaamheden. In de relatie predikant – gemeente is de dynamiek van behoeften en vervulling ervan aanwezig.

Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt zijn rond de organisatie nog twee andere waarden te benoemen, die zo niet aanwijsbaar zijn bij Surinaams-Hindostaanse hindoes: *het voorkomen van rechtsongelijkheid* en *het reduceren van onzekerheid*. Door landelijk collectieve afspraken te maken voor het plaatselijk beleid wil men voorkomen dat predikanten in gelijke situaties ongelijk worden behandeld. Dat strijdt met de rechtvaardigheid en met fatsoenlijk bestuur. Daarom is in de onderzoeksperiode in toenemende mate gewerkt aan uniformering van de honorering van de predikanten in actieve dienst en na hun emeritering (pensioen). Ook willen de gereformeerd-vrijgemaakten onvoorziene omstandigheden in de toekomst beperken en onzekerheden in het maatschappelijk bestaan wegwerken. Dat uit zich in een sterke drang om de beslissingsbevoegdheden en verantwoordelijkheden zo duidelijk en gedetailleerd mogelijk te beschrijven, zodat in situaties van conflict of crisis helder is hoe de oplossing moet worden gevonden.

Dit alles wordt binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt niet verbonden aan het idee van een wereldorde. Wel zijn op de achtergrond religieuze noties over het ambt en zijn functioneren van belang. Men is in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt praktisch en zakelijk genoeg om vanuit deze religieuze waarden, in combinatie met de waarde van fatsoenlijk bestuur, een andere organisatiestructuur te ontwerpen als de oude blijkt te disfunctioneren en de praktijk erom vraagt.<sup>93</sup> De spanningen die dergelijke veranderingen oproepen worden door middel van discussie gekanaliseerd en getemperd. Een praktische benadering is ook aan te wijzen bij de toegenomen functionalisering van het predikantenwerk. Hij is de specialist in het onderwijs, de toerusting, het pastoraat en het bestuur van de kerk en hij moet dat in toenemende mate waarmaken. Door functioneringsgesprekken en nascholing moet zijn werk op niveau blijven om waardering in de gemeente te behouden.<sup>94</sup> Een goede begeleiding en een adequate

---

<sup>93</sup> Vanaf 2005 werd binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de kerkorde geheel gereviseerd. Door de jaren heen bleek op steeds meer punten dat de bestaande kerkorde niet meer voldeed aan de eisen, die er in de kerkrechtelijke praktijk aan worden gesteld. Zie de argumentaties van Deputaten Kerkrecht en Kerkorde in hun rapport aan de Generale synode van Amersfoort 2005, [www.kerkrecht.nl](http://www.kerkrecht.nl), geraadpleegd 4 december 2015.

<sup>94</sup> <http://www.steunpuntkerkenwerk.nl/kerkelijk-personeelsbeleid/predikanten/functioneren-predikanten/> geraadpleegd 4 december 2015; zie ook C. van der Leest, *De stress de baas? Over weerbaarheid en werkdruk bij predikanten*. (Barneveld: De Vuurbaak, 1997), 122-124; Gerben Heitink, *Biografie van de dominee*. (Baarn: Ten Have, 2001), 287-289 pleit voor het werken aan loopbaanperspectief door middel van het verbinden van junioren aan senior-predikanten.

rechtsgang zijn structurele middelen die ingezet worden waar op dit punt spanningen bij predikanten of gemeenten ontstaan.

De ontologische en epistemologische aspecten die ik signaleerde bij de eerste casus komen hier terug: het transcendente is voor de gereformeed-vrijgemaakten een persoon die zich kenbaar maakt en waarop de mens reageren kan en moet. De predikant vervult in zijn onderwijs een grote rol om die kennis en die reactie van de christenen op te roepen en te begeleiden. Hij verzorgt niet een noodzakelijke bemiddeling tussen de mens en het transcendente, maar het werk van een predikant is wel van belang voor de continuering van het christelijk geloof. Hij functioneert bij de overdracht door verleden en toekomst actueel te maken: hij werkt met de gezagvolle verhalen en tradities uit het verleden en accentueert het religieuze toekomstperspectief: de wederkomst van Jezus en de voltooiing van het rijk van God. Zijn taak is onder andere de waarden van de gemeenschap te bewaren, waarden aan te dragen die niet in de samenleving gevonden worden of in de gemeenschap een hiërarchie in waarden te helpen creëren die past bij de geloofsvoorstellingen. De bespreking van de tweede casus bood daarvan een voorbeeld. Het onderwijs, de toerusting, het bestuur, de uitvoering van de rituelen, kortom het werk van de predikant is van wezenlijk belang in het religieus wereldbeeld en vandaar dat honorering navenant belangrijk is.

Hiermee is ook het respect voor het ambt van de predikant in beeld gekomen. Dat is verbonden aan de gemeenschap als geheel en de plaats van zijn werk in het wereldbeeld van die gemeenschap. In het geval dat de predikant een bijzondere taak verricht in de religieuze begeleiding van een gezin of familie, op een wijze die als waardevol ervaren wordt, dan zal het respect en de dank tot uiting worden gebracht door verbale dankbetuigingen, eventueel schriftelijk bevestigd, maar zelden door financiële vergoedingen of geschenken. De predikant is door middel van een gedragscode van de beroepsgroep slechts gerechtigd om cadeaus van zeer beperkte omvang te aanvaarden van gemeenteleden. De waardering en het respect vanuit de leden zijn niet verbonden aan het direct ervaren van hulp van de predikant in individuele gevallen, maar vooral aan zijn werk voor het welzijn en voortbestaan van de lokale kerkelijke gemeenschap als geheel.<sup>95</sup> Ook als er geen specifieke hulp geboden moet worden aan een familie, gezin of individueel gemeentelid, dan is men toch betrokken op het werk van de

---

<sup>95</sup> Gemeenteleden geven soms uit dankbaarheid een (groot) bedrag aan de eigen gemeente of aan algemeen kerkelijk werk.

predikant omdat dit het welzijn en voortbestaan van de gemeente als geheel aangaat.

### 3.2.4.3 Specifieke waarde-evaluatie

#### *Culturele Cohesie*

Uit de beschrijving is op te maken dat beide groeperingen aan de kant van de collectiviteit staan. De gereformeerd-vrijgemaakten kenmerken zich door een sterke collectiviteit, omdat zij landelijke afspraken maken en een sterke drijfveer hebben om individuele ongelijkheid te voorkomen (Visualisatie 3.4 A).

#### *Hiërarchie*

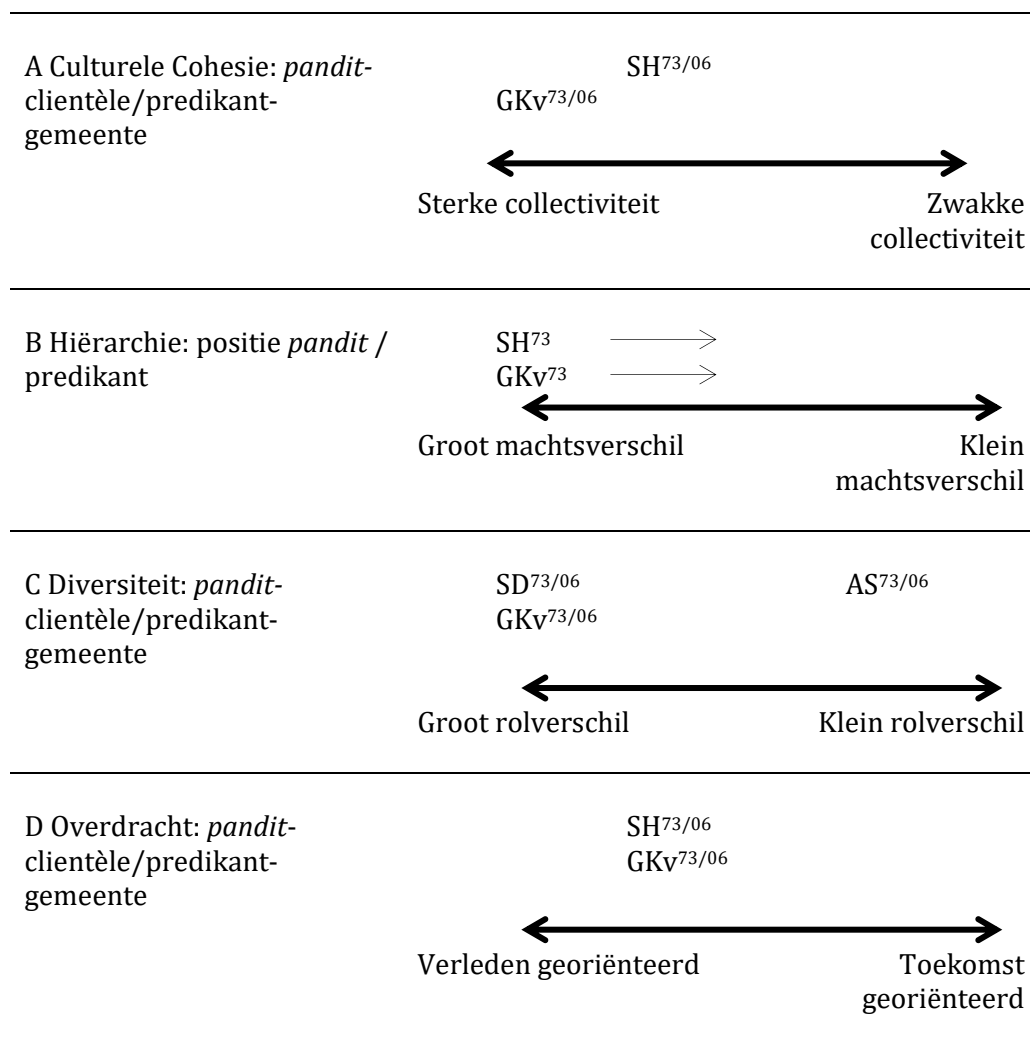
De waarde van respect voor de positie en de deskundigheid van de *pandit* zijn nauw verbonden aan het waarde-domein 'Hiërarchie'. Daarin gaat het immers om het machtsverschil. Dat wordt onder andere tot uitdrukking gebracht door de kennis van *mantra's* en rituelen aan de kant van de *pandit*. Het machtsverschil is groot waar de *pandit* in de relatie met de *yajmani-familie* het monopolie heeft op de kennis. Dat geldt voor een gedeelte van de hindoes zeker. Maar alleen al het feit dat binnen de *Arya Samaj* en de *karmavadische* stroming binnen de *Sanatan Dharm* geaccepteerd is dat iedereen deze deskundigheid kan verwerven, ongeacht geboorte als brahmaan, bewijst dat het monopolie aangevochten kan worden. Er zijn signalen dat dat gebeurt en nieuwe deskundigen zich aanbieden buiten de vaste relatie tussen *pandit* en familie om. Via internet en door de onderlinge contacten in de hindoegemeenschap blijkt de positie van een *pandit* onderdeel van een spel van vraag en aanbod.

De *pandit* is een ondernemer, die verantwoordelijk is voor zijn inkomensverwerving. Dat deelt hij met de andere *pandits* en dus ook met even zovelen die ook die positie verwerven door deskundigheid. Als leken zich kunnen opwerken tot *pandit* betekent dat een vorm van devaluatie, die ook tot uiting komt in een kleiner machtsverschil. Daarom wijst de pijl in Visualisatie 3.4 naar rechts. De lengte heeft hier geen betekenis.

Bij de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is de toegang tot het ambt te bereiken via een academische opleiding aan de eigen Theologische Universiteit. Bij uitzondering kunnen enkelingen met bijzondere kwaliteiten buiten deze route om worden toegelaten. De omgang met de predikanten wordt in de loop van de periode functioneler en dat heeft een mate van egalisering in de verhoudingen tot gevolg. Daarom wijst ook hier de pijl naar rechts; de lengte van de pijl heeft geen betekenis (Visualisatie 3.4 B).

### Visualisatie 3.4: Specifieke Evaluatiedomeinen Casus 4: Pandit-clientèle/predikant-gemeente

Afkortingen: SH: Surinaams Hindostaanse hindoes; GKv: Gereformeerde Kerken vrijgemaakt; AS: *Arya Samaj*; SD: *Sanatan Dharm*



#### *Diversiteit*

De diversiteit inzake het genderverschil is bij gereformeerd-vrijgemaakten helder: gedurende de gehele periode zijn het alleen mannen die predikant kunnen worden. Bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes verschilt het per stroming: bij de *Sanatan Dharm* is de positie van *pandit* voorbehouden aan mannen en aan de opvolging in de mannelijke lijn. Bij de *Arya Samaj* is dat anders: daar kunnen mannen en vrouwen beiden *pandit* worden. Bij de Hare

Krishnabeweging en de Sathya Sai Babaorganisatie functioneren geen *pandits* zoals bij de twee eerder genoemde stromingen (Visualisatie 3.4 C).

### *Overdracht*

Binnen het wereldbeeld van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, als onderdeel van het orthodox-protestante deel van de Nederlandse christenheid, is het onderwijs van de predikant een essentiële bijdrage aan het voortbestaan van de kerk. De prediking door de predikant is het centrum van de handelingen in de wekelijkse samenkomsten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. In de meeste gevallen is hij fulltime beschikbaar om de gemeente van dienst te zijn in haar voortbestaan. Ook hier kun je dus spreken over het waarderen van de traditie, zoals die ook aanwezig is bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Maar net als bij het vuuroffer is het niet alleen dat: het waarderen is ook toekomstgericht (Visualisatie 3.4 D).

#### *3.2.4.4 Analyse vanuit religie*

In de organisatie van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt het precies afbakenen van verantwoordelijkheden en bevoegdheden van hoge waarde geacht. Dat is sterk gedreven door een moreel besef van respect voor elkaar, rechtsgelijkheid, integriteit (“een man een man, een woord een woord”), orde en controle. Daarin toont zich de waarde van beheersing, het reduceren van onzekerheid. Het punt van de rechtsgelijkheid verbinden de gereformeerd-vrijgemaakten aan de geloofsvoorstellingen: het transcendente, zoals aangenomen door de gereformeerd-vrijgemaakten, wordt geacht rechtsongelijkheid in de sociale omgang te bestrijden. De invloed van de geloofsvoorstellingen rondom de kerk is in het begin van de periode sterk aanwijsbaar in de organisatie. Er treedt een verschuiving op in die geloofsvoorstellingen, maar de zojuist genoemde waarden blijven gelden. De organisatie rond predikanten en de gemeenten heeft verband met de geloofsvoorstellingen aangaande verleden en toekomst. Want de hoofdtaken van de predikant zijn onderdeel van het verhaal dat van verleden naar de toekomst loopt en van groot belang is voor de continuïteit van de christelijke gemeenschap. De predikant houdt door zijn onderwijzende, toerustende, maar ook rituele taken, de gemeenschap bijeen en houdt haar gericht op de toekomst. De organisatie geeft daaraan zoveel mogelijk ruimte, onder andere door het fulltime werken mogelijk te maken. Het is een typisch gereformeerd-vrijgemaakt kenmerk dat de organisatie krachtdadig en helder wordt opgezet. Interne verdeeldheid veroorzaakt discussie die een eenduidige praktijk onmogelijk maakt. De balans tussen verzet tegen de context (met als gevolg isolement en het uitblijven van erkenning) en acceptatie van de context (met als gevolg erkenning en volgen



van maatschappelijke patronen na verloop van tijd) zijn de inzet van de discussie en de oorzaak van afnemende onderlinge cohesie (tot en met het afsplitsen van verontruste groepen kerkleden rond 2003/2004).

### *Surinaams hindoeïsme*

Binnen het Surinaamse hindoeïsme is de organisatie ook verbonden met de verhalen: door de rituele accenten loopt er een verbinding met de vedische tijd. Het werk van de *pandit* functioneert in het coördinatensysteem van reïncarnatie en *karma*: het laten uitvoeren van rituelen is onderdeel van het goede *karma* dat kan worden opgebouwd in het leven. Hierboven liet ik al zien hoe de organisatie onderdeel uitmaakt van een hindoeïstische wereldorde. Dat is het zingevend verhaal rondom de organisatie. In die orde is meer ruimte voor ongelijkheid dan binnen het christelijke kader van de gereformeerd-vrijgemaakten. Zoals het kastesysteem op een bepaald moment tot ontwikkeling is gekomen en door een grote stroming als de *Sanatan Dharm* nog, zij het afgezwakt, als betekenisvol wordt gebruikt, zo is ook de praktische ongelijkheid tussen *pandits* een fenomeen dat past binnen de *dharma*. Ongelijkheid is intrinsiek aan de orde verbonden.

### *Samenvatting*

Gereformeerd-vrijgemaakte predikanten en Surinaams-Hindostaanse *pandits* verschillen in prioriteit van taken, waarbij vooral de plaats van het ritueel als verschil opvalt. In beide groeperingen functioneren overeenkomstige waarden: de waarde van de traditie, respect voor de positie en de deskundigheid van de voorganger, en wederkerige voorziening. In de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt het voorkómen van rechtsongelijkheid en het reduceren van onzekerheid ook gewaardeerd. In de specifieke waarde-domeinen is vooral het genderverschil opvallend, tussen gereformeerd-vrijgemaakten en de *Arya Samaj* (zie visualisatie 3.4). Bij de hindoes werkt de religieuze notie van de *dharma* door in de culturele plaats van de *pandit*, bij de gereformeerd-vrijgemaakten is de religieuze ambtsopvatting van belang bij de culturele plaats van de predikant.

### *3.2.5 Samenvattende conclusies*

Nu ik de behandeling van de vier casussen afsluit, trek ik een aantal conclusies:

1. Bij uiteenlopend gedrag is er tussen beide groeperingen vaak overeenstemming over de culturele waarden die het gedrag

- ondersteunen (casus 1,3 en 4). Overeenstemming in waarden kan samengaan met sociale uitsluiting: gereformeerd-vrijgemaakten willen niet deelnemen aan bepaalde praktijken van de hindoes en zij weigeren hindoes toe te laten tot bepaalde praktijken binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt (casus 3).
2. Beide groeperingen verschillen sterk op een aantal ontologische en epistemologische aspecten van het wereldbeeld (casus 1, 3 en 4). Deze aspecten zijn verankerd in de onderscheiden religies. Zij oefenen veel invloed uit op de gereformeerd-vrijgemaakte evaluaties van de overeenkomsten en de verschillen in gedrag, normen en waarden.
  3. De pijlen in de visualisaties tonen aan dat de beweging in de waarden vooral voorkomt bij ethos en organisatie (casus 2 en 4). De waarden rond geloofsvoorstellingen en de rituelen zijn in de onderzochte periode niet in beweging (casus 1 en 3). De verandering in waarden is te verbinden met de intergenerationele overdracht en met de samenleving als context. Zowel intern naar de volgende generatie (“de jeugd vasthouden”) als extern (de communicatie met ‘de anderen’) is er het belang om aansluiting te vinden of die te behouden. De gereformeerd-vrijgemaakten hebben in de onderzoeksperiode een zekere strijdbaarheid ten opzichte van de context: zij willen haar veranderen (casus 2).
  4. Beide groeperingen vertonen een gevarieerd beeld in de vier specifieke waarde-domeinen (casus 1, 2, 3 en 4). Geen van beide groeperingen is dominant collectief, waardeert slechts kleine machts- of rolverschillen, of kent een eenzijdige focus op verleden of toekomst. Het gaat tussen beide groeperingen om overeenkomsten, verschillen en accenten die per religieus-culturele dimensie betekenis krijgen, in het eigen systeem van de groepering of in relatie tot de ander of de context.

### **3.3 Cultureel-religieuze waardesystemen**

Het Cultureel-Religieus Waarden-Systeemmodel (CRWS) beoogt een vergelijking tussen de waardesystemen van verschillende (sub)culturen mogelijk te maken. In dit onderzoek gaat het om de waardesystemen van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, de Surinaams-Hindostaanse hindoes en van de Nederlandse samenleving waarbinnen de beide religieuze subculturen leven. Omdat deze studie uitloopt op een evaluatie van de missionaire activiteiten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, zal ik deze paragraaf beginnen met de beschrijving van het culturele

waardesysteem van die groepering. In aansluiting daarop maak ik de vergelijking met de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Nederlandse context. Op deze manier kom ik toe aan de vijfde stap van het CRWS: het geloofsparadigma. Daaruit blijkt op welke wijze de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de verhouding tot de context intern benoemen en duiden.

### 3.3.1 Gereformeerde Kerken vrijgemaakt

Het cultureel-religieus waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt laat zich construeren op basis van de voorgaande analyse van de verschillende casussen. Vier essentiële dimensies van religie zijn daarin aan de orde geweest: geloofsvoorstellingen, moraal, ritueel en organisatie. Zowel algemene als specifieke waarden passeerden de revue. Gecombineerd bieden deze aspecten de gelegenheid de waarden met elkaar in verband te brengen tot een systeem.

Deze constructie heeft haar beperking: ten eerste gaat het om een *cultureel* waardesysteem dat sterk gestempeld is door vergelijking van twee *religieuze* groeperingen. De verhoudingen van de waarden in het systeem kunnen veranderen zodra de vergelijking op het punt van andere dimensies van de samenleving wordt gemaakt, zoals de economie of de politiek.<sup>96</sup> In de tweede plaats: het CRWS is een vergelijkingsmodel. Het waardesysteem zoals ik dat zal construeren, ontstaat uit de vergelijking met de Surinaams-Hindostaanse *hindoes* in Nederland. De verhoudingen in het systeem liggen mogelijk anders bij een vergelijking met een andere religieuze subcultuur, bijvoorbeeld de islam in Nederland. Aan de andere kant is er een aantal algemene waarden in opgenomen, zodat het een beeld moet vormen dat voor een deel ook in andere relaties van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt herkenbaar is.

### 1 Groep en grens

De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt vormen in de jaren 1973–2006 een culturele groepering met een duidelijk vijandbeeld. De verhalentraditie biedt een taalveld waarin tegenstellingen een grote rol spelen en waarin strijd een belangrijk thema is.<sup>97</sup> De eigen korte kerkhistorische traditie kent

---

<sup>96</sup> Zie Pieter R. Boersema, "Samenvatting en toepassing," 7.16, [https://www.academia.edu/16297516/Samenvatting\\_en\\_toepassing\\_van\\_het\\_CRWS\\_mod\\_el\\_versie\\_sept.\\_2015](https://www.academia.edu/16297516/Samenvatting_en_toepassing_van_het_CRWS_mod_el_versie_sept._2015) (geraadpleegd 4 december 2015).

<sup>97</sup> J. de Mey, "Gereformeerde organisaties sociologisch bekeken," in H.J. D. Smit. (e.a.). *Toekomst voor de gereformeerde organisaties*, (Barneveld: De Vuurbaak, 1994), 174v; Stoffels, *Als een briesende leeuw*, 165v; Roel Kuiper, "Kinderen van de antithese," in Mees te Velde en Hans Werkman. (red.). *Vrijgemaakte vreemdelingen: Visies uit de vroege jaren van het gereformeerd-vrijgemaakte leven (1944-1960) op kerk, staat, maatschappij, cultuur, gezin* (TU-Bezinningsreeks 6). (Barneveld: De Vuurbaak, 2007), 35-42.

twee breuken, die met strijd gepaard gingen. Deze gebeurtenissen hebben het ontstaan van de groepscultuur beïnvloed. In het begin van de onderzoeksperiode, de jaren zeventig van de vorige eeuw, waren de leden van het kerkgenootschap zich bewust van scheidslijnen met de niet-christelijke omgeving, maar ook met de andere denominaties in de kerkelijke omgeving. Een sterk theologisch genormeerde kerkleer creëerde en ondersteunde dit bewustzijn en deze houding van de gereformeerd-vrijgemaakten.<sup>98</sup> In de loop van de onderzoeksperiode verschuift 'het front', maar blijft een antithesebesef gehandhaafd. Eind jaren tachtig ontstaat een besef van verbinding met andere kerkgenootschappen en christelijke organisaties, zoals de Christelijke Gereformeerde Kerken en de Evangelische Omroep.<sup>99</sup> Met name op het punt van het ethos en de ervaring erkennen gereformeerd-vrijgemaakten het gedrag van christenen buiten hun eigen kerkgenootschap als waardevol. Binnen de groepering leidt dat tot veranderingen in de praxis. Dat is een aanleiding om ook de visie op de kerk te heroverwegen. De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt gaan zich beschouwen als onderdeel van de orthodoxe protestanten. De groepering blijft haar identiteit mede bepalen tot de omgeving door een combinatie van motieven: ten eerste het motief van strijdbare beïnvloeding: de gereformeerd-vrijgemaakten willen het gedrag, de normen en waarden van de niet-christelijke context beïnvloeden in de richting van hun eigen waardesysteem. Ten tweede het motief van eigentijdse aanpassing: de gereformeerd-vrijgemaakten nemen de eigentijdse ontwikkelingen in welvaart, kleding, techniek en dergelijke over om actueel en relevant te blijven. Ten derde het motief van anders-zijn en schuilen tegen kwade invloeden: de gereformeerd-vrijgemaakten willen hun religie bewaren en overdragen aan de volgende generatie zonder dat het door de context zo wordt beïnvloed dat de antithese tussen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de omgeving is verdwenen. In de eerste en derde casus kwam dit kenmerk sterk naar voren: de gereformeerd-vrijgemaakten willen niet participeren in het vuuroffer, het aanroepen van de namen die Surinaams-Hindostaanse hindoes gebruiken voor het transcendente en zij weigeren de *prasad* te eten. Het aannemen en hanteren van scheidslijnen behoort tot de kenmerken van de gereformeerd-vrijgemaakten.

---

<sup>98</sup> Zie hoofdstuk 1.4.

<sup>99</sup> Gerrit J. Schutte, "In rapport met de tijd. De langzame omwenteling na 1967," in R. Kuiper en W. Bouwman. *Vuur en vlam 3: Kinderen van de Vrijmaking*. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn *Motief*, 2004), 322.

## *2 Loyaliteit en macht*

Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als culturele groepering wordt hoge waarde gehecht aan de persoonlijke loyaliteit aan het transcendente en de daarbij passende machtsstructuur. Het lidmaatschap van deze groepering is gebaseerd op een individuele keuze. Voor de meerderheid van de gereformeerd-vrijgemaakten is dat een keuze die in de loop van de volwassenwording van de jongvolwassenen gevraagd wordt. Degenen die van buitenaf lid worden van de gemeenschap doen dat door het publiek formuleren van hun trouw aan Jezus Christus als Gods Zoon en Heer. Zij leggen naast het uitspreken van hun geloofsovertuiging ook beloften af zich te voegen naar de normen en waarden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en verklaren aanspreekbaar te zijn op hun gedrag.<sup>100</sup> De sterke loyaliteit aan het transcendente veroorzaakt prioritering en hiërarchie binnen het geheel van de waarden. Opnieuw kunnen de eerste en de derde casus worden genoemd als voorbeelden bij dit kenmerk van de gereformeerd-vrijgemaakten. De loyaliteit aan de hoogste machtsinstantie brengt met zich mee de ruimte voor en noodzaak tot gewetensvrijheid: daarom wordt de waarde van intermenselijk respect of gastvrijheid ondergeschikt gemaakt aan de waarde van respect voor Jezus Christus die als hoogste machtspersoon het te zeggen heeft over het leven van een gelovige. Bij de analyse heb ik aangetoond dat dit diep geworteld ligt in de ontologische en epistemologische aannames: het transcendente is persoonlijk en kan in de geloofsrelatie door mensen worden gekend.<sup>101</sup>

## *3 Loyaliteit en vrijheid*

De loyaliteit aan het transcendente als de hoogste machtsinstantie heeft een dubbel effect op de plaats van het individu in de gemeenschap: aan de ene kant betekent dat respect voor allen die deze macht op menselijke wijze vertegenwoordigen: de ambtsdragers in de kerkgemeenschap. Aan de andere kant betekent dat een grote mate van gewetensvrijheid: niemand kan zich dezelfde macht aanmeten als Jezus Christus en op deze wijze is er geen hogere instantie dan het eigen geweten voor de individuele christen. De culturele cohesie wordt in stand gehouden door een sterke persoonlijke motivatie waarop door de groepering en met name de gezagsdragers daarbinnen geappelleerd kan worden. Lopen de meningen uiteen of kan iemand zich niet meer verenigen met de praxis in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, dan is een bewuste stap om de gemeenschap te verlaten aan beide kanten van de breuk vanzelfsprekend. Trouw aan je gegeven woord is

---

<sup>100</sup> Zie hoofdstuk 2.2.1.1.

<sup>101</sup> Zie hoofdstuk 3.2.1.2 en 3.2.3.2.

een belangrijke waarde voor gereformeerd-vrijgemaakten. Beloften die gedaan worden rondom het houden van overtuigingen mogen niet gebroken worden, en waar dat wel gebeurt, geldt het als een vorm van verwijtbare zwakte of in extreme gevallen van verraad: het verzaken van de plicht aan de goede zaak. Integriteit als het houden van je beloften en het waarmaken wat je hebt toegezegd worden beloond met respect.

Het behoort tot de waardestructuur van de gemeenschap om op deze wijze met verschil om te gaan. Uiteindelijk kan iemand niet door sociale druk gedwongen worden zich te conformeren aan de groep. Het individuele geweten beslist ten laatste. Als in de loop van de onderzoeksperiode diversiteit in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap ontstaat, groeit het besef van de noodzaak tot onderlinge tolerantie. Kleine groepen splitsen zich af, de meerderheid ontwikkelt het besef dat de diversiteit een goed kenmerk is binnen de gemeenschap. De diversiteit toont zich met name in ethos en ervaring. Het kader van geloofsvoorstellingen en rituelen blijft vrijwel ongewijzigd. In de religieuze waarde-analyse bij de tweede casus, over huwelijk en gezin, bleek dat er juist binnen het ethos een structurele ruimte is om in de loop van de tijd aan te passen of met normafwijkend gedrag om te gaan.<sup>102</sup> De diversiteit in handelen en ervaringen wordt geaccepteerd als het gepresenteerd wordt als een persoonlijke, afgewogen keuze, in lijn met de gegeven beloften en als een authentieke expressie van het geloof.

#### *4 Orde en zekerheid*

Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt hecht men aan een duidelijke orde in de organisatie. Daartoe behoort het helder afspreken van landelijke, regionale en lokale regels die het samenleven structureren en conflicten helpen oplossen teneinde de cohesie zo groot mogelijk te houden. Men verdraagt weinig onzekerheden in de organisatie. Belangrijk onderdeel daarvan is het afbakenen van verantwoordelijkheden en bevoegdheden. De gezagsstructuren en -posities worden op deze wijze binnen de gemeenschap helder gehouden. Er is een sterke drang daarin landelijke eenvormigheid na te streven omdat het de onderlinge cohesie verhoogt en de waarde van rechtsgelijkheid tot uiting laat komen. Men wil voorkomen dat lokale diversiteit tot een dynamiek leidt die kwalijke drijfveren bevordert: als de positie van de predikant in de ene gemeente hoger gehonoreerd wordt dan in de andere kan dat het motief van eerzucht of eigenbelang bevorderen. Als in de ene gemeente meer normafwijkend gedrag getolereerd wordt dan elders, kan dat ertoe leiden dat leden zich aan

---

<sup>102</sup> Zie hoofdstuk 3.2.2.4.

de aanspraak op hun gedrag onttrekken door elders te kerken. De vele vormen van informatiemedia en de gegroeide mobiliteit zetten de cohesie onder spanning en vergroten zodoende de behoefte aan gezamenlijke regulatie. In de loop van de onderzoeksperiode is een verschuiving te constateren: steeds meer onderwerpen worden overgelaten aan de lokale gemeenschappen en worden niet meer door landelijke regelingen gestuurd. Deze ontwikkeling vermindert de drang om te reguleren niet. In de plaatselijke Gereformeerde Kerken vrijgemaakt functioneren huishoudelijke reglementen en besluitenboeken voor het bestuur. Bij nieuwe ontwikkelingen in de morele code schrijven de gezagsdragers in de kerk notities en brochures die de kerkleden helderheid verschaffen over praktijk, motieven en gevolgen van de veranderingen.<sup>103</sup> In casus 2 noemde ik het ongehuwd samenwonen als een nieuwe ontwikkeling in het ethos. Dat is een onderwerp dat binnen lokale gemeenten aan de orde werd gesteld. In casus 4 zagen we hoe de positie van de predikant geregeld is. Deze voorbeelden tonen aan hoeveel waarde de gereformeerd-vrijgemaakten hechten aan het bewust omgaan met veranderingen, het proberen te controleren en te kanaliseren van de ontwikkelingen en aan het behouden van onderlinge gelijkheid om misbruik van diversiteit te voorkomen. Dit organisatorische kenmerk is sterk verbonden met de voorgaande kenmerken: een duidelijke groeps grens in onderscheid van de ander, erkenning van de machtsstructuur en een sterke plaats voor individuele loyaliteit aan het transcendente en de gemeenschap.

### *5 Taal en rationaliteit*

Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt taal beschouwd als noodzakelijk en adequaat om de geloofscultuur expressie te geven en over te dragen. In de onderzoeksperiode ontstaat binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt een reactie op de sterke rationele en cognitieve aspecten van de geloofsvoorstellingen. Er wordt meer aandacht gevraagd voor de emotionaliteit. De lichamelijke expressie en de authenticiteit van het geloof ontvangen meer waardering. Zij worden onderwerp van gesprek en discussie, of veroorzaken spanningen.<sup>104</sup> Discussie en debat worden gewaardeerd, logica en consistentie zijn krachtige waarden in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap. Voor het waarde-domein 'Overdracht' betekent dit dat de formuleringen van de verhalen en de documenten uit het verleden (belijdenisgeschriften) met respect worden

---

<sup>103</sup> Een voorbeeld is de brochure "Samenwonen en vragen rond relatievorming, een handreiking van de kerkeraad" van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Rotterdam-Centrum uit 1993.

<sup>104</sup> Van Bekkum (e.a.), *Proeven van Spiritualiteit*, 148.

behandeld en doorgegeven. Dat respect is ook een vorm van erkenning van het gezagsaspect van dergelijke documenten. De confessie functioneert als een instrument voor grensbewaking. De positie in het kerkelijke veld wordt mede hierdoor afgebakend. De confessie wordt ook als een theologisch en moreel leerboek gebruikt, waarbij de uitleg in prediking en onderwijs het belang van de verschillende onderdelen bepaalt.

### *6 Traditie en relevantie*

De gereformeerd-vrijgemaakten willen de taal eigentijds houden om de overdracht naar de toekomst te bevorderen. De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt hebben een sterk plichtsbesef en het verlangen om, al doende, relevant te zijn in de eigen tijd.<sup>105</sup> Door bepaalde theologische concepten gedreven hebben de gereformeerd-vrijgemaakten zich ontwikkeld tot een culturele groepering die open staat voor de maatschappelijke context en daarin actief wil participeren.<sup>106</sup> Via religieus gestuurd onderwijs worden jongeren gevormd om als volwassenen hun bijdrage te leveren aan de samenleving via arbeid, onderzoek en politiek. Morele waarden als publieke gerechtigheid, vrijheid van geweten en religie, eerlijkheid en sociale gelijkheid worden door de leden van de Gereformeerde Kerken nagestreefd. De gereformeerd-vrijgemaakten waarderen de erkenning van hun inzet om constructief bij te dragen aan de samenleving. Ook al heeft de kerkelijke gemeenschap (ook) de functie van 'schuilplaats' in een wereld die door veel kwaad getypeerd wordt, de context wordt niet over de hele linie beschouwd als van 'de ander'.<sup>107</sup> Gereformeerd-vrijgemaakten nemen hun plek in de samenleving in en participeren actief. Op deze wijze willen zij eigentijds relevant zijn. Dat heeft tot gevolg dat zij sociaal-culturele ontwikkelingen in zekere mate open tegemoet treden en in bepaalde gevallen ook zonder veel weerstand of aarzelingen zullen volgen. De onderlinge discussie dient soms het proces van bewustwording van een keuze of als een rechtvaardiging van een keuze achteraf. Het ideaal is dat veranderingen of aanpassingen door bewuste afweging en door onderlinge verantwoording worden gedaan.

### *3.3.2 Vergelijking met de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Nederlandse context*

Hoe verhouden deze zes kenmerken van het gereformeerd-vrijgemaakte waardesysteem zich tot die van de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de

---

<sup>105</sup> Koert van Bekkum, "Op de tweesprong van kerk en wereld," in Marius van Rijswijk, Marinus de Jong, Pieter Kars van de Kamp en Maarten Boersema. *Wie is die man? Klaas Schilder in de eenentwintigste eeuw.* (Barneveld: De Vuurbaak, 2012), 29.

<sup>106</sup> Zie hierover ook hoofdstuk 4.4 Cultuur en contextualiteit.

<sup>107</sup> Stoffels, *Als een briesende leeuw*, 153-179; Dekker, *De doorgaande revolutie*, 117-119.



Nederlandse samenleving? Ik loop deze zes punten achtereenvolgens langs. Ik maak steeds eerst de vergelijking met de hindoes, daarna die met de Nederlandse samenleving. Waar het geloofsparadigma een rol speelt, geef ik dat aan.

### *1a Groep en grens bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes*

De Surinaams-Hindostaanse hindoes kennen als culturele groepering geen sterk vijandbeeld, dat mede hun identiteit bepaalt. Zij benadrukken vanuit hun verhalentraditie en de maatschappelijke noodzaak de universaliteit van de uitgangspunten van het hindoeïsme: ieder mens heeft de taak een beter mens te worden in de samenleving waarin hij of zij leeft.<sup>108</sup> Concepten als *arth*, *karma* en *dharma* zijn sociaal-religieuze concepten die volgens de hindoes toepasbaar zijn op elk mens. In toenemende mate hebben de hindoes zich in de Nederlandse samenleving gerealiseerd dat deze boodschap verbonden kan worden met de noodzaak om de sociale cohesie in de samenleving te bevorderen.<sup>109</sup> Als er al van een scheidslijn of een strijd sprake is, dan gaat het over de innerlijke strijd die elk mens in zichzelf moet voeren om het goede in zichzelf te laten prevaleren boven het kwade. De houding van Surinaams-Hindostaanse hindoes ten opzichte van de maatschappij is die van participant die zich kan aanpassen aan de concrete situatie in het land waar hij of zij woont en tegelijk de eigen traditie vruchtbaar kan maken voor het werken aan ontwikkeling van de samenleving.<sup>110</sup>

### *1b Groep en grens in de Nederlandse samenleving*

Het gereformeerd-vrijgemaakte denken en organiseren in onderscheid paste bij de verzuilde samenleving zoals die in de jaren vijftig en zestig bestond in Nederland. Toen in de jaren zestig de ontzuiling begon, werd de ontwikkeling van de gereformeerd-vrijgemaakte zuil steeds meer een vreemd element in de Nederlandse samenleving.<sup>111</sup> Ook in de kerkelijke

<sup>108</sup> Rambaran, *Levensbeschouwelijk hindoeïsme*, 21.

<sup>109</sup> Rambaran en Koeldiep, *Voetafdrukken uit de vedische wereld*, 21v.

<sup>110</sup> Choenni, *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*, 396-409.

<sup>111</sup> Het spreken over 'verzuiling' en 'ontzuiling' wordt bediscussieerd door historici en sociologen, zie Peter van Dam, "Voorbij verzuiling en ontzuiling als kader in de religiegeschiedenis," in Peter van Dam, James Kennedy en Friso Wielenga. (red.). *Achter de zuilen: Op zoek naar religie in naorlogs Nederland*. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014), 31-53. Het heeft, volgens Van Dam, de voorkeur om te spreken over 'zware' en 'lichte gemeenschappen', waarbij 'zware gemeenschappen' in onderscheid van 'lichte' getypeerd worden door "veel sociale verplichtingen en een grote nadruk op de relaties binnen de eigen groep, door een omvangrijk netwerk van gelijkgezinde organisaties en door een brede claim op de identiteit van hun leden." (33). Het gebruik van de begrippen 'verzuiling' en 'ontzuiling' is echter niet geheel te vermijden (52-53). Zie verder James C.

context werd het strikt kerkgebonden organiseren als een typisch gereformeerd-vrijgemaakt kenmerk beschouwd. Deze geïsoleerde positie werd door de gereformeerd-vrijgemaakten gerechtvaardigd door een sterk theologische nadruk op de unieke positie en het unieke karakter van de kerk. Dat werd verbonden aan een theologisch normatieve benadering van de kerkkeuze die gelovigen in Nederland zouden moeten maken, wilden zij de zuivere vormgeving van de christelijke kerk vinden. Als dat verschuift binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, worden bij de participatie in de samenleving nieuwe bondgenoten gevonden en allianties gesloten. Het verschil met de samenleving blijft in de visie van de gereformeerd-vrijgemaakten bestaan en wordt theologisch gerechtvaardigd. Het gaat om het onderscheid met hen die God niet of op een verkeerde manier kennen.<sup>112</sup>

### *2a Loyaliteit en macht bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes*

De machtspositie van het transcendente is voor de Surinaams-Hindostaanse hindoes niet zo exclusief verbonden aan een persoon als bij de gereformeerd-vrijgemaakten. De macht ligt bij de *dharma* als wereldorde en het *karma* als de levenswet waaraan elk handelend mens onderworpen is. De devotie toewijding aan de persoonlijke manifestaties van het transcendente is een vorm van handelen als goed *karma*. De persoonlijke voorkeur heeft vaak traditionele wortels en wordt voortgezet op basis van oude en nieuwe ervaringen waarin, in de perceptie van de hindoes, blijkt dat de aanbeden machten zich als krachtig manifesteren in het leven. Er is geen sanctie of dwang om bij een van de manifestaties uit te komen of te blijven. Waar een bepaalde manifestatie wordt verabsoluteerd, wordt dat soms gezien als een miskennis van de aard van het transcendente.

### *2b Loyaliteit en macht in de Nederlandse samenleving*

In de Nederlandse samenleving is de machtspositie van het transcendente verdwenen en overgegaan naar een hoge waardering van emancipatie en autonomie van de individuele mens en de grote invloed van de sociaal-culturele maatschappelijke context.<sup>113</sup> Authenticiteit is in zaken van religie en levensbeschouwing een belangrijke waarde geworden. Zodra authenticiteit wordt opgemerkt, wordt een appel vanuit een hogere instantie als een verhalentradië, een maatschappelijke gezagspositie of een

---

Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw: Nederland in de jaren zestig*. (Amsterdam/Meppel: Boom, 1995), 95.97-101.154; Meerten B. ter Borg. "Religie na 1945: Een cultuur-historische schets van de achtergronden," in Meerten ter Borg, Erik Borgman, Marjo Buitelaar, Yme Kuiper en Rob Plum. (red.). *Handboek Religie in Nederland: Perspectief, overzicht, debat*. (Zoetermeer: Meinema, 2008), 51v.

<sup>112</sup> Zie hoofdstuk 4.

<sup>113</sup> Ter Borg, "Religie na 1945: Een cultuur-historische schets van de achtergronden," 55v.

machthebbende transcendentie meer legitiem.<sup>114</sup> Binnen de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap geldt de autonomie als een afkeurenswaardige levenshouding en een miskenning van het gezagvolle karakter van het transcendente. De spanning met de context wordt opgeheven door de omgeving op dit punt als dwalend te beschouwen.

### *3a Loyaliteit en vrijheid bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes*

Het perspectief dat het eerste en tweede punt toont, werkt door in het derde onderdeel: als ieder mens dezelfde taakstelling heeft in het leven (goed mens te zijn of te worden) dan is het voor ieder de taak om dat in de eigen traditie te realiseren. De hindoe zal daarom zijn individuele commitment vooral in de eigen traditie zoeken en sommigen leven dan ook bij de uitspraak: “Je wordt geboren als hindoe en je zult ook sterven als hindoe.” Door middel van de ideaaltypische levensfasen van een hindoe wordt de levensloop geschetst die de jongvolwassenen tot keuzen wil brengen die passen bij de praktijk, de normen en de waarden van de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap. De familie heeft daarin een vooraanstaande plaats en de leer van de *dharma* creëert het besef dat het vervullen van je plicht als zoon, dochter, vader of moeder, schoonzoon of schoondochter van groot belang is. Je kunt immers niet niet-mens zijn en aan het *karma*- en *dharmasysteem* kan niemand zich onttrekken.

### *3b Loyaliteit en vrijheid in de Nederlandse samenleving*

In de Nederlandse samenleving worden de waarden van loyaliteit aan de groep en de integere bijdrage van het individu aan een groter geheel gewaardeerd.<sup>115</sup> Ook de individuele gewetensvrijheid is een hoog goed in Nederland in het algemeen en zo spoort dat kenmerk van de gereformeerd-vrijgemaakten sterk met dat van de context. Het ‘oplossen’ van conflicten door middel van een breuk komt ook voor in seculiere organisaties, bijvoorbeeld bij politieke partijen. Een algemeen patroon van loyaliteit aan een groepering, gebaseerd op persoonlijke vrijwillige toewijding, is te vinden bij zowel de gereformeerd-vrijgemaakten als de Nederlander in het algemeen. Dat betekent dat het geloofsparadigma van de gereformeerd-vrijgemaakten zich niet expliciet uitlaat over de overeenstemming op dit punt.

---

<sup>114</sup> Joep de Hart, “Postmoderne spiritualiteit,” in Ton Bernts, Gerard Dekker, en Joep de Hart. *God in Nederland 1996 – 2006*. (Kampen: Ten Have, in samenwerking met RKK, 2007), 122v.

<sup>115</sup> Gabriël van den Brink. (red.), *De Lage Landen en het hogere: De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012), 89-119.

#### 4a Orde en zekerheid bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes

De sterke drang om het georganiseerde collectief te ordenen en te reguleren zien wij niet terug in de praktijk van de Surinaams-Hindostaanse organisaties. Vanaf de vestiging in Nederland hebben de Surinaams-Hindostaanse hindoes een veelheid van organisaties in het leven geroepen om hun sociaal-culturele leven vorm en duurzaamheid te geven.<sup>116</sup> Maatschappelijke vormen werden daartoe benut, zoals stichtingen en verenigingen, en samenwerking werd onderling gevonden. De verschillende stromingen, die in dit onderzoek betrokken zijn, hebben hun eigen kenmerken getoond in de organisaties, maar de drijfveer om daarin tot eenvormigheid te komen vanwege waarden als dreigende rechtsongelijkheid of onzekerheidsreductie ben ik niet tegengekomen. In tegenstelling tot de gereformeerd-vrijgemaakten hebben de hindoes niet het gedrag getoond dat laat zien dat zij nieuwe ontwikkelingen in bijvoorbeeld de morele code tot structureel onderwerp van gesprek en discussie hebben gemaakt. Eerder klinkt de klacht dat de *pandits* niet toegerust zijn om de nieuwe vragen van de jongvolwassenen te behandelen en adequaat van antwoord te voorzien.<sup>117</sup> Er is eerder een houding van *laisser faire* dan van controle. Dat kan verbonden zijn aan de diepe waarde van de macht van *dharma* en *karma* waarin oud en nieuw gedrag vanzelf de gevolgen zal oproepen, ten goede of ten kwade.

#### 4b Orde en zekerheid in de Nederlandse samenleving

In de Nederlandse samenleving worden projecten die mislukt zijn of uit de hand gelopen zijn aan een onderzoek onderworpen om te voorkomen dat het opnieuw gebeurt.<sup>118</sup> Dat leidt meestal tot het opstellen van protocollen en het inbouwen van controlemechanismen. Ook worden verantwoordelijken aangesproken en in sommige gevallen berecht. De onderliggende gedachte is dat een goed uitgevoerd systeem van taken, bevoegdheden en verantwoordelijkheden in combinatie met het nodige realiteitsbesef een goede uitkomst geeft van democratisch besloten plannen. De gereformeerd-vrijgemaakte benadering spoort daarmee, al ligt er een meer pessimistisch mensbeeld aan ten grondslag, op theologische gronden.

---

<sup>116</sup> Zie Anja van Heelsum en Eske Voorthuysen, *Surinaamse organisaties in Nederland: Een netwerkanalyse*. (Amsterdam: Aksant, 2002).

<sup>117</sup> Corstiaan van der Burg, "Pandits, integratie en de mogelijkheid van een Nederlands hindoeïsme," in Reender Kranenburg. (red.). *Voorgangers in Nederland: Onderzoek naar de positie van de pandit, de imam, de predikant, de rabbijn en de charismatisch leider in de religie in Nederland*. (Zoetermeer: Meinema, 2005), 68.

<sup>118</sup> Bijvoorbeeld: de parlementaire enquêtes van de laatste decennia; [http://www.parlement.com/id/vh8lnhrogvv1/parlementaire\\_enquetes\\_1851\\_heden](http://www.parlement.com/id/vh8lnhrogvv1/parlementaire_enquetes_1851_heden), geraadpleegd 16 december 2015.

Dit aspect van het waardesysteem levert geen grote verschillen op met wat gebruikelijk is in de Nederlandse samenleving.

#### *5a Taal en rationaliteit bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes*

De nadruk op taal, discussie en gesprek is niet zo dominant aanwezig onder Surinaams-Hindostaanse hindoes als onder gereformeerd-vrijgemaakten. Taal en klank spelen wel een rol in het religieuze wereldbeeld (bijvoorbeeld de oerklank *Om* of *AUM*, die aan alles ten grondslag ligt), maar de overdracht en de waarheid worden niet gevonden in dogma's of documenten, maar in de rituelen, het handelen en de ervaring.<sup>119</sup> De intuïtieve en mystieke ervaring is een wezenlijk onderdeel van de wijze waarop waarheid wordt gevonden, beleefd en overgedragen. Binnen bepaalde stromingen, zoals met name de *Arya Samaj*, heeft de rationaliteit een geaccepteerde plaats, maar is het niet het middel bij uitstek om te komen tot kennis en ervaring van het transcendente.

#### *5b Taal en rationaliteit in de Nederlandse samenleving*

Communicatie en gesprek zijn in de Nederlandse samenleving belangrijke waarden. In relaties is communicatie de manier om de hoge eisen, die aan relaties gesteld worden, te bereiken of vast te houden.<sup>120</sup> In ethisch gevoelige discussies is het gesprek de wijze waarop uiteenlopende visies elkaar leren verdragen.<sup>121</sup> Als in Nederland de discussie over God wordt gevoerd, dan gaat het meestal over de christelijke variant van religie en is het uitgangspunt dat over God in taal te spreken valt. Als het bestaan of het karakter van God worden betwist, dan is het uitgangspunt dat de uitspraken over het transcendente, zoals die door de kerken wordt gedaan (hoe verschillend onderling ook) onderwerp van gesprek zijn. Er is ook een groep agnosten en 'ietsisten' die minder overtuigd is van mogelijkheden die taal, discussie en debat bieden op het vinden van waarheid omtrent het transcendente. De gereformeerd-vrijgemaakten ervaren dat als een vorm van vaagheid. Aan de andere kant staan zij open voor het feit dat van God meer te ervaren is dan woorden kunnen zeggen. Vanuit hun theologie wordt dat ondersteund door het feit dat God onbegrijpelijk en eeuwig is, boven de tijd verheven.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Studiegroep Hindoeïsme Den Haag, *Hindoeïsme binnen ieders bereik*, 28.29; Rambaran, *Levensbeschouwelijk hindoeïsme*, 23.

<sup>120</sup> Van den Brink, *Hoge eisen, ware liefde*, 119v.

<sup>121</sup> James Kennedy, *Een weloverwogen dood: Euthanasie in Nederland*. (Amsterdam: Bert Bakker, 2002), 212.

<sup>122</sup> Hoofdstuk 3.2.1.2.

### *6a Traditie en relevantie bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes*

Minder dan de gereformeerd-vrijgemaakten hebben de Surinaams-Hindostaanse hindoes de drang om zich als relevant te bewijzen. In de periode 1973–2006 hebben de hindoes in de Rotterdamse regio bewust gewerkt aan het publiek zichtbaar maken van hun aanwezigheid rond bijvoorbeeld de grote jaarlijkse feesten. Zij participeren in de samenleving vanwege de ambitie om verder en hogerop te komen (opwaartse sociale mobiliteit) en de erkenning die dat met zich meebrengt wordt met genoegen ontvangen. Omdat het vijandbeeld ontbreekt, kennen de hindoes niet aan hun gemeenschap de betekenis van ‘schuilplaats in een kwade wereld’ toe. De relevantie in de samenleving heeft ook ten doel die samenleving te verbeteren, mede met het oog op de nieuwe generaties.

### *6b Traditie en relevantie in de Nederlandse samenleving*

Arbeid is voor velen in Nederland de plaats waar zin en betekenis in het leven wordt gevonden. Het besef van zin en de ervaring van betekenis komen tot stand door de intrinsieke waarde van de verrichte arbeid en de erkenning ervan door de omgeving. Voor veel beroepspraktijken zijn er standaarden van voortreffelijkheid, die beloning opleveren als daaraan voldaan wordt.<sup>123</sup> De Nederlandse samenleving heeft oog voor bijzondere prestaties en signaleert uitzonderlijke kwaliteiten. Erkenning krijgt publieke aandacht via de media: een koninklijk lintje, dat men ontvangt, of een prijs, die wordt uitgereikt. Een veelheid van waarderinglijsten stimuleren individuen of instituten om zich als waardevol voor de samenleving te bewijzen.

## **3.4 Interpretatie van de ontmoeting 1973–2006**

In hoofdstuk 2 heb ik het missionaire contact en de interreligieuze dialoog tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes godsdienstwetenschappelijk getypeerd als een poging tot sociale en intergenerationele cultuuroverdracht. De gereformeerd-vrijgemaakten in het Rijnmondgebied willen hun gedrag, de normen en de waarden overdragen. De beschrijving van de ruim dertigjarige praxis heeft vervolgens een aantal onderwerpen opgeleverd die voor de culturele analyse van belang is. In de samenvattende vooruitblik aan het slot van het tweede hoofdstuk heb ik die op een rij gezet.<sup>124</sup> Welke invloed hadden de

---

<sup>123</sup> Zie hierover Ad Verbrugge, “Geschonden beroepseer,” in Gabriël van den Brink, Thijs Jansen en Dorien Pessers. (red.). *Beroepszeer: Waarom Nederland niet goed werkt*. (Amsterdam: Boom, 2005), 108-123.

<sup>124</sup> Zie hoofdstuk 2.3.

waardesystemen op de ontmoeting tussen beide groeperingen tussen 1973 en 2006? Deze vraag zal ik in deze paragraaf behandelen. Ik betrek daarbij de problemen die de gereformeerd-vrijgemaakten signaleerden in de loop van de jaren. Deze beschreef ik in het eerste hoofdstuk als een eerste verkenning van de problemen in de interactie.<sup>125</sup>

### *1 Asymmetrie*

Het eerste onderwerp is de asymmetrie in de cultuuroverdracht: de gereformeerd-vrijgemaakten willen hun cultuur overdragen op de hindoes en verwachten niet dat het ook andersom gebeurt. Dat laat zich vanuit het waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt goed verklaren. Vanuit het wereldbeeld heerst er in die gemeenschap een sterke overtuiging over de eigen, specifieke aard van het transcendente en de daarbij passende loyaliteit van de gelovigen (de persoon van Jezus Christus als God en hoogste Heer). Deze kan niet worden ingewisseld voor eenzelfde loyaliteit aan andere manifestaties van het transcendente. Het erkennen van de unieke positie van Jezus Christus wordt beschouwd als het vinden van waarheid rondom het transcendente en als een vorm van betrouwbare kennis over het transcendente. De gereformeerd-vrijgemaakten zien de eigen kerken en, later, het geheel van orthodox-protestanten als een groepering die zich onderscheidt en onderscheiden moet van de niet-christelijke omgeving. Het vijandbeeld, dat functioneert bij de grens, is de reden dat de overstap van hindoe naar gereformeerd-vrijgemaakt christen wordt verwelkomd en gewaardeerd en de stap andersom wordt afgewezen en beschouwd als een vorm van het opzeggen van de loyaliteit. Aangezien integriteit hoog gewaardeerd wordt, keurt de groepering het niet houden van een gegeven woord af. De asymmetrie is diep geworteld in en inherent aan het waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.<sup>126</sup>

De tweede asymmetrie in de verhoudingen is gegeven met het feit dat de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als traditionele kerk met een geschiedenis tot diep in de vorige eeuw een gevestigde positie heeft als autochtoon instituut, terwijl de Surinaams-Hindostaanse hindoes zich vanaf midden jaren zeventig als nieuwkomers moeten vestigen in Nederland. Als ik dat verschil vanuit het culturele waardesysteem van beide groeperingen bekijk, dan zie ik dat het waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten op bepaalde punten sterk overeenstemt met dat van de Nederlandse samenleving. Ik wees op deze punten: loyaliteit aan de groep, integere inzet van het individu aan de gemeenschap, de wens om taken,

---

<sup>125</sup> Hoofdstuk 1.3.

<sup>126</sup> Hoofdstuk 1.3 (observatie 1 'Onbegrip en weerstand' en 4 'Overtuigen en waarden').

verantwoordelijkheden en bevoegdheden duidelijk te omschrijven en de controlemechanismen in te bouwen om misstappen te voorkomen, en de discursieve manier waarop over het transcendente wordt gesproken en gediscussieerd. De Surinaams-Hindostaanse hindoes waarderen ook de loyaliteit aan de groep, maar dat staat in een ander kader. Integriteit is een waarde onder hindoes, maar is sterker onderhevig aan een vorm van sociale prioritering. Het kan zijn dat beloften gedaan aan de ene persoon niet worden opgevolgd als er een appel of claim gedaan wordt door personen die belangrijker worden geacht. De organisatorische duidelijkheid en de discursieve benadering van het transcendente zijn minder sterk aanwezig onder de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Dit alles wil zeggen dat de overgang naar de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als religieus instituut en als geloofsgemeenschap tevens een aanpassing is aan een aantal elementen uit het culturele waardesysteem van de Nederlandse samenleving. Dat geeft die kerken een machtspositie.<sup>127</sup> Die positie zou een *pull-factor* voor hindoes kunnen zijn als zij het integreren in de Nederlandse samenleving als een prominent doel zouden hebben. De overgang naar de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt zou dan een strategische stap kunnen zijn en het benutten van die kwaliteit zou de Gereformeerde Kerken in een machtspositie brengen. In de periode 1973–2006 zou dat vooral in de jaren zeventig en tachtig en een deel van de jaren negentig een rol hebben kunnen spelen. In die jaren was de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap nog bezig zich te organiseren en op deze manier te integreren. Ik heb in hoofdstuk 2 bij de behandeling van de onderwijs- en arbeidspositie geconcludeerd, dat dergelijke machtsverschillen geen grote invloed op de overdracht hebben uitgeoefend.<sup>128</sup> Mogelijk waren er andere, aantrekkelijker alternatieven voorhanden voor Surinaamse Hindostanen die langs de weg van religie beter wilden integreren. Het kleine aantal hindoes dat zich voegde bij de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt toont aan dat dit verschil tussen autochtoon en migrant als machtsfactor geen grote rol speelde in de overdracht.

Ik constateerde in hoofdstuk 2 ook dat de gereformeerd-vrijgemaakten wel sociale relaties aan gingen, maar niet integreerden in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap.<sup>129</sup> Gezien het waardesysteem waarin een vijandbeeld functioneert en de eigen groepering de hoeder is van de eigen waarden en normen, is het begrijpelijk dat die terughoudendheid betracht werd. Aan de andere kant is het opmerkelijk. Want zij hebben in de

---

<sup>127</sup> Vergelijk over de machtspositie van kerken in Nederland na 1945 Ter Borg, "Religie na 1945: Een cultuur-historische schets van de achtergronden," 50-53.

<sup>128</sup> Hoofdstuk 2.2.4.

<sup>129</sup> Hoofdstuk 2.2.2.3.



onderzoekperiode een strijdbare attitude gehad: met hun gedrag, normen en waarden willen zij de omgeving veranderen. Blijkbaar lag daaraan ten grondslag dat het werkelijk overdragen van de cultuur pas kan plaatsvinden in de gemeenschap van de kerk. Ik heb ook geconstateerd dat het accent bij de overdracht sterk lag op het gesprek en debat over geloofsvoorstellingen.<sup>130</sup> Het waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten is een geheel dat alle verschillende dimensies van de religie ondersteunt en doortrekt. De geloofsvoorstellingen zijn met ethos, rite en organisatie verbonden en ook de dimensie van de ervaring is al ter sprake gekomen. De focus op de geloofsvoorstellingen toont aan dat binnen het waardesysteem een hiërarchie functioneert, die de geloofsvoorstellingen prioriteit geeft. Dat is verklaarbaar door de grote invloed die de ontologische en epistemologische aspecten in het wereldbeeld hebben. Die kleuren veel waarden en praktijken. Bij het overdragen van de cultuur wordt gekoerst op met name de verandering in het wereldbeeld. Gezien het systeem en de hiërarchie daarin is dat verklaarbaar. Het verklaart ook het onbegrip, misverstand en het verzet van de hindoes.<sup>131</sup>

## *2 Positie, status, rol*

Vanuit de beschrijving van de sociale posities, status en rollen in de ontmoeting van gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes kwam de vraag naar voren hoe de komst van de evangelisatiepredikanten inwerkte op het contact en de dialoog. Waar een contact op gelijk niveau met de *pandits* werd verondersteld, bleek dat in de praktijk niet het geval. Gelijkwaardigheid ontbrak door functieverval tussen predikant en *pandit* (prediker naast ritualist) en door verschil in focus in de dialoog (geloofsvoorstellingen naast maatschappelijke vrede). De schets van het waardesysteem verklaart dit verschil: binnen de christelijke gemeenschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is de nadruk op taal, verkondiging, gesprek, discussie en debat gegeven: het heeft te maken met de aard van het transcendent en de manier waarop de persoonlijke relatie ermee wordt onderhouden en beleefd. Binnen de gemeenschap van de Surinaams-Hindostaanse hindoes is het besef van het transcendent verbonden aan rituelen en het *karma-dharma*-kader. Voor de cultuuroverdracht betekent dat, dat het niet vanzelfsprekend is dat nauwe contacten tussen predikanten en *pandits* een gunstige bedding betekenen voor de overdracht. Juist de nadruk op het discursieve karakter is eerder een belemmering. De overdracht van cultuur via gedrag en rituelen ligt eerder

---

<sup>130</sup> Hoofdstuk 1.3 (observatie 2 'Sociaal-culturele problemen').

<sup>131</sup> Hoofdstuk 1.3 (observatie 1 'Onbegrip en weerstand' en 4 'Overtuigen en waarden').

voor de hand. Maar dan nog blijft het ongelijkwaardige karakter gehandhaafd. Want het gedrag en de rituelen zijn voor de gereformeerd-vrijgemaakten ingekaderd in het geheel van geloofsvoorstellingen en organisatie. Daar blijken ingrijpende verschillen en uiteenlopende waarderings. Gelijkwaardigheid is van beide zijden niet te verwachten.

### 3 Individualiteit

De individuele keuze van de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt om vrijwillig en actief te participeren in deze geloofsgemeenschap is van groot belang. In de paragraaf over de sociale kaders bleek dat in hoofdstuk 2.<sup>132</sup> In de culturele analyse van dit derde hoofdstuk bleek dat ook bij de Surinaams Hindostaanse hindoes dit individuele commitment verwacht wordt. Het staat echter in een ander kader, meer op traditie en familie gericht. Vanuit het wereldbeeld is voor hindoes het kader van *dharma* en *karma* van invloed op deze individualiteit. Het voldoen aan de sociale verwachtingen binnen de familie en de hindoeïstische gemeenschap is een onderdeel van het goede handelen dat goed *karma* opbouwt en de *dharma* recht doet en in stand houdt. Op dat punt verschillen de hindoeïstische stromingen die in dit onderzoek betrokken zijn onderling niet. De meer groepsgerichte stromingen van *Sanatan Dharm* en *Arya Samaj* hebben hetzelfde sociaal-religieuze kader als de Hare Krishnabeweging en de volgelingen van Sathya Sai Baba, ook al is het verschil tussen meer collectief en meer individueel wel aanwijsbaar. Vanuit het perspectief van de cultuuroverdracht die de gereformeerd-vrijgemaakten met hun activiteiten willen bereiken, is het in zoverre relevant dat het grote accent op de individuele keuze wellicht sneller begrepen zal worden door de aanhangers van Hare Krishna en Sathya Sai Baba, dan door de *Sanatani's* of de *Arya Samaji's*. Omdat de individuele keuze voor de gereformeerd-vrijgemaakten in het kader van hun wereldbeeld staat, zal de stap van hindoes om het gedrag en de normen van de gereformeerd-vrijgemaakten over te nemen vooral worden bepaald door het overtuigd raken van hun wereldbeeld. Dan kan vervolgens het al of niet sterk waarderen van individualiteit daarbij een rol spelen. Welke invloed heeft de individualisering vanuit de Nederlandse samenleving op de beide religieuze subgroeperingen? Ik heb in de analyse van de casussen aangewezen dat de Surinaams-Hindostaanse hindoes individualiseren op het punt van bepaalde ethische aspecten. Op het punt van de plaats van de voorganger in de gemeenschap zijn de Surinaams-Hindostaanse hindoes steeds individueler geweest dan de gereformeerd-vrijgemaakten. De invloed van de samenleving is niet de enige in het proces

---

<sup>132</sup> Hoofdstuk 2.2.1.

van individualisering, er liggen ook interne religieuze waarden aan ten grondslag. Bovendien blijkt dat er aspecten van de religie zijn die minder vatbaar blijken voor de individualisering vanuit de samenleving, bijvoorbeeld bij de godsdienstige rituelen. Bij de gereformeerd-vrijgemaakten is dat ook zo: in het waardesysteem zien we wel verschuivingen op het punt van individualiteit, maar ook het collectief blijven van bepaalde posities. Wereldbeeld en organisatie leggen zoveel verschil onderling bloot dat de individuele overstap als gevolg van de cultuuroverdracht niet voor de hand ligt.

#### *4 Organisatie*

De gereformeerd-vrijgemaakten hechten aan een organisatie waarin verantwoordelijkheden en bevoegdheden goed beschreven zijn en waarin evaluatie en controle geregeld plaatsvinden. Dat bleek in hoofdstuk 2 uit de beschrijving van de complexe organisatie die zij opbouwden voor de ontmoeting met de Surinaams-Hindostaanse hindoes.<sup>133</sup> In dit derde hoofdstuk bleek hoe dat past bij de waarde die de gereformeerd-vrijgemaakten hechten aan rechtsgelijkheid en onzekerheidsreductie. Het zijn elementen die ook passen in de Nederlandse cultuur. Het is minder aanwijsbaar onder de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Voor de cultuuroverdracht betekent dat, dat bij dit gedrag niet alleen de normen, maar ook de waarden overdragen zullen worden. De vraag is of een organisatorische werkwijze, die meer openlaat en minder precies de verantwoordelijkheden omschrijft en controleert, een alternatief kan zijn voor de gereformeerd-vrijgemaakten.

#### *5 Diversiteit*

De diversiteit is bij de gereformeerd-vrijgemaakten klein: vrouwen en allochtonen komen maar in beperkte mate tot activiteit in de ontmoeting. In het waardesysteem zijn culturele cohesie en hiërarchie de hoofdzaak. Diversiteit in de zin van gender is nauw verbonden aan het waarde-domein 'Hiërarchie': hiërarchie kenmerkt de man-vrouwverhouding. Ook al verschuift die verhouding in de loop van de onderzoeksperiode, de structurele ongelijkheid typeert de organisatie van de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap: de vrouwen hebben geen toegang tot het ambt van ouderling, diaken of predikant. In de overdracht is dat geen probleem als het gaat om de meerderheid van de hindoes, de *Sanatani's*. Bij een minderheid, de *Arya Samaji's* speelt het verschil wel een rol. In de cultuuroverdracht was het meewerken van de vrouwen in die zin nuttig dat zij in de contacten met vrouwen gemakkelijker konden opereren. Het

---

<sup>133</sup> Hoofdstuk 2.2.1.2.

voorkwam ongemakkelijke culturele oordelen of gedachten over het ongepaste van een man-vrouwcontact. Hetzelfde voordeel is aanwezig bij de christenen van Surinaams-Hindostaanse of Pakistaanse afkomst. Door de taal en het gemak waarmee culturele aspecten bij elkaar worden herkend, is het contact sneller gelegd en is men onderling meer toegankelijk.

### **3.5 Samenvattende vooruitblik**

De godsdienstwetenschappelijke beschrijving in hoofdstuk 2 liet zien dat de gereformeerd-vrijgemaakten in het Rijnmondgebied als religieuze groepering in de Nederlandse samenleving in het contact met Surinaams-Hindostaanse hindoes hun cultuur willen overdragen. Een aantal kerken in de regio zet een samenwerkingsverband op, waarin het vrijwilligerswerk, waarmee het missionaire project begon, wordt opgenomen in de kerkelijke setting. Met de komst van evangelisatiepredikanten als professionals worden de activiteiten steeds meer doelgericht: het veranderen van de levensoriëntatie van de hindoes en hen opnemen in de gereformeerd-vrijgemaakte geloofsgemeenschap.

In terugblik blijkt dat de contacten en de dialoog over religie tussen de gereformeerd-vrijgemaakte christenen en de Surinaams-Hindostaanse hindoes niet zonder problemen zijn.<sup>134</sup> Ten eerste is er het probleem van de uiteenlopende verwachting van het contact: de gereformeerden zochten de dialoog om de hindoes te overtuigen. Zij concentreerden zich daarbij op de dialoog over geloofsvoorstellingen, maar merkten dat dat bij de hindoes weinig begrip opleverde, eerder weerstand. De hindoes veronderstelden religieuze eenheid en zochten vooral de verbinding en de gezamenlijke inzet in de samenleving.

In de tweede plaats ontdekten de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers hoe in het Surinaams hindoeïsme religie en cultuur een eenheid vormen. Omdat zij als christenen de nadruk legden op het gesprek over de geloofsvoorstellingen, werd het sociaal-culturele aspect als een hinderlijk element ervaren dat afleidde van de zaak waarom het hen ging: de bekering tot het geloof in Jezus Christus en opname in en deelname aan de gemeenschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Toch realiseerden de gereformeerden zich wel steeds meer hoe ook hun eigen religie met cultuur verweven was.

---

<sup>134</sup> Hoofdstuk 1.3.

In de derde plaats werd de asymmetrie in de verhoudingen als een probleem ervaren, gezien de gespreksvormen die werden beoefend. Wie de ander wil bekeren, gaat uit van ongelijkheid en beschouwt de religie van de ander niet als gelijkwaardig. De ontmoeting in de praktijk vroeg daar echter wel om. De dialoog werd steeds meer op voet van gelijkheid gevoerd.

In dit hoofdstuk heb ik een viertal gedragssituaties geanalyseerd met het Cultureel-Religieus Waarden-Systeemmodel. Zo construeerde ik een schets van het waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de periode 1973–2006. Dat heb ik vergeleken met het systeem van de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Nederlandse samenleving. Zo kon ik een interpretatie geven van de ontmoeting zoals die zich in de onderzoeksperiode ontwikkelde. Samengevat: de asymmetrische verhouding tussen beide is diep geworteld in met name de wereldbeelden van de waardesystemen en de waardehiërarchie die daaraan gekoppeld zijn. Geloofsvoorstellingen worden met voorrang centraal gezet in de ontmoeting en ook dat heeft te maken met het wereldbeeld. Dat geldt ook in de onderlinge verhoudingen wat betreft positie, status en rol. Individualiteit is een centrale waarde bij de gereformeerd-vrijgemaakten en dat werkt door in de contacten en de dialoog. De gereformeerd-vrijgemaakten hechten ook waarde aan bepaalde organisatorische aspecten en ook die zijn onderdeel van de cultuuroverdracht. De diversiteit van vrouwen en allochtonen komt tot uiting in de ontmoeting, zij het beperkt.

Hoe draagt dit alles bij aan de missiologische evaluatie van het missionaire project in het Rijnmondgebied? Dat komt aan de orde in hoofdstuk 4 en 5.



## 4 Missiologisch kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt

### 4.1 Inleiding

“Hoe kan de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie worden geëvalueerd en wat betekent dat voor die missiologie?” Met deze derde onderzoeksvraag kom ik toe aan het laatste deel van dit proefschrift: de evaluatie vanuit de missiologie. Hoofdstuk 4 en 5 zijn daarvoor gereserveerd. Hoofdstuk 4 is beschrijvend van aard en biedt het overzicht van de relevante aspecten uit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie. In het volgende, vijfde hoofdstuk, evalueer ik de Rijnmond-casus aan de hand van het in dit vierde hoofdstuk beschreven kader.

#### *Subvragen*

Ik formuleerde in hoofdstuk 1 de volgende drie subvragen bij deze derde onderzoeksvraag:<sup>1</sup>

- Welke systematisch-missiologische uitgangspunten hebben de praktijk van de gereformeerd-vrijgemaakte casus bepaald?
- Hoe zijn de geobserveerde moeilijkheden vanuit de vigerende gereformeerd-vrijgemaakte missiologie te interpreteren?
- Hoe kun je vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie de uitkomsten van de godsdienstwetenschappelijke analyse evalueren?

Ik wil ontdekken of de gesignaleerde moeilijkheden vanuit de missiologie te verklaren zijn. Maar ik ben ook benieuwd of de praktijk een spanning oproept met de missiologie. Neem als voorbeeld het interactieprobleem ‘Overtuigen en waarderen’.<sup>2</sup> Als gereformeerd-vrijgemaakten in de praktijk met de hindoes in dialoog gaan op voet van gelijkheid, terwijl vanuit de missiologische uitgangspunten de ongelijkheid juist wordt voorondersteld en voorgeschreven, heeft het missiologisch kader op die spanning met de praktijk een antwoord? Of dringt de praktijk tot herbezinning op de uitgangspunten? De evaluatie kan twee kanten op werken: de waardering van de praktijk vanuit het kader kan tot een herbezinning leiden op de

---

<sup>1</sup> Zie hoofdstuk 1.6.

<sup>2</sup> Zie hoofdstuk 1.3 (observatie 4 ‘Overtuigen en waarderen’).

praktijk, maar vanuit de praktijk kan ook tot een dergelijke herbezinning op het theoretisch kader worden aangezet.

### *Thema's*

Wat moeten we scherp in beeld hebben van de missiologie, om te kunnen evalueren? In de eerste plaats moet helder zijn wat in de onderzoeksperiode onder (gereformeerd-vrijgemaakte) missiologie werd verstaan. Dat is van belang bij de bespreking van de sociaal-culturele interactieproblemen die de gereformeerd-vrijgemaakten tegenkwamen:<sup>3</sup> als de sociaal-culturele aspecten niet als integraal deel van een religie worden opgevat, is dan allerlei sociaal-maatschappelijke actie voor of met hindoes wel missionair te noemen? Of – andersom bekeken – als de Surinaams-Hindostaanse *way of life* een eenheid van religie en cultuur vertoont, hoe verhoudt zich dat tot een opvatting van missiologie die zich exclusief concentreert op de religieuze levensoriëntatie en de deelname aan een religieuze geloofsgemeenschap? Vandaar dat de definitie van missiologie in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap van belang is.

In de tweede plaats is een overzicht van een aantal systematisch-theologische onderwerpen nodig. De gereformeerd-vrijgemaakten legden voortdurend de nadruk op de dialoog over geloofsvoorstellingen. Onderwerpen als 'de persoon en het werk van Jezus Christus', de 'zonde van de mens' en de 'verlossing van de zonden' werden als focus voor het gesprek gezocht. Wat bedoelden zij daarmee in het kader van de interreligieuze dialoog? Kan dat verklaren waarom deze benadering niet resoneerde bij de hindoes? Een overzicht van een aantal systematisch-theologische onderwerpen is nodig om die vraag te beantwoorden. Daarbij moet dan wel duidelijk worden wat de missiologische relevantie van die systematisch-theologische onderwerpen is.

In de derde plaats moet helder worden wat de gereformeerd-vrijgemaakten dachten over cultuur. Het tweede interactieprobleem gaat over de vraag naar de verhouding tussen religie en cultuur in verband met de overdracht van het evangelie als levensoriëntatie. Dat brengt ons bij het onderwerp 'contextualisatie'. In hoofdstuk 1 schreef ik al dat mijn onderzoek daaraan wil bijdragen: hoe contextualiseer je als gevestigde kerk het evangelie als je dat in de Nederlandse samenleving wil overdragen aan nieuwkomers die hindoe zijn en zich vanuit Suriname hier hebben gevestigd?<sup>4</sup> Welke visie

---

<sup>3</sup> Zie hoofdstuk 1.3 (observatie 2 'Sociaal-culturele problemen').

<sup>4</sup> Zie hoofdstuk 1.3.



hebben de gereformeerd-vrijgemaakten in de periode 1973 tot 2006 gevormd op cultuur en contextualisatie?

### *Bronnen*

Voordat ik aan de beschrijving begin, zal ik verantwoorden op welke wijze ik het overzicht samenstel. Ik kijk allereerst naar de formele kaders van het verband van Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Nederland: de confessionele geschriften, de liturgische formulieren, de kerkorde en uitspraken van de generale synoden. In hoofdstuk 2 en 3 is helder geworden dat het landelijke kerkverband invloed heeft op de lokale situatie.<sup>5</sup> Vanuit de officiële kerkelijke gegevens worden de elementen benoemd die het kader vormen voor de situatie in het Rijnmondgebied.

Ik gebruik vervolgens de publicaties (boeken, brochures, essays, artikelen) van de missiologen, die in de onderzoeksperiode door de generale synode van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt waren benoemd om te doceren aan de Theologische Universiteit in Kampen. Douwe Klaas Wielenga J.D.zn, Meeuwes Kornelis Drost en Kees Haak hebben als docenten missiologie aan de vrijgemaakt-gereformeerde Theologische Universiteit in Kampen de missiologie in verschillende publicaties gedefinieerd en uitgewerkt.<sup>6</sup> Definitie, systematische onderwerpen, cultuur en contextualisatie komen in hun werk terug. In deze periode heeft overigens ook Jochem Douma, van 1970 tot 1996 hoogleraar Ethiek aan dezelfde universiteit,<sup>7</sup> een serie colleges over evangelistiek gegeven, ter overbrugging van een tijdelijke vacature. Het college-dictaat *Evangelistiek*, dat hij uitgaf in 1982, is daarom een relevante bron voor de omschrijving van de missiologie. Ook andere docenten van de universiteit hebben vanuit hun professie publiek bijgedragen aan de bezinning op de genoemde onderwerpen. Ik betrek dat ook in het overzicht.

De docenten hebben met hun colleges en publicaties op twee manieren invloed uitgeoefend in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap. Zij leidden de predikanten op en droegen zo de missiologische kaders over aan hen die in de lokale kerken leiding gingen geven, ook aan missionaire acties en processen. De beide evangelisatiepredikanten van het project in het Rijnmondgebied hebben hun theologische en missiologische opleiding ontvangen aan de Theologische Universiteit in Kampen. Maar de docenten

---

<sup>5</sup> Zie hoofdstuk 2.2.1.1 en 3.3.1.

<sup>6</sup> Zie hoofdstuk 1.4 voor het overzicht van hun werkperioden.

<sup>7</sup> Jochem Douma had als hoogleraar in bepaalde perioden ook als opdracht het onderwijs in de geschiedenis van de wijsbegeerte en de encyclopedie van de theologie, zie [www.jochemdouma.nl](http://www.jochemdouma.nl).

van de Theologische Universiteit hadden door middel van met name kerkelijke bladen een nog groter bereik. Zij schreven populariserende en opiniërende artikelen voor een breed publiek binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Via het zendingsblad *Tot aan de einden der aarde* hebben zij de uitgangspunten van de gereformeerde missiologie overgedragen op velen, die actief waren in missionaire projecten overal in het land. Ook in Rotterdam en omgeving werd het blad door de gereformeerd-vrijgemaakten gelezen.

Naast de universitaire docenten publiceerden ook predikant-theologen en niet-theologisch geschoolde leden van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt over missiologische onderwerpen. Ik heb gezocht naar alle boeken, essays en artikelen van gereformeerd-vrijgemaakten uit de periode 1973 tot 2006 die over de drie genoemde thema's handelden. Apart vermeld ik de uitgaven van het zendingsinstituut van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. De generale synode van de kerken creëerde in 1981 de Gereformeerde Missiologische Opleiding (GMO), voor theoretische en praktische vorming van zendelingen. Vanaf 1996 veranderde de naam in Institute of Reformed Theological Training.<sup>8</sup> Aanstaaende zendelingen werden door oud-zendelingen en oud-zendingswerkers als Kees Haak, Jouk Kruidhof, en later Ben van der Lugt en Gerrit Riemer (nader) ingeleid in de missiologie en opgeleid voor hun taak. Lezingen van conferenties, georganiseerd door de GMO, werden gebundeld in een serie publicaties getiteld *Missiologische Thema's* (vier uitgaven tussen 1985–1990) en GMO bulletins (zes uitgaven in 1995–1996). Deskundigen uit verschillende disciplines droegen bij aan de bezinning, zoals zal blijken in dit hoofdstuk.

### *Psycho-sociale hulpverlening*

Vanuit een heel andere hoek is in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw het onderwerp 'mensvisie en cultuur' ter sprake gekomen onder gereformeerd-vrijgemaakten. De oprichting van de Gereformeerde Sociale Academie in Zwolle (1972) heeft de bezinning op het eigen, gereformeerde karakter van die hulpverlening gestimuleerd. Gereformeerd-vrijgemaakte docenten aan de opleiding, zoals de predikant Ad Kooij (1930–2014), de socioloog en filosoof dr. Kars Veling en de hulpverlener Martin Bosma

---

<sup>8</sup> Ben van der Lugt, "Zendingsbeleid voor kerkelijke zelfstandigheid in het Papua-project (1956-2006). Beschrijving en kritische analyse," in George Harinck en Gerrit R. de Graaf. (red.). *Van zending naar oecumene: Vijftig jaar gereformeerde zending op Papua, 1956-2006*. (Barneveld: De Vuurbaak, 2010), 105. De naam wijzigt later in 'Intercultural Reformed Theological Training'. Nog later, in 2001, wordt IRTT samengevoegd met de hulpverleningsorganisatie *De Verre Naasten* als Zending, Hulpverlening en Training (ZHT), zie overzicht op 80.

publiceerden over de theologische antropologie en de cultuur, thema's die in dit hoofdstuk aan de orde komen. Ook prof. dr. Wim Nieboer (1927–2009), in leven psychiater bij de dr. S van Mesdagkliniek in Groningen en hoogleraar psychiatrie in Tilburg, nam deel aan die discussie. De invalshoek vanuit de psycho-sociale hulpverlening biedt extra hulp bij het tekenen van het profiel van de visie op cultuur, zoals die ontwikkeld werd in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Omdat het een zijspoor is, geef ik in dit hoofdstuk een beknopte samenvatting van die bezinning. De uitgebreide weergave is te vinden in bijlage 11.<sup>9</sup>

## 4.2 Definitie

De eerste vraag is wat gereformeerd-vrijgemaakten onder missiologie verstaan. In de periode 1973–2006 hebben de missiologen van de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt driemaal een verantwoording gegeven van de inhoud en de encyclopedische plaats van hun vak. Ik behandel hun opvattingen achtereenvolgens.

### *Wielenga*

In 1974 schrijft Wielenga, kort voor het einde van zijn lectoraat in 1976, in *Oriëntatie in de theologie* over missiologie als onderdeel van de diakonologische vakken.<sup>10</sup> Binnen de ambtelijke vakken past de bezinning op het evangelie, dat overeenkomstig Christus' woord in Matteüs 24,14 verkondigd moet worden "tot een getuigenis voor alle volken – het evangelie is ook marturia, c.q. marturion."<sup>11</sup> Wielenga formuleert geen definitie van de missiologie, maar in zijn opstel vallen twee aspecten op: 1) de inhoud of essentie van de zending is de verkondiging van het evangelie; 2) de doelgroep van de zending is tweeledig: het evangelie moet verkondigd worden aan hen "die leven in de duisternis van het heidendom" of aan hen "die van het evangelie vervreemd zijn."<sup>12</sup> Dat laatste geldt voor het land waar de kerk al bestaat. In de missiologie heeft de kerk, volgens Wielenga, een belangrijke plaats. Zij is mede zender, gestuurd en opgedragen door de Heilige Geest.<sup>13</sup> Wat betreft de visie op de niet-christelijke religies vinden

---

<sup>9</sup> Zie bijlage 11 Mensvisie, cultuur en psycho-sociale hulpverlening.

<sup>10</sup> D.K. Wielenga, "Missiologie," in J. Douma. *Oriëntatie in de theologie: Studiegids samengesteld door de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen*. ([Groningen]: De Vuurbaak, [1974]), 165.

<sup>11</sup> Wielenga, "Missiologie," 165.

<sup>12</sup> Wielenga, "Missiologie," 165.

<sup>13</sup> Henk van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelie: Toelichting op het grondmotief in het denken van D.K. Wielenga, eerste zendingslector na de Vrijmaking*. (Niet-gepubliceerde

wij bij Wielenga de nadruk op de elenctiek: het ontmaskeren van de andere religies als pseudo-evangelie.<sup>14</sup> Wielenga stelt een duidelijke antithese<sup>15</sup> en wil bij de verkondiging niet spreken over een aanknopingspunt dat bij de niet-christenen te vinden zou zijn. Dat zou suggereren dat er nog sporen van Gods openbaring in de religies aanwezig zouden zijn. Wel is er een punt bij de ander, dat de zending kan aangrijpen om het evangelie te verkondigen, zoals Paulus dat deed in zijn rede tot de Grieken in Athene.<sup>16</sup>

### *Drost*

Net als Wielenga verdedigt Drost in de tweede uitgave van *Oriëntatie in de theologie*, in 1987, de plaats van de missiologie als onderdeel van de ambtelijke vakken.<sup>17</sup> Zij past bij de 'diaconia' van de kerk. Drost noemt vier centrale motieven in de gereformeerde missiologie: 1) zending vindt plaats in opdracht van de drie-enige God, die naar zijn raad door de missionaire prediking van de kerk het behoud van de wereld zoekt. "Het is de missio Dei, die zich in de wereld voltrekt." 2) Christus wint door die prediking het geding met de wereld. Het gaat om een rechtsprocedure, "die de Heilige Geest door het evangelie in de wereld voert" en die mensen voor de keuze stelt; 3) de kerkvergadering: als mensen tot bekering komen moet op het zendingsveld een kerk worden gesticht: "Zij die gedoopt zijn, worden vergaderd tot een gemeente, die in haar eigen omgeving door de voortgaande prediking leert onderhouden wat het woord haar voorhoudt."; 4) het hart van het evangelie is de persoonlijke vergeving van de zonden en niet de verandering van sociale structuren.<sup>18</sup>

Op grond hiervan komt Drost tot de volgende definitie van zending: "Zending is de vervulling van de ambtelijke opdracht, door Jezus Christus in de naam van zijn Vader aan de kerk gegeven, om in de bedeling van de Heilige Geest het evangelie van het koninkrijk uit te dragen tot een getuigenis voor alle volken, tot aan de einden der aarde. De vervulling van

---

doctoraalscriptie *Missiologie*, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, Kampen Broederweg, 1996), 47vv.

<sup>14</sup> Van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelie*, 73; Gerrit Roelof de Graaf, *De wereld wordt omgekeerd: Culturele interactie tussen de vrijgemaakt-gereformeerde zendingen en zendingswerkers en de Papoea's van Boven Digoel (1956-1995)*. (Ad Chartasreeks 20). (Barneveld: De Vuurbaak, 2012), 66.

<sup>15</sup> Van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelie*, 38vv.

<sup>16</sup> Van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelie*, 66.

<sup>17</sup> M.K. Drost, "Missiologie," in J. Douma. (red.). *Oriëntatie in de theologie: Studiegids samengesteld door docenten aan de Theologische Universiteit van De Gereformeerde Kerken in Nederland*. (Barneveld: De Vuurbaak, 1987), 151-152.

<sup>18</sup> Drost, "Missiologie," 154-155.

deze opdracht heeft tot doel, dat in de weg van geloof en bekering de heidenen door de doop worden ingelijfd in de gemeente van Christus en leren onderhouden al wat Christus hun geboden heeft, opdat de drieënige God uit het leven van de volkeren de lof ontvangt, die Hem eeuwig toekomt.” Missiologie omschrijft hij als de “wetenschappelijke bezinning op hetgeen God in zijn Woord heeft geopenbaard omtrent de vervulling van de ambtelijke opdracht, door de drieënige God aan zijn kerk gegeven om het evangelie van zijn koninkrijk aan de gehele wereld aan alle volken te verkondigen.”<sup>19</sup>

Aansluitend bij Johan Herman Bavinck (1895–1964), vanaf 1939 hoogleraar Zendingwetenschappen aan de Vrije Universiteit in Amsterdam en aan de Theologische Hogeschool te Kampen,<sup>20</sup> en bij Wielenga bespreekt Drost de verhouding tot de niet-christelijke religies in de elenctiek. Ook hij spreekt van “pseudo-religies” en “ideologieën die een pseudo-religieus karakter dragen”. In dat kader zullen volgens Drost “de huidige dialogopvattingen in de kring van de oecumenistische missiologie” beoordeeld moeten worden.<sup>21</sup> Gereformeerde missiologie heeft volgens Drost na de Tweede Wereldoorlog een aparte positie tussen de “vrijzinnige opvattingen binnen de Wereldraad van Kerken” en de Angelsaksische ‘evangelical’-missiologie. Deze laatste keert zich wel tegen de oecumenische missiologie, maar neemt er zijns inziens toch te veel van over.<sup>22</sup>

### *Douma*

Begin jaren tachtig geeft Douma twee semesters colleges evangelistiek. Hij publiceert de college-dictaten in 1982. Hij geeft van het vak de volgende omschrijving: “Evangelistiek is de wetenschappelijke bezinning op de roeping van de kerk om in haar eigen omgeving het evangelie te verbreiden onder hen die van het evangelie vervreemd, of die daarmee onbekend zijn.”<sup>23</sup> Vooral inhoud en doelgroep worden genoemd in deze definitie. Zij wijkt niet af van wat Wielenga of Drost hierover presenteerden. Douma’s invalshoek is beperkter (evangelistiek) dan die van beide anderen (missiologie). Douma presenteert geen visie op niet-christelijke religies.

---

<sup>19</sup> Drost, “Missiologie,” 155.

<sup>20</sup> Bij de Vrijmaking in 1944 bleef Bavinck lid van de Gereformeerde Kerken in Nederland (synodaal; ‘synodaal’ werd als aanduiding gebruikt ter onderscheiding van de aanduiding ‘vrijgemaakt’. Beide kerken droegen sinds de breuk in 1944 dezelfde naam: Gereformeerde Kerken in Nederland). In 1954 publiceerde Bavinck zijn *Inleiding in de zendingwetenschap* (uitgegeven bij Kok, Kampen), waarin hij de elenctiek uitgebreid behandelt, 222-272.

<sup>21</sup> Drost, “Missiologie,” 156.

<sup>22</sup> Drost, “Missiologie,” 150.

<sup>23</sup> J. Douma, *Evangelistiek. College-dictaat*. (Kampen: Van den Berg, 1982), 5.

### Haak

In 2004 positioneert ook Haak, in de bundel *Gereformeerde theologie vandaag*, de gereformeerde missiologie met name tegenover de ontwikkelingen rond de zending en de dialoog binnen de Wereldraad van Kerken.<sup>24</sup> Hij constateert dat deze missiologie vanuit de *Missio Dei*-gedachte vooral de bevrijdende actie centraal zet en de interreligieuze dialoog op voet van gelijkheid in de visie op de niet-christelijke religies. Het koninkrijk van God is centraal komen te staan (regnocratie) en daarmee wijzigde zich de visie op de relatie tussen heil, kerk, koninkrijk aan de ene kant en de ongelovige aan de andere. De aandacht voor God als (komende) rechter en de antithese tussen geloof en ongelooft is vervaagd. Tegen deze achtergrond legt zijn definitie van missiologie sterke accenten: “Missiologie is de theologische discipline die zich wetenschappelijk verantwoord bezint op de goddelijke opdracht van Christus aan zijn apostolisch-oecumenische kerk tot de wereldwijde zending onder hen die niet in Christus geloven, met de oproep zich te bekeren en te leven in Christus als de Heiland der wereld, zich door belijdenis en doop te laten inlijven in de christelijke kerk als de toegang tot het Koninkrijk van God en als de concrete gemeenschap der heiligen, binnen het perspectief van het handelen van God tot de realisering van zijn soevereine raad tot eeuwige redding van en heil voor Christus’ verkoren Bruid uit een wereld en mensheid in nood.”<sup>25</sup> De overeenkomsten met de omschrijving van Drost zijn direct duidelijk: het gaat om Gods opdracht aan de kerk. De doelgroep is iedereen die niet in Christus gelooft. Bekering en doop betekenen toetreding tot de christelijke kerk. Haak benadrukt dat via die weg Gods koninkrijk in beeld komt. Met Drost neemt hij ook het christelijke leven in de omschrijving op als het gevolg van de bekering. Beiden accentueren aan het slot de plaats van God: alles is gericht op zijn eer (Drost) en is uitkomst van de realisering van zijn raad (Haak). Anders dan Wielenga en Drost geeft Haak een uitgebreide definitie van de elenctiek: “De wetenschappelijke bezinning op de missionaire taak van het ontmaskeren van de niet-christgelovige mens als aanhanger van een pseudo-religie en het met het evangelie van Christus oproepen tot schulderkenning voor God en bekering van de afgoden tot geloof in de drieënige God.”<sup>26</sup> Inhoudelijk wijkt dat niet af van wat zijn voorgangers zeiden.

---

<sup>24</sup> C.J. Haak, “Missiologie en Oecumenica,” in A.L.Th. de Bruijne. (red.). *Gereformeerde theologie vandaag: Oriëntatie en verantwoording*. (TU Bezzinningsreeks 4). (Barneveld: De Vuurbaak, 2004), 110.

<sup>25</sup> Haak, “Missiologie en Oecumenica,” 111.

<sup>26</sup> Haak, “Missiologie en Oecumenica,” 117; hij heeft zich hierover verantwoord in C.J. Haak, “De elenctiek van J.H. Bavinck en zijn actualiteit voor de moderne missiologie,” in

### *Ohmann*

Voordat ik deze paragraaf afsluit, noem ik de publicatie van prof. drs. Heinrich Marinus Ohmann over de godsdiensten van India. Omdat het hier gaat om een publicatie over het hindoeïsme, door een van de docenten aan de Theologische Universiteit, zij het niet een missioloog, voeg ik het hier toe aan de beschrijving. Ohmann (1928–2006) was vanaf 1971 hoogleraar Oude Testament aan de Theological College van de Canadian Reformed Churches. Vervolgens werd hij in 1981 hoogleraar in de oudtestamentische vakken aan de gereformeerd-vrijgemaakte Theologische Universiteit van Kampen. In de tijd dat hij predikant was in Hoek (1962–1968) studeerde hij oosterse taalkunde en geschiedenis aan de Rijksuniversiteit van Gent. Later studeerde hij ook Indische Talen en Culturen aan de Rijksuniversiteit in Groningen. Hij publiceerde in 1985 *Godsdiensten van India*, in de serie Reformatieboeken, bedoeld voor het belangstellende gereformeerd-vrijgemaakte kerklid. Het boek valt op door de objectieve beschrijving van het hindoeïsme, boeddhisme en jainisme, naar de stand van de godsdienstwetenschappelijke kennis van die tijd.<sup>27</sup> Hij vraagt in het laatste hoofdstuk aandacht voor de invloed van het hindoeïsme in het Westen, onder andere via yoga en de Hare Krishnabeweging. Zijn kritische reacties zijn helder maar beperkt. In de onderzoeksperiode is dit boek het enige dat zo specifiek de meer fenomenologische kant van het hindoeïsme belicht, zij het vooral in de setting van India.

### *Samenvatting*

Samenvattend zie ik de volgende kenmerken in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie in de periode 1973–2006.

1. De missiologen leggen sterke nadruk op de opdracht van de kerk. Daarbij kan er discussie zijn om de prioriteit van de ambtelijk geleide

---

C.J. Haak en Jac. Kruidhof. *J.H. Bavinck 100 jaar na zijn geboorte*. (GMO bulletin 5). (Zwolle: Gereformeerde Missiologische Opleiding, 1996), 31-86. Haak waardeert veel in de elenctiek van Bavinck, maar vindt dat Bavinck te weinig aandacht vraagt voor het accent op straf en oordeel in de elenctiek. Haak vermeldt dat hij liever spreekt over elenctiek in zijn leeropdracht dan over godsdienstwetenschappen, 72: "Duidelijk kan ook zijn dat in mijn visie de gereformeerde missiologie aan de Theologische Universiteit te Kampen en de Gereformeerde Missiologische Opleiding, met gebruikmaking van de godsdienstwetenschappen, zich moet concentreren op de ontwikkeling en toepassing van de elenctiek. Wat mij betreft zou de benaming van het vakkenpakket van de missioloog daarbij aangepast moeten worden." Zie ook de bijbehorende noot 113.

<sup>27</sup> Corstiaan van der Burg, godsdienstwetenschapper aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, schreef een waarderende recensie: C.J.G. van der Burg, "Een verrassend voorlichtingsboek over India." *Religieuze Bewegingen in Nederland* 12 (1986): 148-150.

- kerk of van de individuele gelovige, maar over de hele linie is de inschakeling van de kerk centraal. God geeft haar die opdracht.
2. Centraal staat de verbale verkondiging, die duidelijk en appellerend geadresseerd is. De mens wordt door de verkondiging voor een keuze gesteld: voor of tegen God in Jezus Christus. Hij moet daarop reageren en die keuze heeft grote invloed op het eeuwig heil, om niet te zeggen: die keuze is beslissend.
  3. Het stellen van de antithese is een derde kenmerk: het verschil in levensoriëntatie is een vorm van tegenstelling, die uitloopt op de grote scheiding bij het laatste oordeel. In de visie op de andere religies keert dat terug in de vorm van de elenctiek, de “ontmaskering” als pseudo-religie. In het missiologische veld positioneert de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie zich antithetisch tussen Wereldraad van Kerken en de evangelicals van de Lausannebeweging.
  4. In toenemende mate is in die jaren in de definiëring het vervolg op de keuze benoemd: het gaan leven in de plaatselijke kerk als geloofsgemeenschap waar het leven met en voor God wordt geleerd en overgedragen. De kerk is behalve gezonden gemeenschap tegelijk ook een doelgemeenschap van zending en evangelisatie. Zo krijgt de kerk opnieuw de aandacht.<sup>28</sup>

### 4.3 Systematisch-missiologische thema's

Het tweede onderdeel van dit beschrijvend overzicht van het missiologisch kader zal gaan over een aantal systematisch-theologische onderwerpen. Het

---

<sup>28</sup> Haak blikt in 2015 terug op de ontwikkelingen in de missiologie na de Tweede Wereldoorlog en wijst dan opnieuw op alle in deze paragraaf genoemde punten: Kees Haak, “Gods grote liefde als grondmotief voor zending: blinde vlekken in de huidige missiologie,” in Dirk Griffioen en Stefan Paas. (red.). *Gereformeerde zending in de 21<sup>e</sup> eeuw: Contextualisatie, elenctiek, oecumenica*. (Barneveld: De Vuurbaak, 2015), 103-132. Haak wijst op het verschil in de nieuwere missiologie met de klassieke missiologie (G. Voetius, A. Kuyper, J.H. Bavinck) waar het gaat om de taak van de zending, op de plaats van de kerk en op de visie op de niet-christelijke religies. Hij spreekt zijn teleurstelling uit over het feit dat de evangelicals sinds de jaren zeventig steeds meer opgeschoven zijn in de richting van de oecumenische missiologie. Het begrip ‘gehoorzaamheid’ haalt hij naar voren waar het gaat om het antwoord van de aangesprokene op de proclamatie. De verschuiving van ‘de kerk’ naar ‘het rijk van God’ ziet Haak als kenmerkend voor de *Missio-Dei*-missiologie, maar dat belet hem niet de term zelf te gebruiken. Zie ook De Graaf, *De wereld wordt omgekeerd*, 59-68. De Graaf ziet de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie in lijn met de missiologie van G. Voetius, A. Kuyper en J.H. Bavinck, maar wijst op eigen accenten als de kerkelijke antithese (met de Wereldraad van Kerken) en de elenctiek (ook in tegenstelling met de Wereldraad van Kerken, nu specifiek inzake de dialooggedachte).



gaat mij om de beoordeling van de praktijk in het Rijnmondgebied. Welke systematische thema's kwamen daar, in de praktijk, ter sprake? In de bijlage over de interactieproblemen werden de volgende onderwerpen genoemd, die door de gereformeerd-vrijgemaakten in de dialoog met de hindoes ter sprake werden gebracht: de zonde van de mens, de verlossing van mens en wereld, de persoon en het werk van Jezus Christus, de verzoening tussen God en mens door Jezus' offer aan het kruis, de uniciteit van de Bijbel en het leven na de dood.<sup>29</sup> In dit overzicht past daarom de theologische antropologie (waarin onder meer gehandeld wordt over de zonde van de mens), de christologie (over persoon en werk van Jezus Christus), de soteriologie (over verlossing en verzoening), de openbaringsleer (waarin gehandeld wordt over het woord van God en over de schriftelijke vastlegging ervan in de Bijbel) en de eschatologie (de leer over de laatste dingen, onder andere over het leven na de dood).

In de vorige paragraaf, over de definitie, bleek de rol van de kerk sterk naar voren te komen. In de (tweede) oriëntatie in hoofdstuk 1 noemde ik ook al de dominante rol van de kerkvisie binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de onderzoeksperiode.<sup>30</sup> Tegelijk maakte ik er melding van dat op dit punt een verandering heeft plaatsgevonden. Dat geeft reden om ook de ecclesiologie (de leer over de kerk) op te nemen als een van te beschrijven thema's.

### *Constanten*

Binnen de hedendaagse bezinning op de 'theology of missions' wordt gezocht naar de constanten die ondanks verschillen in taal, context en cultuur aan te wijzen zijn in het historische en wereldwijde christendom. Andrew Walls wijst in *The Missionary Movement in Christian History* onder andere op de christologie en de ecclesiologie.<sup>31</sup> Stephen Bevans en Roger Schroeder onderscheiden in *Constants in Context* een zestal constanten, die de theologie van de christelijke zending door de tijden en plaatsen heen kenmerkt.<sup>32</sup> Het gaat om de christologie, de ecclesiologie, de eschatologie, de soteriologie, de (theologische) antropologie en de visie op de cultuur. De

---

<sup>29</sup> Zie bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen 1 A en 1 B.

<sup>30</sup> Hoofdstuk 1.4.

<sup>31</sup> Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 3-15.

<sup>32</sup> Stephen B. Bevans en Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. 8<sup>th</sup> printing (American Society of Missiology Series; no 30). (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2013), 32-34; vergelijk C.J. Haak, "Apostolische geloofsbelijdenis en zending (1-5)," *Tot aan de einden der aarde* 17 (oktober 1992): 6, 2 en 5; 17 (november 1992): 7, 2 en 5; 17 (december 1992): 8, 2 en 5; 17 (januari 1993): 9, 2-3; 17 (februari 1992): 10, 2-3.

laatste valt samen met mijn derde onderwerp, contextualisatie en cultuur. De andere vijf komen sterk overeen met de onderwerpen die in de praktijk in het Rijnmondgebied aan de orde kwamen. Alleen de openbaringsleer, met name over het woord van God en het gezag van de Bijbel, wordt niet door Bevans en Schroeder genoemd. Die voeg ik daarom toe en zet ik voorop.

Ik behandel dus achtereenvolgens:

1. De openbaringsleer, of: wat is de rol en het gezag van de Bijbel?
2. De christologie, of: wie is Jezus Christus en wat is zijn betekenis?
3. De ecclesiologie, of: wat is de aard van de christelijke kerk?
4. De eschatologie, of: hoe bekijkt de kerk de toekomst?
5. De soteriologie, of: wat is de aard van het heil dat de kerk verkondigt?
6. De theologische antropologie, of: hoe waardeert de kerk het menselijke?

De bronnen die ik eerder in dit hoofdstuk noemde, gebruik ik voor de beschrijving en in een vaste volgorde. Ik begin steeds met de officiële kerkelijke documenten, de confessie en de kerkelijke uitspraken. Daarna citeer ik de gereformeerd-vrijgemaakte auteurs.

#### *4.3.1 Openbaringsleer: wat is de rol en het gezag van de Bijbel?*

##### *Confessionele en uitspraken*

De Bijbel is de verzameling heilige geschriften, stellen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. De *Nederlandse Geloofsbelijdenis* ziet Gods “bijzondere zorg” in het op schrift stellen van wat God over zichzelf geopenbaard heeft.<sup>33</sup> Het geloof van de christenen richt zich naar deze boeken als bron en norm.<sup>34</sup> De belijdenis legt hier een nauw verband met de soteriologie. Alles wat een mens moet geloven om behouden te worden, is in deze heilige geschriften te vinden, vergeving van zonden, eeuwige gerechtigheid en eeuwig heil als geschenk van God uit genade alleen.<sup>35</sup> De overtuigingskracht van de Bijbel ligt zowel in het getuigenis van de kerk als in de individuele beleving van de gelovige.<sup>36</sup> Geen enkel ander geschrift mag op één lijn worden gesteld met de Bijbel.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> NGB art. 3; ik kort de belijdenisgeschriften af in de noten, zie de woordenlijst.

<sup>34</sup> NGB art. 5.

<sup>35</sup> NGB art. 7; zie ook HC zondag 7, v&a 21.

<sup>36</sup> NGB art. 5; zie ook DL V art. 10.

<sup>37</sup> NGB art. 7.

### *Kerkelijke uitspraken*

Kerkelijke uitspraken over de Bijbel als woord van God in missiologisch kader zijn er tussen 1973 en 2006 niet gedaan.

### *Gereformeerd-vrijgemaakte auteurs*

Binnen de missiologische bezinning en discussie onder gereformeerd-vrijgemaakten komen de aard en het gezag van de Bijbel niet ter discussie, wel de rol van de Bijbel in de benadering van de niet-christenen.<sup>38</sup> In 1976 wordt de Bijbelcursus *Een geschenk uit de hemel* voor het eerst gepubliceerd.<sup>39</sup> Een serie lessen maakt cursisten wegwijs in de inhoud en de boodschap van de Bijbel. Het *Handboekje Evangelisatie* uit hetzelfde jaar stelt: "De beste evangelisatielectuur is de Bijbel, Gods eigen Woord."<sup>40</sup> Een ander geluid komt in 1989 van prof. dr. Jakob van Bruggen, van 1967 tot 2001 hoogleraar Nieuwe Testament aan de Theologische Universiteit in Kampen. In een lezing op de landelijke Werk- en Informatiedag Evangelisatie (16 september 1989 in Spakenburg) betoogt hij dat het aanbieden van de Bijbel, geheel of in kleinere passages, niet kan dienen als methode in de evangelisatie.<sup>41</sup> De "leer van het evangelie" gaat voor het boek uit en die werd door de apostelen van Jezus Christus mondeling aan de mensen overgedragen. Daarnaast wijst Van Bruggen op de kerkelijke gemeenschap als "leesbare brief" (een verwijzing naar 2 Korinte 3,2). "De Bijbel als boek functioneert in samenhang met een gemeente als brief van de Geest." De gemeente moet worden toegerust om die leesbare brief te zijn. Hij pleit ervoor de kerkdiensten te zien als middel van verkondiging van het evangelie aan bekeerden en onbekeerden.

---

<sup>38</sup> De verhouding tussen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en andere Nederlandse kerken kwam rondom de visie op de Bijbel wel ter sprake. In 1981 verscheen in de Gereformeerde Kerken (synodaal) het rapport *God met ons...: Over de aard van het Schriftgezag*. Daarin werd een nieuw verstaan van de Bijbel verantwoord. Dat bracht missioloog Drost ertoe een brochure te schrijven: *De waarheid boven alles*, (Groningen: De Vuurbaak, 1982). Daarin waarschuwt hij tegen het denken dat het rapport propageert. Drost wijst in het boekje op het verband met de Wereldraad van Kerken, waartegen hij zich ook in de missiologie afzet (10-11).

<sup>39</sup> S. Cnossen, "De evangelisatie," in D. Deddens en M. te Velde. (red.). *Vrijmaking – Wederkeer: Vijftig jaar Vrijmaking in beeld gebracht, 1944-1994*. (Barneveld: De Vuurbaak, 1994), 235.

<sup>40</sup> *Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*. (Uitgave van het Landelijk Verband van Evangelisatie Commissies der Gereformeerde Kerken in Nederland [1976]), 31.

<sup>41</sup> Prof. Van Bruggen stelde mij de lezing ter hand in verband met mijn onderzoek. De lezing zelf is niet gepubliceerd.

### 4.3.2 Christologie: wie is Jezus Christus en wat is zijn betekenis?

#### *Confessionele uitspraken*

Als ik de gebruikelijke systematisch-theologische onderscheiding tussen de *persoon en het werk* van Jezus Christus hanteer,<sup>42</sup> dan is het eerste dat gezegd kan worden dat de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de *persoon* Jezus Christus belijden als de Zoon van God, die mens geworden is. Die incarnatie wordt als “zending” getypeerd. Bijvoorbeeld in de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*: “Wij belijden dus dat God de belofte die Hij aan de vaderen gegeven had bij monde van zijn heilige profeten, vervuld heeft door zijn eigen, eniggeboren en eeuwige Zoon in de wereld te zenden op de door Hem bepaalde tijd.”<sup>43</sup> De kerk spreekt uit dat Jezus de eeuwige en natuurlijke Zoon van God is<sup>44</sup> en tegelijk dat Hij “echte menselijke natuur” heeft aangenomen uit het vlees en het bloed van de maagd Maria.<sup>45</sup> Deze identiteit is van belang voor de typering van het *werk* van Jezus Christus. Door de goddelijkheid van Jezus wordt zijn dood als “heilig mens” krachtig en waardevol.<sup>46</sup> De goddelijkheid was nodig om “uit kracht van zijn godheid de last van Gods toorn aan zijn menselijke natuur te kunnen dragen.”<sup>47</sup> De hoge christologie wordt in de officiële documenten onlosmakelijk en innerlijk noodzakelijk verbonden met de visie op de aard van het heil. We zagen die verbinding met het heil ook bij de openbaringsleer.

#### *Kerkelijke uitspraken*

Synodebesluiten over de christologische uitgangspunten, in relatie tot het onderwerp zending of evangelisatie, heb ik in de onderzoeksperiode niet gevonden. Beschouwingen of besluiten rondom de kerkorde, die zouden raken aan de belijdenis van persoon en werk van Christus, evenmin.

#### *Gereformeerd-vrijgemaakte auteurs*

De gereformeerd-vrijgemaakten hebben vanaf de jaren negentig gediscussieerd over de aanwezigheid van Christus en het heil in het

---

<sup>42</sup> J. van Genderen en W.H. Velema. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. (Kampen: Kok, 1992), 402; G. van den Brink en C. van der Kooi. *Christelijke Dogmatiek: Een inleiding*. (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 347.

<sup>43</sup> NGB art. 18; Formulier viering Heilig Avondmaal 1 (het deel over de gedachtenis), *Gereformeerd Kerkboek*. Uitgave van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 2006, 740.

<sup>44</sup> HC zondag 13 v&a 33.

<sup>45</sup> HC zondag 14 v&a 35; verg. NGB art. 8, HC zondag 8 v&a 24.25; DL II art. 4; Formulier voor de bediening van de heilige doop aan de kinderen van de gelovigen, *Gereformeerd Kerkboek*, 714.

<sup>46</sup> DL II art. 4.

<sup>47</sup> HC zondag 6 v&a 17.

persoonlijke leven en in bredere context,<sup>48</sup> maar in de missiologie klinkt dat niet door. Auteurs over missiologie gaan slechts een enkele keer in op de christologie als onderdeel van de missionaire theologie. Haak doet dat in het zendingsblad *Tot aan de einden der aarde*, en in het kerkelijk weekblad *De Reformatie*, als hij *Transforming Mission* van David Bosch bespreekt.<sup>49</sup> Henk Drost, gereformeerd-vrijgemaakt predikant met missionaire ervaring in Venlo, bouwt zijn boek *Gods huis – open huis*, over gereformeerd en missionair zijn, op vanuit de verkiezing in Christus, maar komt niet uitgebreid te spreken over het eigen karakter van het gereformeerde belijden van de persoon en het werk van Christus.<sup>50</sup> Haak brengt in zijn instructieboek *De klok van nieuw leven* Jezus Christus ter sprake als de inhoud van het missionaire gesprek. Dat doet ook Inge Oostdijk in haar boek *Voor wie het doorvertelt*. Zij was medeoprichter van de Vereniging Evangelisatie & Rekreatie in 1972<sup>51</sup> en jarenlang actief in het werk op campings of het strand in Scheveningen. Haar ervaringen bundelde zij in 1986 in het genoemde boek. Haak en Oostdijk schrijven in de lijn van het algemene confessionele spreken van de gereformeerd-vrijgemaakte kerken.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Koert van Bekkum, "Op de tweesprong van kerk en wereld," in Marius van Rijswijk, Marinus de Jong, Pieter Kars van de Kamp en Maarten Boersema. *Wie is die man? Klaas Schilder in de eenentwintigste eeuw*. (Barneveld: De Vuurbaak, 2012), 30; Koert van Bekkum. (e.a.), *Proeven van Spiritualiteit: Bijdragen ter gelegenheid van 160 jaar Theologische Universiteit in Kampen*. (Barneveld: De Vuurbaak, 2014), 151.

<sup>49</sup> C.J. Haak, "Apostolische geloofsbelijdenis en zending (4)," *Tot aan de einden der aarde* 17 (januari 1993): 9, 2-3. Het bezwaar van Haak tegen Bosch, *Transforming Mission*, is dat 'Jezus voor de armen' het model is voor de kerk. Niet meer de vraag over hoe men over Christus denkt staat voorop, maar of de kerk de praktijk van Christus laat zien. "Het menselijke activisme overschreeuwt straks de goddelijke inzet tot verlossing." (2). De wereld wordt niet gered door een eenmalige verzoening, maar "door de heilige, zichzelf niet-ontziende kerk op zendingspad." (2). Zie ook C.J. Haak, "Kenterend tij in de zending I – IV. N.a.v. D.J. Bosch, *Transforming Mission*," *De Reformatie. Weekblad tot ontwikkeling van het gereformeerde leven*. 68 (1992-1993): 8-12.

<sup>50</sup> H. Drost, *Gods huis – open huis: Van harte gereformeerd en missionair*. (Woord & Wereld 37). (Bedum: Woord en Wereld, 1997), hoofdstuk 1 en 2. Henk Drost is de zoon van de al eerder genoemde missioloog Meeuwes Kornelis Drost. Ik zal vanaf hier in de hoofdttekst hun voornaam vermelden om het onderscheid van hun bijdragen helder te houden.

<sup>51</sup> Zie hoofdstuk 1.1.

<sup>52</sup> Inge Oostdijk, *Voor wie het doorvertelt...* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1986); C.J. Haak, *De klok van nieuw leven: Gemeente en evangelisatie; een methodiek*. (Kampen: Voorhoeve, in samenwerking met het Landelijk Verband voor Evangelisatie Arbeid, 1998).

### 4.3.3 Ecclesiologie: wat is de aard van de christelijke kerk?

#### *Confessionele uitspraken*

De Gereformeerde Kerken vrijgemaakt typeren met de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* de kerk als “een heilige vergadering van de ware gelovigen, die al hun heil verwachten van Jezus Christus, gewassen zijn door zijn bloed, geheiligd en verzegeld door de Heilige Geest.”<sup>53</sup> De kerk is een geloofsgemeenschap, gekenmerkt door een persoonlijke, bewuste en vrijwillige keuze. Iedere gelovige heeft de roeping zich te voegen bij de ware kerk van Christus.<sup>54</sup> Het onderscheid tussen waar en vals wordt gevonden door te kijken naar observeerbare kenmerken uit de liturgie (prediking en sacramenten) en de wijze van samenleven binnen de geloofsgemeenschap. De zuiverheid van de kerk als geloofsgemeenschap wordt nagestreefd door de (verbale) verkondiging, het regelmatig uitvoeren van de twee sacramenten, de doop (aan kinderen en aan allen, die op volwassen leeftijd tot geloof komen) en het avondmaal, en het geregelde huisbezoek aan de leden.<sup>55</sup> De persoonlijke geloofskeuze wordt beschouwd als de reactie op prediking en sacramenten, de middelen die Jezus Christus gebruikt om dat geloof te wekken en te onderhouden.<sup>56</sup> Zo wordt de gelovige verbonden aan de institutionele kerk.<sup>57</sup> Het ambtelijk college van predikanten, ouderlingen en diakenen geeft leiding door de continuïteit te garanderen van prediking en bediening van de sacramenten.<sup>58</sup> Dat heeft mede ten doel de leden van de kerk te activeren om in woord en daad getuigen te zijn van Jezus Christus.<sup>59</sup> Het doel van missionaire activiteiten is dan ook dat degenen die tot geloof komen, lid worden van de christelijke kerk.<sup>60</sup> De ouderlingen hebben samen met de plaatselijke predikant(en), de bevoegdheid om mensen als lid toe te laten tot de gemeente en tot het deelnemen aan de sacramenten.<sup>61</sup> Zij

---

<sup>53</sup> NGB art. 27.

<sup>54</sup> NGB art. 28.

<sup>55</sup> Zie hierover ook hoofdstuk 2.2.1.1.

<sup>56</sup> HC zondag 21 v&a 54; zondag 25 v&a 65.

<sup>57</sup> HC zondag 21 v&a 54; NGB art. 27; verg. de vragen in het formulier voor de bediening van de heilige doop aan volwassenen, *Gereformeerd Kerkboek*, 734.736; formulier voor de bevestiging van dienaren des woords, *Gereformeerd Kerkboek*, 770v.777v.

<sup>58</sup> NGB art. 30, 31; HC zondag 25 en 31.

<sup>59</sup> HC zondag 32 v&a 86; DL II art. 5.

<sup>60</sup> In 1973 kende de kerkorde in artikel 23 de bepaling dat het tot de taak van de ouderlingen behoorde om “anderen tot de Christelijke religie te manen,” zie [www.kerkrecht.nl](http://www.kerkrecht.nl). Een apart artikel over evangelisatie werd niet opgenomen. Dat gebeurde wel bij de herziening in 1978. Artikel 26: “De evangelisatie moet erop gericht zijn dat zij die God niet kennen of van Hem en zijn dienst vervreemd zijn, zich door belijdenis van het geloof naar de gereformeerde leer voegen bij de gemeente van Christus. De kerkeraden zullen erop toezien dat vanuit deze doelstelling wordt gewerkt.”

<sup>61</sup> Kerkorde, art. 16.

hebben ook de macht om de tucht te bedienen, in situaties waarin zij oordelen dat kerkleden zich zo misdragen dat zij onwaardig zijn om deel te nemen aan de sacramenten.<sup>62</sup> In het uiterste geval kan de kerkenraad, met instemming van de gemeenteleden, leden die zich niet bekeren van hun onchristelijke leer of levensstijl, buiten de gemeenschap plaatsen.<sup>63</sup>

### *Kerkelijke uitspraken*

In 1975 spreekt de generale synode van Kampen over evangelisatie het volgende uit: “Het behoort tot de aard van Christus’ kerk met het evangelie dat haar is toevertrouwd, ook hen te zoeken, die vreemd zijn aan of vervreemd zijn van God en zijn dienst. Naar het apostolisch bevel doet de kerk voor alle mensen voorbede bij God haar Heiland. Hij wil immers dat alle mensen behouden worden en tot erkenning der waarheid komen (1 Tim. 2:1,3,4). De kerk begeert al deze mensen te bereiken met het Woord van God en te roepen tot de gemeenschap met God en Zijn volk (vgl. D.L. II, 5).”<sup>64</sup> Tot dat jaar waren binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de uitspraken van kracht, die door de generale synode van Utrecht in 1923 waren vastgesteld: “de opzettelijke Evangelisatie dient uit te gaan van, voor het minst te staan onder leiding van den Kerkeraad. Deze heeft voor de Evangelisatie gebruik te maken van de gaven en krachten, die God tot dit werk in de gemeente heeft geschonken.”<sup>65</sup> De generale synode van Kampen 1975 stelt dat in de uitspraak van Utrecht tekort wordt gedaan aan de roeping van de gemeenteleden tot evangelisatie. Het initiatief en de leiding van opzettelijke evangelisatie liggen zo te exclusief bij de kerkenraad. Maar tegelijk is de generale synode van Kampen van oordeel dat terecht in 1923 is gewezen op het gereformeerd-confessioneel karakter van evangelisatie (in onderscheid van “allerlei methodistische activiteiten”) en dat tot dat karakter behoort dat de kerkenraad een taak heeft rond de evangelisatie. In haar besluiten stelt de generale synode dat het tot de aard van Christus’ kerk behoort om met het evangelie van Jezus allen te zoeken “die vreemd zijn aan of vervreemd zijn van God en zijn dienst.”<sup>66</sup> De rol van de ambtsdragers wordt gezien in het stimuleren van de leden “door de prediking, de catechisatie en het huisbezoek”<sup>67</sup> om deze roeping actief uit te voeren. Ook

---

<sup>62</sup> Kerkorde, art. 76.

<sup>63</sup> HC zondag 31 v&a 83-85.

<sup>64</sup> Acta generale synode Kampen 1975, art. 335, zie [www.kerkrecht.nl](http://www.kerkrecht.nl) De generale synode van Utrecht 1923 verwees kort naar ‘de roeping van de Kerk naar het Woord van God’ om de ‘afgedoolden’ te bereiken.

<sup>65</sup> Acta generale synode Utrecht 1923, art. 92; verg. Cnossen, “De evangelisatie,” 230-233.

<sup>66</sup> Acta generale synode Kampen 1975, art. 335.

<sup>67</sup> Acta generale synode Kampen 1975, art. 335.

hebben kerkenraden de verantwoordelijkheid om “de arbeid van de gemeenteleden [te] blijven begeleiden door toezicht en instructie.”<sup>68</sup> Verder bepaalt de synode dat publieke evangelisatie-activiteiten niet zonder overleg met of instemming van de lokale kerkenraad mogen plaatsvinden. De achtergrond van deze uitspraak, en de aanleiding tot de bredere bezinning op evangelisatie in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, zijn de oprichting en de eerste activiteiten van de vereniging Evangelisatie en Rekreatie in 1972.<sup>69</sup> In deze vereniging hebben zich enthousiaste, veelal jonge, leden van de kerk verenigd om op allerlei plaatsen in het land te evangeliseren op campings en ander recreatieve locaties. De verhouding tot de activiteiten van de lokale kerken en de bevoegdheden van de kerkenraden zijn daardoor discussieonderwerp geworden. De uitspraak van de generale synode van Kampen in 1975 wil landelijk helderheid bieden op het punt van bevoegdheden en samenwerking.<sup>70</sup> Wanneer Gereformeerde Kerken vrijgemaakt onderling willen samenwerken voor evangelisatie-

---

<sup>68</sup> Acta generale synode Kampen 1975, art. 335; In 1999 stelde de generale synode van Leusden het deputaatschap Toerusting Evangeliserende Gemeente (DTEG) in. Haar opdracht was de plaatselijke kerken te ondersteunen bij de ontwikkeling van hun eigen missionair karakter en “de kerkenraden te ondersteunen bij hun taak van begeleiding en instructie van de evangelisatiearbeid door de gemeenteleden; en hierbij gebruik te maken van regionale contactoefening en deze zo nodig op te zetten.” Acta generale synode Leusden 1999, art. 75.

<sup>69</sup> Cnossen, “De evangelisatie,” 230-233; Inge Oostdijk, “Tien jaar getuigen van het licht,” in *Evangelisatie en Rekreatie: Getuigen van het licht; Bundel t.g.v. tien jaar E & R, 1972-1982*, ([z.p], [1982]), 3-28; *Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*, 5: Het bestuur van het Landelijk Verband van Evangelisatie Commissies binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt vermeldt in het voorwoord met dankbaarheid dat evangelisatie “in de laatste jaren vernieuwde aandacht heeft gekregen.” In de paragraaf waarin de richtlijnen van de generale synode van Kampen worden geciteerd en in historisch perspectief geplaatst, noteert het *Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*, 23, zie ook 9.24vv: “Het is duidelijk, dat Kampen 1975 ruimte heeft gegeven aan het initiatief van gemeenteleden, die zich in verenigingsverband kunnen organiseren of hebben georganiseerd. Daar de Kerk is *vergadering der gelovigen onder leiding van de ambtsdragers*, stelt Kampen 1975 terecht, dat toezicht van de zijde van de kerkeraad vereist is.” (cursief in origineel).

<sup>70</sup> Haak, *De klok van nieuw leven*, 14-15 over de besluiten van Kampen 1975: “We werken nadrukkelijk in de lijn van de lange gereformeerde traditie dat evangelisatie een kerkelijke taak is. In 1975 heeft de Generale Synode van Kampen de gebreken van vroeger beleid bijgesteld. Ze gaf opdracht aan de kerkenraden tot voorlichting, instructie, motivering en stimulering tot evangelisatie. Die moest een vast onderdeel van het kerkelijk leven worden. We voelen dankbaarheid voor dergelijke uitspraken, maar we constateren tegelijkertijd dat er in de praktijk weinig van terecht komt. Evangelisatie blijft een ‘rand-kerkelijk’ gebeuren! Ook al begroeten we de tendens van de bevestiging van evangelisatiepredikanten als een ‘wolkje zo groot als de hand van een man’, ze blijft nog een operatie in de marge.”



arbeid, dan “zullen zij dat zoveel mogelijk doen met inachtneming van de door het kerkverband aanvaarde indeling in ressorten.”<sup>71</sup>

### *Gereformeerd-vrijgemaakte auteurs*

In de paragraaf over de definitie van missiologie heb ik al gewezen op de nadruk die wordt gelegd op zending als opdracht voor de kerk. Dat komt ook bij andere auteurs terug en in de praktijk. Oostdijk vertelt bij het tienjarig jubileum van de vereniging Evangelisatie & Rekreatie in 1982 over de manier waarop de vereniging is ontstaan. Men kondigt in 1972 met een brief eenvoudig aan tot actie over te gaan. De oprichters besteden geen lange verhalen aan Bijbelse motivaties. Die worden bekend verondersteld. De constatering is dat er weinig aan evangelisatie gedaan wordt. Voor bezieling is nodig: bereidheid, liefde, kennis, oefening en geloof “in de kracht van Gods opdrachten.”<sup>72</sup> In haar boek *Voor wie het doorvertelt* begint Oostdijk met een gebed van dank voor het feit dat God de *opdracht* heeft gegeven en noemt het eerste hoofdstuk ook ‘Roeping’.<sup>73</sup> Roeping heeft volgens haar het voordeel dat het niet van ons gevoel afhangt.<sup>74</sup>

Daarnaast wordt door verschillende auteurs gewezen op het inherente missionaire karakter van de kerk. Henk Drost stelt in *Gods huis – open huis* dat evangelisatie ontstaat waar de kerk wordt gezien als vrucht van de genade van God. “Haar levenstaak is die genade groot te maken en God daarvoor te roemen, te eren en te prijzen.”<sup>75</sup> Daarmee is missionair-zijn gegeven. Het initiatief voor het stimuleren tot activiteiten ligt bij de kerkenraad.<sup>76</sup> Haak wijst in *De klok van nieuw leven* ook op de “de aard van

---

<sup>71</sup> Acta generale synode Kampen 1975, art. 335.

<sup>72</sup> Oostdijk, “Tien jaar getuigen van het licht,” 8 (cursief ASvdL).

<sup>73</sup> In verband met de hier genoemde aandacht voor gebed, zie de aandacht voor de kerkelijke voorbede in de tekst van de generale synode Kampen 1975, art. 335.

<sup>74</sup> Oostdijk, “Tien jaar getuigen van het licht,” 8; vergelijk E.A.W. de Wal, “Het christendom - ‘een gemakkelijke godsdienst’ of een hindoehuwelijk?” *Tot aan de einden der aarde* 4 (juni 1979): 3, 54-55: E.A.W. de Wal voegt aan een sfeerverslag van ds. K. Verlind uit Suriname het commentaar toe, dat het soms moeilijk lijkt om door te dringen tot de harten. Dat hoeft ons echter niet moedeloos te maken, want het zendingsbevel is er om te gehoorzamen. Het gaat daarbij niet om onze inspanning maar in de zekerheid dat God die roept, trouw is en zijn rijk zal zegevieren.

<sup>75</sup> H. Drost, *Gods huis – open huis*, 49.

<sup>76</sup> H. Drost, *Gods huis – open huis*, 49. Hij sluit aan bij de generale synode van Kampen 1975 (“Het behoort tot de aard van Christus’ kerk”) en hij legt het initiatief voor toerusting en instructie bij de ambtsdragers.

Christus' kerk": de kerk zelf is ook het nieuws.<sup>77</sup> De groei van de kerk is een essentieel onderdeel van de missie: door bekering worden kerken geplant of voegen mensen zich bij de christelijke kerk. Het christelijke wordt daarbij nader getypeerd door de gereformeerde belijdenis. Wielenga benadrukt de binding aan de gereformeerde belijdenis als kenmerk voor de kerk.<sup>78</sup> Douma maakt in zijn collegedictaat *Evangelistiek* onderscheid tussen vreemd zijn aan het evangelie of vreemd zijn aan de kerk. Evangelisatie moet in de eerste plaats gaan over de vervreemding van God. Maar de kerkkeus acht hij belangrijk. Er zijn gelovigen die een verkeerde kerkkeus maken. Dat is geen onderwerp voor evangelisatie, maar wel een onderwerp dat besproken moet worden. "Interkerkelijke evangelisatie die mensen in de mist laat over de betekenis van kerk en kerkkeus, wijzen we af."<sup>79</sup> Ook Meeuwes Drost en Deddens wijzen in *Balans van het oecumenisme* in 1980 op het belang van de kerk, die wordt vergaderd in de eenheid van het ware geloof. Ontbreekt die eenheid, dan kun je wel een uiterlijke eenheid tot stand brengen, maar dat is, volgens beide auteurs, niet de eenheid die werd nagestreefd door Christus, Paulus, de auteur van de *Didachè* of Johannes Calvijn.<sup>80</sup> Meeuwes Drost noemt voor de missie ook het motief van de kerkvergadering; door bekering en doop komt men tot lidmaatschap van de kerk en zo tot een scheiding tussen vroeger leven en het nieuwe leven met Christus.<sup>81</sup> Het boekje *Gods huis - open huis* van Henk Drost is geheel opgezet vanuit het besef dat de evangelisatie vanuit de kerk wordt opgezet en naar de kerk toeleidt.<sup>82</sup> In de missiologische publicaties van Haak is de kerkelijke gemeente uitvalsbasis én thuishaven van evangelisatie.<sup>83</sup> Dat bleek ook de

---

<sup>77</sup> Haak, *De klok van nieuw leven*, 22; vergelijk de serie C.J. Haak, "Doel van de zending (I-IV)," *Tot aan de einden der aarde* 18 (juni 1993): 3, 2-3; 18 (september 1993): 5,2-3; 18 (oktober 1993): 6, 2-3; 18 (december 1993): 8, 2-3.

<sup>78</sup> Van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelie*, 64; M.K. Drost, "Ds. D.K. Wielenga J. Dzn. (1905-1981) In memoriam," *Tot aan de einden der aarde* 6 (september 1981): 5, 98-99.

<sup>79</sup> Douma, *Evangelistiek*, 10.

<sup>80</sup> K. Deddens en M.K. Drost. *Balans van het oecumenisme: De oecumenische beweging getoetst bij het licht van de Bijbel*. (Enschede: J. Boersma, 1980), 8-10. Dr. Karel Deddens (1924 – 2005) was predikant van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en van 1984 tot 1990 hoogleraar diaconologie en ecclesiologie aan de Theological College of the Canadian Reformed Churches in Hamilton, Ontario, Canada. Hij was de broer van drs. Detmer Deddens (1923 – 2009), die van 1979 tot 1988 hoogleraar kerkgeschiedenis en kerkrecht was aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Kampen. In de hoofdttekst wordt met Deddens steeds Karel Deddens bedoeld.

<sup>81</sup> M.K. Drost, "Missiologie," 154-155.

<sup>82</sup> H. Drost, *Gods huis - open huis*, 27v.31v.48v.57v.

<sup>83</sup> Haak, *De klok van nieuw leven*, 23 en passim; Haak, "Missiologie en Oecumenica," 100; C.J. Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica*. (Zwolle: De Verre Naasten, 2005), 31.41.61 en 63 en de tekst van de definities op 31 en 91: "...zich door belijdenis en doop te

strekking van de lezing van Van Bruggen, die ik hierboven besprak bij de openbaringsleer. De lokale geloofsgemeenschap moet als “leesbare brief van Christus” door niet-christenen gelezen kunnen worden, nog voordat zij aan de Bijbel toekomen.

#### 4.3.4 Eschatologie: hoe bekijkt de kerk de toekomst?

##### *Confessionele uitspraken*

Het moment waarop Jezus Christus zal komen als rechter en redder wordt door de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in hun confessionele geschriften benoemd als het eindpunt van de geschiedenis: “Hij zal zich openbaren als Rechter over levenden en doden, terwijl Hij deze oude wereld in vuur en vlam zet om haar te zuiveren.”<sup>84</sup> “Alle mensen, die ooit geleefd hebben,”<sup>85</sup> zullen voor Hem verschijnen en naar hun daden beoordeeld worden. De goddelozen worden voor eeuwig veroordeeld en de rechtvaardigen worden met eeuwig leven beloond. Het individuele lot van de mens aan het slot van de geschiedenis is verbonden aan het geloof in het werk van Jezus Christus in de tijd. Want de gelovigen kunnen Hem “met opgeheven hoofd” als rechter verwachten omdat Hij de vloek van hen afgenomen heeft door zijn dood op Golgotha.<sup>86</sup> De verwachting is dat de wereld daarna de plaats zal zijn waar God in eeuwige harmonie met de uitverkorenen zal verkeren.<sup>87</sup>

##### *Kerkelijke uitspraken*

Kerkelijke uitspraken over de eschatologie in missiologisch kader zijn er tussen 1973 en 2006 niet gedaan.

##### *Gereformeerd-vrijgemaakte auteurs*

In de publicaties van de verschillende auteurs komt de eschatologie ter sprake bij de motieven voor de zending en de evangelisatie. Douwe van Swigchem (predikant in de Gereformeerde Kerken, synodaal) heeft in zijn dissertatie *Het missionair karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus* uit 1955 een drietal motieven onderscheiden: het motief van de ontfermende liefde, het motief van de verhoogde Heer en de eer van God, en ten slotte het motief van de eschatologische verwachting. Het gaat er volgens Van Swigchem bij dat laatste niet om dat de tijd dringt

---

laten inlijven in de christelijke kerk als de toegang tot het Koninkrijk van God en als de concrete gemeenschap der heiligen...”

<sup>84</sup> NGB art. 37.

<sup>85</sup> NGB art. 37.

<sup>86</sup> HC zondag 19 v&a 50-52.

<sup>87</sup> HC zondag 22 v&a 57-58; formulier voor de viering van het heilig avondmaal II (het gedeelte over de verwachting), *Gereformeerd Kerkboek*, 748.

en het anders te laat is, maar om de heerlijke verwachting van het komende koninkrijk.<sup>88</sup> Een ander aspect dat met het eschatologische samenhangt is dat van het 'totaal' of de 'volheid'. Het totaal van Joden en heidenen zal aan het einde samen komen en iedereen zal de naam van Jezus Christus belijden.<sup>89</sup> Douma sluit zich bij Van Swigchem aan en voegt er aan toe: "Het motief van de eschatologische verwachting is ook dat van de eschatologische *waarschuwing*: "Laat u behouden uit dit verkeerde geslacht" (Hand. 2,40)." Hij maakt hiermee een soteriologische toespitsing. "De schildering van hel en verdoemenis, bijv. bij methodistische predikers, kan te zeer op effect berekend zijn; maar het is even onjuist om over het dreigend oordeel van God te zwijgen."<sup>90</sup> In het *Handboekje Evangelisatie* uit 1976 ontbreekt het eschatologische motief.<sup>91</sup> Ook Meeuwes Drost laat dit motief niet terugkomen als hij in zijn artikel over missiologie de centrale motieven op een rij zet.<sup>92</sup> Haak legt in zijn definiëring wel nadruk op het handelen van God "tot realisering van zijn soevereine raad tot eeuwige redding van en heil voor Christus' verkoren Bruid uit een wereld en mensheid in nood."<sup>93</sup> Hij noteert een eschatologisch motief of een eschatologische urgentie niet apart, maar het concept van de elenctiek is sterk eschatologisch geladen: het gaat om de redding van mensen bij het naderende oordeel.

#### 4.3.5 Soteriologie: wat is de aard van het heil dat de kerk verkondigt?

##### *Confessionele uitspraken*

"Jezus Christus heeft met zijn kostbaar bloed voor al mijn zonden volkomen betaald en mij uit alle macht van de duivel verlost."<sup>94</sup> Deze zinsnede uit het

---

<sup>88</sup> D. van Swigchem, *Het missionaire karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus*. (Kampen: Kok, 1955), 233.

<sup>89</sup> Van Swigchem, *Het missionaire karakter van de christelijke gemeente*, 234v.

<sup>90</sup> Douma, *Evangelistiek*, 48 (cursief in origineel).

<sup>91</sup> *Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*, 16-17.

<sup>92</sup> M.K. Drost, "Missiologie," 154-155; zie ook M.K. Drost, "De wederhouder van de Antichrist en de plaats van de Evangelisatie." *Opdracht. Kontaktblad voor het gereformeerd evangelisatiewerk*. 11 (1981): 46, 285-287. Drost ziet als teken van de eindtijd de rol van de (ware) kerk in het gedrang komen door het oecumenisme en de interkerkelijke evangelisatie. Op deze wijze worden volgens hem 'kerkzonden' toegedekt en het woord van God niet zuiver gebracht. Het zuiver gebrachte woord van God zal triomferen. Evangelisatiegesprekken en lektuurverspreiding in trouw aan dat woord brengen het moment dichterbij dat Christus de weg vrij maakt voor de antichrist. In hetzelfde nummer staat ook de lezing van D. Los afgedrukt met een vergelijkbare strekking: D. Los. "De rijping van de Antichrist en de inhoud van de Evangelisatie." *Opdracht. Kontaktblad voor het gereformeerd evangelisatiewerk*. 11 (1981): 46, 288-291.

<sup>93</sup> Haak, "Missiologie en Oecumenica," 111; verg. Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica*, 31.

<sup>94</sup> HC zondag 1 v&a 1; zie ook HC zondag 13 v&a 34.

eerste antwoord van de *Heidelbergse Catechismus* legt het verband tussen christologie en soteriologie, zoals dat in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt beleden wordt. De zonde is een vorm van ongehoorzaamheid aan God en een vorm van onderwerping aan de duivel.<sup>95</sup> De eerste keer dat de mens dat deed, was dat een bewuste stap (“willens en wetens”). Het heeft ertoe geleid dat “de gemeenschap met God, die zijn ware leven was,” verbroken is.<sup>96</sup> Deze zonde heeft zich over het gehele menselijke geslacht verspreid,<sup>97</sup> zij is “een verdorvenheid van de hele natuur en een erfelijk kwaad, waarmee zelfs de kleine kinderen in de moederschoot besmet zijn.”<sup>98</sup> De komst van Gods Zoon, Jezus Christus heeft het “eeuwige geluk”<sup>99</sup> van de mens op het oog. “Hij heeft zichzelf in onze plaats voor zijn Vader gesteld, om door volkomen voldoening diens toorn te stillen.”<sup>100</sup> Het geloof is het middel waarmee de mens zich Christus toe-eigent.<sup>101</sup> De Heilige Geest is degene die dit geloof in de mensen wekt, door de prediking.<sup>102</sup> De mens wordt via de aanspraak van de prediking verantwoordelijk gemaakt voor zijn keuze, maar op de achtergrond staat de keuze en de soevereiniteit van God die uit de in zonde gevallen mensheid “een vast en groot aantal mensen in Christus tot het heil heeft uitgekozen.”<sup>103</sup> Dat heil is “God zijn Schepper naar waarheid kennen, Hem van harte liefhebben en met Hem in eeuwig heerlijkheid leven, om Hem te loven en te prijzen.”<sup>104</sup> In dit leven ontvangt de gelovige de vergeving van de zonde<sup>105</sup> en de inwoning van de Heilige Geest,<sup>106</sup> die de gelovige langs een weg van dagelijkse bekering<sup>107</sup>

---

<sup>95</sup> NGB art. 14.

<sup>96</sup> NGB art. 14.

<sup>97</sup> NGB art. 15 DL I art. 1.

<sup>98</sup> NGB art. 15; HC zondag 3 v&a 7; DL I art 1.15; formulier doop kinderen, opening

<sup>99</sup> NGB art. 17.

<sup>100</sup> NGB art. 21; HC zondagen 5.6.15.16; DL II art. 1; formulier voor de viering van het heilig avondmaal I, (het gedeelte over de gedachtenis), *Gereformeerd Kerkboek*, 740. De eenheidstaal over Christus en de gelovige ontbreekt niet in de confessie, maar heeft niet zo’n prominente plaats als de juridische taal, verg. HC zondag 26 en het formulier voor de bediening van de heilige doop aan de kinderen van de gelovigen I, *Gereformeerd Kerkboek*, 714.

<sup>101</sup> NGB art. 22; HC zondag 23 en 24.

<sup>102</sup> NGB art. 22; HC zondag 25; DL I art. 1-7, V art. 14.

<sup>103</sup> NGB art. 16; HC zondag 21 v&a 54; DL I art. 7.

<sup>104</sup> HC zondag 3 v&a 6; formulier voor de bediening van de heilige doop aan de kinderen van de gelovigen, *Gereformeerd Kerkboek*, 715.

<sup>105</sup> HC zondag 21 v&a 55.

<sup>106</sup> HC zondag 20 v&a 53; formulier voor de viering van het heilig avondmaal I, (het gedeelte over de onderwijzing), *Gereformeerd Kerkboek*, 741.

<sup>107</sup> HC zondag 33 v&a 88-91.

volhardend<sup>108</sup> leert leven met liefde voor God en zijn naaste.<sup>109</sup> Het feit dat bekering dagelijks nodig is, wijst erop dat de gelovige te maken blijft hebben met de macht van de zonde. God verlost hen “...wel van de tirannie en de slavernij van de zonde. Maar Hij verlost hen in dit leven niet helemaal van het vlees en het lichaam van de zonde.”<sup>110</sup> Het heil, de herstelde relatie met God, krijgt gestalte in gerechtigheid, barmhartigheid en liefde, die de gelovige najaagt en in de praktijk beoefent. Confessioneel komt dit aan de orde in het onderdeel over de “dankbaarheid” voor het gebrachte heil, via afleiding uit geboden en gebeden.<sup>111</sup> Daarmee is overigens het heil niet verinnerlijkt, want het heil als de herstelde relatie met God wordt manifest in gedrag dat te observeren en te evalueren is. Het is ook een middel om mensen voor God te winnen.<sup>112</sup>

### *Kerkelijke uitspraken*

Het behoud van de mens is het centrale aspect als kerkelijke vergaderingen de zendingswil van God en de zendingsopdracht van de kerk beschrijven of typeren. In de synode-uitspraak van Kampen 1975 wordt gesteld dat God wil dat alle mensen behouden worden. Dat wordt verbonden met het tot erkenning komen van de waarheid.<sup>113</sup> Ook de typering “tot gemeenschap komen met God” wordt in de uitspraak van de generale synode van Kampen gebruikt. Dat geldt als nadere invulling van de redding.<sup>114</sup>

### *Gereformeerd-vrijgemaakte auteurs*

Wielenga gebruikt als kernwoord “paradijsevangelie”, waardoor hij de oorspronkelijke inzet van de redding benadrukt: het begint in het paradijs. Het gaat in de redding om de vergeving van de zonden (verzoening van de schulden) en de herstelde gemeenschap met God.<sup>115</sup> Meeuwes Drost besteedde in 1979 zijn inaugurele rede als lector missiologie aan het

---

<sup>108</sup> DL V.

<sup>109</sup> HC zondagen 34-52.

<sup>110</sup> DL V art. 1.

<sup>111</sup> HC zondag 1 v&a 2, en de zondagen 32-52; formulier voor de bediening van de heilige doop aan de kinderen van de gelovigen, (het gedeelte over de ‘verplichting van het verbond’), *Gereformeerd Kerkboek*, 715; formulier voor de bevestiging van ouderlingen en diakenen, *Gereformeerd Kerkboek*, 784: “Over de dienst van de barmhartigheid leert de Schrift, dat deze voortvloeit uit de liefde van Christus.”

<sup>112</sup> HC zondag 32 v&a 86; DL I art. 9.12.13.

<sup>113</sup> Acta generale synode Kampen 1975, art. 335.

<sup>114</sup> Acta generale synode Kampen 1975, art. 335.

<sup>115</sup> Van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelie*, 3.4.6.9

onderwerp 'Woord en daad in de huidige missiologie'.<sup>116</sup> Hij beschrijft de ontwikkeling van de toenemende aandacht voor de praxis van de kerk: de kerk-voor-anderen, die solidair is met de wereld, omdat God dat ook is. Niet alleen in de kringen van de Wereldraad van Kerken, constateert hij, maar ook "zich als gereformeerd aandienende missiologie" gaat op dit punt in het spoor van de "oecumenistische missiologie". Meeuwes Drost kiest duidelijk stelling: "Het werk van hulpverlening en barmhartigheid in de derde wereld behoort niet tot de zendingstaak der kerk en kan derhalve niet ondergebracht worden bij de diakonie die door haar 'daad' een verificatie zou moeten geven van het 'woord'."<sup>117</sup> Dat blijkt ook als wij nog eens kijken naar zijn omschrijving van de missiologie. Meeuwes Drost noemt in *Oriëntatie in de theologie* als eerste centrale zendingsmotief Gods opdracht aan de kerk om door middel van missionaire prediking "het behoud van de wereld" te zoeken.<sup>118</sup> Hij maakt het expliciet: "... het hart van het evangelie is de vergeving van de zonden door het bloed van Christus (Luc. 1,77); dat is het heil, dat God heeft bereid voor het aangezicht van alle volken (Luc, 2,31). Niet allereerst de vernieuwing van de politieke en sociale structuren, maar allereerst de vergeving van de zonden door Jezus Christus..."<sup>119</sup> Douma bespreekt in zijn *Evangelistiek* in een apart hoofdstuk de politieke evangelisatie.<sup>120</sup> Hij verzet zich tegen de opvatting dat het aansturen op politieke veranderingen een vorm van evangelisatie kan worden genoemd. Hij bepleit evangelisatie met aandacht voor politiek, waarbij het zo direct mogelijk confronteren van mensen met Christus de taak van de evangelisatie is, maar dan wel de mens in al zijn levensverbanden. De uitwerking van het evangelie blijkt onder andere in politieke meningsvorming en activiteiten. "Het evangelie *brenge*n en aan het evangelie *gestalte geven* in het leven zijn twee zaken. Er is verkondigen en beleven; er is evangelisatie en demonstratie."<sup>121</sup> Ook bij Haak is dezelfde nadruk te vinden: "Toch ligt hier de kern: een mens wordt voor zijn Schepper geplaatst in het licht van zijn genade in Christus, gedreven en toegerust door de

---

<sup>116</sup> De inaugurele rede werd voor het eerst gepubliceerd in L.J. Joosse, (red.). *Leren hoe hij wand'len moet: Over woord en daad in de zending*. (Zending dichterbij 1). (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1992), 65-79. L.J. Joosse maakte hem voor publicatie gereed.

<sup>117</sup> M.K. Drost, "Woord en daad in de huidige missiologie," 79.

<sup>118</sup> M.K. Drost, "Missiologie," 154.

<sup>119</sup> M.K. Drost, "Missiologie," 155; zie ook D.K. Wielenga, "Lector Drost," *Tot aan de einden der aarde* 4 (juli/augustus 1979): 4, 74-75; M.K. Drost, "Zending en Evangelisatie (I-III)," *Tot aan de einden der aarde* 7 (april 1982): 1, 2; 7 (mei 1982): 2, 26; 7 (juni 1982): 3, 50.

<sup>120</sup> Douma, *Evangelistiek*, 60-75.

<sup>121</sup> Douma, *Evangelistiek*, 72. Hij voegt er aan toe: "Maar bij Verkuyl *is* diakonaat en *is* politiek 'evangelisatie'." Ter ondersteuning van zijn standpunt verwijst hij naar publicaties van Lindeboom, Kuyper en Brillenburg Wurth.

Geest.”<sup>122</sup> Volgens Leendert Joesse zal de praktijk vaak de daad voor het woord stellen in de zendingsmethode. Joesse, predikant in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, promoveerde in 1992 op een proefschrift over de motieven en activiteiten van de zending in de Nederlanden in de zeventiende eeuw, *‘Scoone dingen sijn swaere dingen’*.<sup>123</sup> Hij redigeerde in hetzelfde jaar *‘Leren hoe hij wand’len moet’*, een bundel artikelen over woord en daad in de zending. In die bundel schreef Joesse zelf over de volgorde tussen woord en daad en vraagt aandacht voor de zorgvuldigheid in de ontmoeting met niet-christenen. “Zo leidt de opbouw van een echte ontmoeting in het evangelisatie- en zendingswerk als regel tot de volgorde: eerst de daad, vervolgens de woordverkondiging.”<sup>124</sup>

Vanuit de bezinning op het diaconaat komt in de onderzoeksperiode een bijdrage van Kees de Ruijter op de verhouding van woord en daad. Hij promoveerde in 1992 op een proefschrift over theorie en praxis bij Johann Baptist Metz en Clodovis Boff in verband met de verkondiging en het diaconaat van de kerk, getiteld *De horizon van het heil*. Hij bespreekt ook de vraag of de praxis voorrang kan hebben.<sup>125</sup> In de bevrijdingstheologie, waarvan Metz en Boff ieder op eigen manier vertegenwoordigers zijn, is dat het uitgangspunt. De kritische vraag van De Ruijter is wat dan de kritische instantie is die beoordeelt of de praxis zuiver is.<sup>126</sup> Zijn eigen antwoord is:

---

<sup>122</sup> Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica*, 33; zie ook 49-50 over J.H. Bavinck’s ‘hartgrondig wantrouwen’ tegen de *comprehensive approach*: daarin worden verschillende elementen in de missionaire benadering gelijkgeschakeld en verdwijnt het verkondigde evangelie “met haar concrete vraag naar bekering” buiten het gezichtsveld. Zie ook Haak, “Missiologie en Oecumenica,” 112. In dit kader is ook het bezwaar te plaatsen tegen de verbinding tussen evangelisatie en recreatie, zie Marten de Vries, *Evangelisatie en Rekreatie: Een kritische doorlichting van de werkwijze van de Vereniging E&R*. (Niet-gepubliceerde doctoraalscriptie Evangelistiek, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen, Broederweg, 1984).

<sup>123</sup> Leendert Jan Joesse, *‘Scoone dingen sijn swaere dingen’: Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw*. (Leiden: Groen, 1992).

<sup>124</sup> L.J. Joesse, “Volgorde van woord en daad, zendingsmethodisch gezien,” in L. J. Joesse. (red.). *‘Leren hoe hij wand’len moet’: Over woord en daad in de zending*. (Zending dichterbij 1). (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1992), 89.

<sup>125</sup> C.J. de Ruijter, *De horizon van het heil: Theorie en praxis bij Johann Baptist Metz en Clodovis Boff, mede in verband met de verkondiging en het diaconaat van de kerk*. (Kampen: Kok, 1992), 136.

<sup>126</sup> De Ruijter, *De horizon van het heil*, 137.



“De enige instantie die de menselijke ideologie ontmaskert is Gods openbaring. Op die openbaring kan de praxis geen voorrang hebben.”<sup>127</sup>

### *Uitverkiezing*

Verschillende auteurs benoemen de drie-enige God nadrukkelijk als (eerste) subject van de zending. Haak bijvoorbeeld: “Boven, over, door en achter het werk dat hier op aarde gebeurt is het God zelf die initiatief neemt, plannen ontwerpt en uitvoert, hier wegen opent en elders sluit, harten vermurwt en verlicht, en de kerk als de uitverkoren Bruid van de Zoon uit het niets tevoorschijn brengt, heiligt en tot volmaaktheid leidt. Nauwkeuriger gezegd is het de uit eeuwigte liefde verkiezende Drieënige God die zending drijft.”<sup>128</sup> Dat is de reden en verklaring voor het feit dat er mensen tot geloof en bekering komen en het evangelie zich wereldwijd verspreidt. Eerder had Douma ook een apart hoofdstuk gewijd aan de leer van de uitverkiezing.<sup>129</sup> Als de keuze aan Gods kant vastligt, is er dan nog in redelijkheid te spreken over de keuze van de mens en is er nog ruimte voor een oproep tot bekering, die de verantwoordelijkheid van de mens vooronderstelt? Douma sluit zich aan bij de Dordtse Leerregels en ziet in dat geschrift geen spanning tussen beide ontstaan. Mensen hebben een prediker nodig om te gaan geloven en God heeft mensen ertoe bestemd om geroepen te worden. Uitverkiezing vraagt om prediking in zending en evangelisatie. De diepste eenheid ontgaat ons, aldus Douma, maar zij is er wel. In 1997 doet ook Henk Drost datzelfde in *Gods huis – open huis*. Vanuit de thema’s van de Dordtse Leerregels laat hij zien hoe missionair bewustzijn en actie mogelijk zijn.

### *4.3.6 Antropologie (theologisch): hoe waardeert de kerk het menselijke?*

#### *Confessionele uitspraken*

De confessionele geschriften van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt schetsen dit beeld van de mens: de eerste mens is naar het beeld van God geschapen, dat wil zeggen “in ware gerechtigheid en heiligheid.”<sup>130</sup> De

---

<sup>127</sup> De Ruijter, *De horizon van het heil*, 137. In een voetnoot noteert De Ruijter dat deze uitspraak slechts een algemeen uitgangspunt is. De gereformeerde theologie zal moeten nadenken over vormen en toepassingen van ideologie-kritiek.

<sup>128</sup> Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica*, 34-35; C.J. Haak, “Rijke troost voor ongelovigen en gelovigen.’ Over de verkiezing in de evangelisatie,” *Wegwijs. Gemeenschappelijke uitgave van de Bond van Verenigingen van Gereformeerde Vrouwen en de Bond van Gereformeerde Bijbelstudieverenigingen*. 47 (1993): 2, 37-41; zie verder over Wielenga, Van Dijken, *Op weg met het paradijs-evangelie* 7.47; M.K. Drost, “Missiologie,” 154; H. Drost, *Gods huis – open huis*, 8; Oostdijk, *Voor wie het doorvertelt...*, 136-138.

<sup>129</sup> Douma, *Evangelistiek*, 49-59; Douma verwijst naar J.I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God*<sup>3</sup> (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1970).

<sup>130</sup> HC zondag 3 v&a 6.

zondeval van de mens heeft de mens tot opstandeling gemaakt. Hij heeft zijn vrije wil verloren en is slaaf geworden van de zonde, geneigd tot alle kwaad, tenzij de Heilige Geest hem opnieuw geboren laat worden.<sup>131</sup> Hij heeft van de voortreffelijke gaven waarmee God hem had uitgerust slechts “geringe sporen”<sup>132</sup> overgehouden, die hem elke verontschuldiging ontnemen. God openbaart zijn eeuwige kracht en goddelijkheid in algemene zin aan ieder mens.<sup>133</sup> “Wel is er na de zondeval nog iets van het licht der natuur in de mens overgebleven. Hierdoor behoudt hij enige kennis van God, van de natuurlijke dingen, van het onderscheid tussen wat past en wat niet past en ook geeft hij er wel enigszins blijk van zich fatsoenlijk en ordelijk te willen gedragen.”<sup>134</sup> Hij kan echter niet op deze wijze tot heilbrengende kennis van God komen. Hij vertroebelt de kennis die hij heeft en onderdrukt de waarheid door allerlei vormen van onrecht.<sup>135</sup> Om gered te worden moeten de mensen via de prediking het bericht over Jezus Christus als redder vernemen.<sup>136</sup> God neemt het initiatief zijn redding bekend te maken in de menselijke geschiedenis, vanaf Adam en via de bijzondere openbaring aan Abraham en zijn nakomelingen.<sup>137</sup> Christus heeft zijn leerlingen de opdracht gegeven deze redding verder wereldwijd bekend te maken, een taak die de kerk van Jezus Christus en iedere gelovige persoonlijk naar zijn gaven en mogelijkheden nu heeft.<sup>138</sup> Als mensen zich niet bekeren terwijl zij daartoe wel worden geroepen, hebben zij zelf schuld aan hun ondergang.<sup>139</sup> Wie zich wel bekeert, doet dat niet als resultaat van zijn vrije wil, maar dankzij de “volstrekt bovennatuurlijke, zeer krachtige en tegelijk zeer liefdevolle, wonderbare, verborgen en onuitsprekelijke werking,” die wedergeboorte heet.<sup>140</sup>

De mens wordt bij de dood als ziel tijdelijk gescheiden van zijn lichaam en bij de terugkeer van Jezus opnieuw met zijn lichaam verbonden.<sup>141</sup> Hier is de antropologie verbonden met de eschatologie. De mens zal uit de dood opstaan en in eeuwigheid als eenheid van ziel en lichaam voortbestaan, ten goede of ten kwade. Omdat de mens de kroon is op de schepping ondergaat

---

<sup>131</sup> NGB art. 14; HC zondag 3 v&a 8.

<sup>132</sup> NGB art. 14.

<sup>133</sup> NGB art. 14; DL III/IV art. 3.

<sup>134</sup> DL III/IV art. 4.

<sup>135</sup> DL III/IV art. 4.

<sup>136</sup> DL I art. 3, II art. 5, III/IV art. 6.

<sup>137</sup> HC zondag 6 v&a 19.

<sup>138</sup> HC zondag 12 v&a 32; zondag 32 v&a 86.

<sup>139</sup> DL III/IV art. 9.

<sup>140</sup> DL III/IV art. 12.

<sup>141</sup> HC zondag 22 v&a 57 en 58; NGB art. 37.

door zijn zonde ook de schepping als geheel de gevolgen. God heeft de schepping aan de vloek onderworpen.<sup>142</sup> De schepping zal in de redding van de mens worden opgenomen en door de zuivering van het eindoordeel geschikt worden gemaakt voor het eeuwige heil, waarin God en mens op een nieuwe aarde leven.

De geestelijke wereld van de engelen en demonen is reëel en wordt erkend als ondergeschikt aan, maar tegelijk invloedrijk in het menselijk bestaan.<sup>143</sup> De engelen zijn dienende geesten, de duivel en de boze geesten zijn vijanden “van God en van al het goede.”<sup>144</sup> Bij de soteriologie noteerde ik al dat het werk van Christus ook bestaat uit de bevrijding van de macht van de duivel.

### *Kerkelijke uitspraken*

In de kerkorde wordt in het artikel over evangelisatie gesproken over “hen die God niet kennen of van Hem en zijn dienst vervreemd zijn.”<sup>145</sup> De eerste groep was niet eerder bekend met het evangelie, de tweede wel. Voor beide is hetzelfde evangelie bestemd.

### *Gereformeerd-vrijgemaakte auteurs*

Wat betreft de doelgroep stellen gereformeerd-vrijgemaakte auteurs dat alle mensen God niet kennen in Jezus Christus of niet in Hem geloven, zolang de Geest van God hun niet de waarheid van God-in-Christus openbaart en het geloof schenkt. Ondanks alle verschillende soorten religies en ideologieën gaat het om één categorie mensen. Het verschil tussen hen die het evangelie nog niet hebben gehoord en hen die het evangelie wel hebben gehoord en vervolgens hebben afgewezen, is wel relevant. Wielenga typeert de mens als “gevallen” en als “onder Gods toorn.”<sup>146</sup> De volken staan niet neutraal tegenover God.<sup>147</sup> Douma maakt onderscheid tussen hen die van het evangelie vervreemd zijn en hen die daarmee onbekend zijn. Maar wat beiden kenmerkt is: zij staan buiten.<sup>148</sup> Henk Drost schrijft dat de heidense

---

<sup>142</sup> NGB art. 13; HC zondag 10 v&a 27-28.

<sup>143</sup> NGB art. 12.

<sup>144</sup> NGB art. 12; HC zondag 49 v&a 124.

<sup>145</sup> Kerkorde, art. 26.

<sup>146</sup> Van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelië*, 3.4.69.

<sup>147</sup> Van Dijken, *Op weg met het paradijsevangelië*, 22; zie ook D.K. Wielenga, “Geloofst gij dat God één is?” *Tot aan de einden der aarde* 3 (september 1978): 5, 106-107; vergelijk M.K. Drost, “Valse eredienst in India,” *Tot aan de einden der aarde* 2 (mei 1977): 2, 48; M.K. Drost, “Geen andere naam – vragen aan dr. A. Wessels,” *Tot aan de einden der aarde* 8 (oktober 1983): 6, 130-131; en H. Venema, “Accommodatie,” *Tot aan de einden der aarde* 5 (april 1980): 1, 10-11; 5 (mei 1980): 2, 49.

<sup>148</sup> Douma, *Evangelistiek*, 10.56.

mens dood is voor God.<sup>149</sup> De Gereformeerde Missiologische Opleiding besteedt in 1986 een studiedag aan het thema: 'Het zondebegrip in de moderne missiologie.' Leendert Joesse wijst in zijn lezing tijdens die studiedag op het rechtsgeding dat God met de volken heeft. De mensen hebben God moedwillig verlaten en God roept hen in een rechtsgeding tot verantwoording. Zo moet ook de bekende uitspraak uit Johannes 3,16 worden begrepen. God heeft uit liefde zijn Zoon gezonden om allen te redden die in Hem geloven. "Dit woord staat in het kader van het oordeel, het vonnis: wie niet gelooft, is daarmee veroordeeld; de oproep tot bekering en geloof in Jezus Christus als de Zoon van God wordt dan tot aanklacht."<sup>150</sup>

Haak verbindt de staat van de mens met het eindoordeel dat aan het slot van de geschiedenis zal worden voltrokken: "Wie als zendingsdoel de bekering van hen die niet in Christus geloven, bijbels gesproken: de 'ongelovigen', voor ogen heeft, benoemt de 'wereld' principieel vanuit religieus perspectief als de mensheid die zich van God heeft afgekeerd en 'zonder hoop en zonder God' voortleeft en geen bescherming heeft tegen de 'komende toorn.'"<sup>151</sup> Het betreft niet alleen hen die buiten het verbondsvolk Israël staan, maar ook de nakomelingen van Abraham die Christus afwijzen.<sup>152</sup> "Dat houdt in dat de zending principieel overtuigd is dat deze religies en beschouwingen, met al hun variatie en onderscheid, niet in staat zijn de mens het heil te verschaffen dat hem eeuwig met God in liefde verbindt. Daarmee staan hun aanhangers met al hun zonden op een weg die tenslotte zal doodlopen in de hel."<sup>153</sup> De mens wordt met het evangelie aangesproken en tot een reactie opgeroepen. In het contact moet het gaan om een "scherpstelling" van het beeld van de ander en een afstemming op de specifieke doelgroep. Het gesprek met de

---

<sup>149</sup> H. Drost, *Gods huis – open huis*, 23.

<sup>150</sup> L.J. Joesse, "Kerkgroei: een menselijke mogelijkheid in elke cultuur? (over missionair zondebesef)," in L.J. Joesse en W.C. van der Horst. *Het zondebesef in de moderne missiologie*. (Missiologische thema's 2). (Kampen: Van den Berg, 1987), 19, zie ook 20 en 28; in 2014 haalde Haak bij zijn afscheidscollege dit element naar voren: de martyriek.

<sup>151</sup> Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica*, 42v.

<sup>152</sup> Geen bijzondere positie voor Israël, ook bij Wielenga, Van Dijken, *Op weg met het paradijs evangelie*, 69; Douma, *Evangelistiek*, 53. R. Th. de Boer, *Israël niet te vergeten: Joodse volk en kerk in Bijbels licht*. (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1988), 168-182 bepleit een blijvende band met het Joodse volk om drie redenen: 1) er is een band door de gemeenschappelijke geschriften; 2) door Christus, die uit het Joodse volk is voortgekomen; 3) door de Joodse christenen, die zowel met de kerk als met het Joodse volk verbonden zijn.

<sup>153</sup> Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica*, 45. Breder over de toorn van God in de zending: C. J. Haak, "The Wrath of God as an Essential Part of Mission," in *Proceedings of the International Conference of Reformed Churches, September 1-9, 1993, Zwolle, The Netherlands*. (Alberta: Inheritance Publications Neerlandia), 91-115.

ongelovige leidt tot de verkondiging, waarop een overgave of afwijzing moet volgen. Meeuwes Drost en Deddens schrijven: “Niet de zgn. dialogische verkondiging, maar alleen de monologische missionaire proclamatie, die op grond van de Schriften tegen de valse religies de problemen uiterst scherp stelt – zoals Paulus op de Areopagus – tot in de kern aan te tasten en tegen te spreken, zal werkelijk kerkvergaderende kracht hebben. Zij brengt èn op het thuisfront èn op het zendingsfront de crisis, die tot de absolute keuze vóór of tegen dwingt. ... Juist dat gesprek zal dienstbaar zijn aan de proclamatie, de verkondiging met bevel van geloof en bekering.”<sup>154</sup> Het evangelisatiegesprek is nodig om te komen tot die verkondiging. Dat gesprek is tweezijdig, “elke partij moet zich kunnen uitspreken.”<sup>155</sup> Het dient om de ander en zijn leefwereld beter te leren kennen.<sup>156</sup> Haak benadrukt dat de presentatie van het evangelie in vogelvlucht toegespitst moet zijn op de specifieke persoon: “Evangelisatie is oproep tot bekering, maar moet wel duidelijk aangeven *waarvan* die ander zich moet bekeren.”<sup>157</sup> De mensen hebben de ruimte om af te haken als gevolg van hun keuze. Dat is een reden om gerichte evangelisatiegesprekken te beëindigen.<sup>158</sup> Het gesprek met de ander dringt de christen tot zelfreflectie op de eigen levensstijl. “Het is in de praktijk niet vanzelfsprekend, dat een christen een “leesbare brief van Christus” is. Er kan een stijl van leven zijn in zijn leven, die niet klopt op het Woord des Heeren,” aldus het *Handboekje Evangelisatie*.<sup>159</sup>

### *Psycho-sociaal perspectief*

In de inleidende paragraaf van dit hoofdstuk noemde ik al de bezinning op mensvisie en cultuur vanuit het perspectief van de psycho-sociale hulpverlening. Docenten van de Gereformeerde Sociale Academie in Zwolle

---

<sup>154</sup> Deddens en M.K. Drost. *Balans van het oecumenisme*, 105,106; zie ook 87: geen tweerichtingsverkeer. Zie ook M.K. Drost “Dialogo en Politiek,” *Tot aan de einden der aarde* 2 (december 1977): 8, 192; M.K. Drost, “Verscherping van moratorium-beleid?” *Tot aan de einden der aarde* 8 (april 1983): 1, 2; M.K. Drost, “Geen andere naam – vragen aan dr. A. Wessels,” *Tot aan de einden der aarde* 8 (oktober 1983): 6, 130-131; M.K. Drost, “Reactie van Prof. dr. D.C. Mulder (I-II),” *Tot aan de einden der aarde* 9 (mei 1984): 2, 26; 9 (juni 1984): 3, 50.51.

<sup>155</sup> *Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*, 43.

<sup>156</sup> *Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*, 43; bij Haak, *De klok van nieuw leven*, 71-81: presentatie van het evangelie en een aantal diagnosevragen of je elkaar goed begrepen hebt.

<sup>157</sup> Haak, *De klok van nieuw leven*, 77.

<sup>158</sup> Haak, *De klok van nieuw leven*, 69- 87; zie ook Haak, “Missiologie en Oecumenica,” 114.

<sup>159</sup> *Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*, 41; Douma, *Evangelistiek*, 39-42; H. Drost, *Gods huis – open huis*, 16-22; 38v.48v; Haak, *De klok van nieuw leven*, 79: Het evangelie moet authentiek gebracht worden: “Christus neemt in u gestalte aan. U wordt een leesbare brief, die nu persoonlijk geadresseerd is.”

publiceerden daarover en gebruikten daarbij veel aspecten van de theologische antropologie. Zoals gezegd, ik vat hier de resultaten samen, een bredere weergave is te vinden in bijlage 11. Deze gereformeerd-vrijgemaakte auteurs spreken op twee manieren over de mens en zijn context. De mens is ten eerste als schepsel onderdeel van de creatuurlijke werkelijkheid. Hij is ten tweede door God geplaats in een verbondsrelatie. God is bron en norm in beide, zowel in de schepping als in het verbond. Beide domeinen hebben eigen bestaans- en omgangspatronen met integrerende kracht. Dat wil zeggen dat zowel in de schepping als in het verbond cohesie wordt gezocht en desintegratie of ontbinding wordt gevreesd en bestreden. In deze visie is er oog voor het eigen terrein van het creatuurlijke en zijn ordeningen met goede en helende patronen. Tegelijk benadrukken de auteurs dat de zonde als autonomie ten opzichte van God een reëel feit is in de levensoriëntatie en het gedrag van de mens. Zij manifesteert zich in een concrete persoonlijke en historische dynamiek. Het onderscheid tussen het creatuurlijke en het verbondsmatige is nodig voor het vinden van de eigen, beperkte locatie van hulpverlening, ten opzichte van evangelisatie en pastoraat. Maar de verbinding tussen beide moet volgens de auteurs ook gehonoreerd worden. Duidelijker dan bij de theologen en de missiologen komt de integrerende kracht en de helende werking van de schepping tot uiting.

### *Samenvatting*

Net als bij de paragraaf over de definiëring van de missiologie, geef ik ook bij deze paragraaf een samenvatting van opvallende kenmerken uit het overzicht.

1. De systematische kernen in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie zijn a) de soteriologie, b) de ecclesiologie en c) de theologische antropologie.
  - a. De vraag naar het eeuwig heil van de mens domineert het doel van de zending. De openbaringsleer en de eschatologie vinden binnen de missiologie daar hun spits.
  - b. De ecclesiologie is zowel belangrijk aan de kant van de zender (de opdracht aan de kerk tot proclamatie) als aan de kant van de ontvanger: wie zich bekeert komt als het goed is in de kerk als doelgemeenschap. Daarbij ligt een sterk accent op de kerk als lokaal functionerende, ambtelijk gestructureerde geloofsgemeenschap.
  - c. In de theologische antropologie wordt de mens als schepsel verantwoordelijk gesteld. De aandacht voor bekering in de

missionaire benadering correspondeert hiermee: de mens wordt aangesproken op zijn positie tegenover God en tot een antwoord oproepen. Dat antwoord wordt beoordeeld in de missionaire benadering en het proces.

2. De gereformeerd-vrijgemaakte missiologie staat in het kader van de vraag naar de eer van God en het heil van de mens. ‘*Missio Dei*’ is een aanduiding die enerzijds kritisch wordt besproken waar het gaat om de missiologie die binnen de Wereldraad van Kerken wordt ontwikkeld na de Tweede Wereldoorlog. Anderzijds gebruiken gereformeerd-vrijgemaakte missiologen deze term om de ultieme bron van elk missionair streven en elke missionaire actie aan te duiden: het gaat om God die zendt.

#### 4.4 Cultuur en contextualisatie

Wat is volgens de vrijgemaakt-gereformeerden de waarde van de menselijke cultuur als context voor het evangelie dat de kerk verkondigt? Dat is het derde en laatste thema in dit hoofdstuk.

##### *Cultuurbegrip*

De behandeling van dit onderdeel vraagt eerst enige verheldering over het begrip ‘cultuur’. In het godsdienstwetenschappelijk deel van mijn onderzoek wordt cultuur opgevat als het “geheel van gewoonten, instellingen, symbolen, voorstellingen en waarden van een groep.”<sup>160</sup> Het Cultureel-Religieus Waarden-Systeemmodel, dat ik in hoofdstuk 3 hanteer, functioneert in dat kader. In dit vierde hoofdstuk komt de theologie van de Gereformeerde Kerken aan het woord en ook vanuit dat perspectief is cultuur een belangrijk begrip geworden. Met name door de publicaties van prof. dr. Klaas Schilder (1890–1952) is er een sterk theologisch cultuurbegrip onder gereformeerd-vrijgemaakten ontwikkeld. Schilder was hoogleraar dogmatiek aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Kampen en heeft door zijn publicaties en perswerk veel invloed gekregen in deze kerken. Hij schreef het boek *Christus en cultuur* in 1947 (aparte uitgave van een hoofdstuk in een eerdere publicatie, uit 1932) en een vijfde druk ervan werd nog in 1978 gepubliceerd (binnen de onderzoeksperiode van dit proefschrift). Schilder geeft daarin de volgende omschrijving van cultuur: “Het in systeem gebrachte streven naar het procesmatig te winnen arbeidstotaal van het God toebehorende, zich met en voor de kosmos tot God in de historie evoluerende, in elk historisch moment aanwezige mensheidstotaal, dat zich tot taak stelt, alle in de

---

<sup>160</sup> Peter Kloos, *Culturele antropologie: Een inleiding*. (Assen: Van Gorcum, 1995), 16.

schepping aanwezige krachten, al naar gelang zij in het kader van het historisch verloop van de wereld successievelijk in zijn bereik zullen mogen komen te liggen, te ontdekken, ze te ontplooien naar zijn aard, ze dienstbaar te stellen aan de naaste en verste omgeving, overeenkomstig de kosmische verbanden, en onder zelfbinding aan de normen van Gods geopenbaarde waarheid; dit alles ten einde de zo gewonnen effecten hanteerbaar te maken voor de mens als liturgisch kreaatuur en daarna, mèt die zó al meer bewerktuigde mens zelf, ze te brengen voor God en voor zijn voeten neer te leggen, opdat God alles in allen zij, en alle werk zijn meester love.”<sup>161</sup> Schilder omschrijft, kort samengevat, cultuur als “streven naar het arbeidstotaal van de mensheid” in de loop van de geschiedenis. In zijn theologisch cultuurbegrip gaat het om de mogelijkheden, die God geeft in de schepping, te ontplooien, tot Gods eer en dienstbaar aan de naasten. Hij legt daarbij nadruk op de normering die de menselijke activiteiten ontvangen vanuit de Bijbel. Cultuur is volgens Schilder vooral een opdracht voor de mens, waaraan hij zich niet mag onttrekken.<sup>162</sup> Hij spreekt dan ook van een cultuur*mandaat*. Binnen zijn concept speelt de kerk een centrale rol. In de kerkelijke gemeenschap laat God mensen tot “nieuwe mensen” geboren worden, zodat zij op christelijke wijze hun opdracht tot cultuur kunnen uitvoeren.<sup>163</sup>

### *Confessionele en kerkelijke uitspraken*

In de officiële kerkelijke documenten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt komt het begrip ‘cultuur’ als zodanig niet te sprake. Als cultuur wordt opgevat als ‘leven-in-uitvoering’, dan is het begrip nauw verbonden aan de antropologie. Het zijn immers mensen die culturen in die zin creëren en overdragen, en in opvoeding en samenleving door cultuur worden gevormd. Wat hierboven in het onderdeel ‘theologische antropologie’ werd samengevat uit de belijdenisgeschriften van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, levert een aantal aspecten op die mede het antwoord vormen op de vraag over cultuur. Een genuanceerde houding blijkt eruit. Aan de ene kant worden de kracht van de zonde en de vloek opgemerkt in het menselijk handelen. God kan niet op eigen kracht gevonden worden, laat staan op de juiste wijze worden vereerd. De mens is bovendien van nature geneigd om zijn naaste te haten. Aan de andere kant is er moraliteit, fatsoen en orde bij de mens overgebleven na de zondeval, zodat het goede ook buiten de kring van de gelovigen gevonden wordt. Op welke wijze dat zichtbaar wordt en in

---

<sup>161</sup> K. Schilder, *Christus en cultuur*.<sup>5</sup> (geannoteerd door prof. dr. J. Douma). (Franeker: Wever, 1978), 62-63.

<sup>162</sup> Schilder, *Christus en cultuur*, 105.116.

<sup>163</sup> Schilder, *Christus en cultuur*, 118vv.



welke mate, blijft in de beschrijving vaag, maar ontkend wordt het goede niet. De schepping zelf is aan de vloek onderworpen, maar het blijft wel de plaats waar de mens zijn roeping om beeld van God te zijn, moet uitvoeren. Naast kwade geestelijke machten zijn er ook goede geesten en machten in de werkelijkheid en op die manier is er ruimte voor, minstens voor een deel, een positieve waardering van de cultuur.

#### *Gereformeerd-vrijgemaakte auteurs*

Als Meeuwes Drost en Deddens in *Balans van het oecumenisme* in 1980 het concept contextualisatie bespreken, wijzen zij op de in hun ogen verdachte oorsprong, de Wereldraad van Kerken. In combinatie met de incarnatiegedachte versterkt contextualisatie, volgens hen, de humanisering van het evangelie. Dat houdt in: God is in culturen aan het werk en kerk en zending hebben de opdracht bij te dragen door steun aan radicaal-politieke stromingen. Zij signaleren het gevaar van syncretisme<sup>164</sup> en zij verwelkomen kritische geluiden over contextualisatie uit de Lausanne-beweging en van Harvey Conn. Zij sluiten zich aan bij J.H. Bavinck, die *possessio* bepleit boven aanpassing. Door het 'in bezit nemen' van culturele aspecten maakt het christelijke leven er iets nieuws van.<sup>165</sup> In 1989 stelt Deddens voor contextualisatie op te vatten als 'reformatie'. Hij geeft dan een lezing over het onderwerp voor de vergadering van de International Conference of Reformed Churches, in Langley, BC, Canada. Veel van de ideeën en gewoonten van een niet-christelijke cultuur moeten worden opgegeven, volgens Deddens, omdat de Heilige Geest de woorden, gedachten en daden van de heiden geheel in beslag wil nemen: "Whatever

---

<sup>164</sup> Zie ook M.K. Drost, "Vancouver en zending (I-III)," *Tot aan de einden der aarde* 8 (februari 1984): 10, 226; 8 (maart 1984): 11, 258; 9 (april 1984): 1, 2-3.

<sup>165</sup> Deddens en M.K. Drost. *Balans van het oecumenisme*, 107-118. Zij sluiten de bespreking af met: "Om een goed inzicht in de vragen, die samenhangen met een heidense cultuur en het in-bezit-nemen van heidense levensvormen, te ontvangen, is het nodig gebruik te maken van wat de culturele anthropologie en de godsdienstwetenschap in dezen te bieden hebben als hulpwetenschappen van de missiologie." (118). In de lijn van Deddens en M.K. Drost schrijft ook J.M. Batteau, "Een Bijbelse visie op cultuur," in S. Griffioen en J.M. Batteau. *Normen en cultuur in de zending*. (Missiologische thema's 4). (Kampen: Van den Berg, 1990), 42-73; zie verder E.A.W. de Wal, "Het christendom - 'een gemakkelijke godsdienst' of een hindoehuwelijk?" *Tot aan de einden der aarde* 4 (juni 1979): 3, 54-55; H. Venema. "Accommodatie," *Tot aan de einden der aarde* 5 (april 1980): 1, 10-11; 5 (mei 1980): 2, 49; D.K. Wielenga, "Balans van het oecumenisme," *Tot aan de einden der aarde* 5 (oktober 1980): 6, 146; M.K. Drost, "Zending in een niet-westerse samenleving," *Tot aan de einden der aarde* 8 (september 1983): 5, 98.

does not conform to the Word of God in a certain culture must be rejected and transformed by the total renewal. That is what we call reformation.”<sup>166</sup>

De Gereformeerde Missiologische Opleiding besteedt in diezelfde tijd ook aandacht aan het onderwerp. In 1988 organiseert zij een themadag over ‘Normen en cultuur in de zending’. Drs. Kim Batteau, theoloog-docent met ervaring in de Verenigde Staten, Korea en India, komt vanuit een Bijbel-theologisch perspectief tot de uitspraak: “Culturen moeten tot geloof komen. Niet alleen individuën, een voor een, maar gezinnen, families, vrienden samen, omtrekken, regio’s, hele volken.”<sup>167</sup> Culturen zijn religieus bepaald, aldus Batteau. De beoogde transformatie moet beginnen met de verandering van het menselijke hart.<sup>168</sup>

Op diezelfde themadag geeft ook prof. dr. Sander Griffioen een lezing met de titel ‘Geen relativisme – geen universalisme!’. De gereformeerd-vrijgemaakte Griffioen was van 1979 tot 2002 hoogleraar sociale filosofie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Hij bespreekt het contextualisatiemodel van Charles H. Kraft.<sup>169</sup> Kraft, antropoloog verbonden aan de School of World Mission van Fuller Theological Seminary in Pasadena, California, had met de publicatie van *Christianity in Culture* in 1979 de aandacht getrokken bij de vrijgemaakt-gereformeerde zendingswerkers.<sup>170</sup> Kraft zoekt de christelijke constante in de culturele diversiteit. Bij Kraft zijn culturele vormen neutraal en de zending zou die vormen moeten respecteren. Het gaat erom dat de zending ombuigt wat in die vormen tot uitdrukking wordt gebracht. Heidense principes moeten worden vervangen door christelijke. Griffioen brengt als filosoof het onderscheid tussen normen en wetten binnen in de bezinning. Het onderscheid is bekend in de traditie van de reformatische wijsbegeerte. Wetten werken, onafhankelijk van het feit of wij ze opmerken of interpreteren, bijvoorbeeld de wet van de zwaartekracht. Normen hebben geen constante werking, maar komen tot gelding door de ontsluiting ervan in menselijke activiteiten: zonder verkeer geen verkeersregels. De grondgedachte is dat er universele kernen zijn en

---

<sup>166</sup> K. Deddens, “Contextualization,” in *Proceedings of The International Conference of Reformed Churches, June 19-20 1989 Langley BC, Canada*, (Winnipeg, Manitoba, Canada: Premier Printing, 1989), 256.

<sup>167</sup> Batteau, “Een Bijbelse visie op cultuur,” 57.

<sup>168</sup> Batteau, “Een Bijbelse visie op cultuur,” 58.

<sup>169</sup> S. Griffioen, “Geen relativisme – geen universalisme!” in S. Griffioen en J.M. Batteau. *Normen en cultuur in de zending*. (Missiologische thema’s 4). (Kampen: Van den Berg, 1990), 9-41.

<sup>170</sup> Op de themadag over ‘het zonde begrip in de moderne missiologie’ had ook L.J. Joosse een bespreking gewijd aan Kraft, zie Joosse, “Kerkgroei: een menselijke mogelijkheid in elke cultuur? (over missionair zondebesef),” 7-44.

bijzondere concretiseringen. Volgens Griffioen is contextualisatie niet alleen legitiem, maar ook geboden ten aanzien van de normen. Maar contextualiteit kan ook een legitimering worden voor syncretisme. Dat komt door “het streven van mensen, instellingen en (sub)culturen om normativiteit in eigen richting om te buigen.”<sup>171</sup> Daarom moet er getoetst worden en daar hebben zendelingen en antropologen elkaar nodig.

In de bundel *Moed tot cultuur* (2003) werkt Griffioen dit opstel verder uit. Hij ziet (in aansluiting bij de antropoloog-linguïst Louis Onvlee)<sup>172</sup> cultuur als antwoord. De mens wordt aangesproken en hij moet antwoorden met heel zijn bestaan. Geen enkele cultuur kan op voorhand respect opeisen, aldus Griffioen.<sup>173</sup> In de onderlinge beïnvloeding kan terecht verantwoording worden gevraagd en is onderlinge aanspraak mogelijk. Hij ziet in de menselijke cultuur een veerkracht en vindingrijkheid, die hij positief waardeert en typeert als “moed en vertrouwen”.<sup>174</sup> Daarnaast kunnen culturen ook vluchtwegen zijn, waardoor zij zich voor zichzelf en elkaar verbergen.<sup>175</sup> Griffioen onderkent de grote culturele verschillen in structuren en contexten, maar ziet een verbindend punt in de levensoriëntatie. “Als ik het goed zie, heeft die *condition humaine* een sterke richtingscomponent: er is niets dat ons directer met medemensen die onder geheel andere omstandigheden leven verbindt dan het moeten kiezen tussen goed en kwaad, leven en dood.”<sup>176</sup> Daar ligt ook het verband met de norm: er is alle ruimte voor diversiteit aan structuren en contexten, maar er zijn ook onderliggende normen, iets constants onder alle veranderingen.<sup>177</sup> “De keuze tussen recht en onrecht komt dwingend op ons af.”<sup>178</sup> Wie zowel

---

<sup>171</sup> Griffioen, “Geen relativisme – geen universalisme!” 35.

<sup>172</sup> Louis Onvlee (1893 – 1986) was van 1956 tot 1966 buitengewoon hoogleraar culturele antropologie aan de Vrije Universiteit, Amsterdam.

<sup>173</sup> S. Griffioen, *Moed tot cultuur: Een actuele filosofie*. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2003), 214. Henk Venema bespreekt de antropologische theorie van het functionalisme bij de missioloog Alan Tippett (1911 – 1998): Henk Venema, *Opvulling van het vacuüm: Een onderzoek naar de bruikbaarheid van Alan R. Tippetts zendingsmethodologisch concept van het functioneel substituut voor de schriftuurlijke opbouw van de kerk van Christus in haar eigen culturele context*. (Niet-gepubliceerde doctoraalscriptie Missiologie, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen Broederweg, 1996-1997). Venema sluit ook aan bij Onvlee en bij Schilder. In lijn met Onvlee spreekt hij over cultuur als antwoord. Met Schilder benadrukt hij de ambtsgedachte (10.66).

<sup>174</sup> Griffioen, *Moed tot cultuur*, 203, 215.

<sup>175</sup> Griffioen, *Moed tot cultuur*, 214.

<sup>176</sup> Griffioen, *Moed tot cultuur*, 210.

<sup>177</sup> Griffioen, *Moed tot cultuur*, 207.

<sup>178</sup> Griffioen, *Moed tot cultuur*, 208.

de norm als het variabele in balans houdt, ontsnapt aan het relativisme dat niet wil oordelen én aan het universalisme dat het oordeel al klaar heeft.

### *Metamorfose*

Vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie biedt Haak in 2002 de meest omvangrijke bijdrage aan de bezinning op cultuur en contextualisatie. Hij publiceert in dat jaar zijn boek *Metamorfose*.<sup>179</sup> De ondertitel is: 'Intercultureel begeleiden van kerken in een niet-christelijke omgeving'. Haak behandelt daarin de contextualisatiemodellen die de rooms-katholieke missioloog Stephen Bevans onderscheidt in zijn *Models of Contextual Theology*:<sup>180</sup> het antropologisch model, het transcendentiaal model, het praxismodel, het synthesesmodel en het vertaalmodel. De modellen hebben gemeenschappelijk dat zij aandacht geven aan de twee brandpunten, die volgens Bevans kenmerkend zijn voor contextuele theologie: '*experience of the past*' zoals deze is vastgelegd in de heilige geschriften en is bewaard, verdedigd of (wellicht) verwaarloosd in de traditie; en de '*experience of the present*', de actuele context.<sup>181</sup> De modellen verschillen in de nadruk die op een van beide brandpunten wordt gelegd. Het vertaalmodel legt sterke nadruk op de '*experience of the past*'. Haak kiest voor dit vertaalmodel, omdat het volgens Bevans – en Haak volgt hem daarin – zoveel mogelijk trouw blijft aan de normen van het evangelie.<sup>182</sup> Er is een boodschap van de Bijbel met een universele strekking. Het gaat erom die boodschap op een gelijkwaardige manier te transponeren in een andere cultuur. "Vanuit de *universele* betekenis wordt gezocht naar een passende inkleding en vormgeving in de locale en specifieke context, waardoor de zin helder is."<sup>183</sup> Als mensen in verschillende culturen tot de bedoelde reactie komen, is de "transculturatie" geslaagd.<sup>184</sup>

---

<sup>179</sup> C. J. Haak, *Metamorfose: Intercultureel begeleiden van kerken in een niet-christelijke omgeving*. (Zoetermeer: Boekencentrum, 2002).

<sup>180</sup> Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*.<sup>14</sup> Revised and expanded edition. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2013). Haak verwijst naar de eerste editie uit 1992, waarin de vijf genoemde modellen besproken worden; het 'Counter-cultural Model' ontbreekt in die uitgave.

<sup>181</sup> Bevans, *Models of Contextual Theology*, 5.

<sup>182</sup> Haak, *Metamorfose*, 59. Zo ook G. Riemer, "Horen ... cross-cultural. Over verkondiging van Gods Woord in een andere cultuur," in *Almanak van het corpus studiosorum in academia campensi "Fides Quadrat Intellectum,"* [z.p.]: [z.n.], 1992, 41.53. Riemer gaat er ook van uit dat de boodschap vertaald moet worden. Het evangelie is zelf niet inheems: "Het kòmt van buiten de mens. Er kómen in het evangelie en in de wet zaken op de hoorder af, die aan die cultuur en aan die mens vreemd zijn." (41, cursief in origineel).

<sup>183</sup> Haak, *Metamorfose*, 58.

<sup>184</sup> Haak, *Metamorfose*, 60.

Inzake de waardering van de cultuur sluit hij aan bij David J. Hesselgrave, missioloog, auteur van *Communicating Christ Cross-Culturally* uit 1978 en *Contextualization* (met Eduard Romme) uit 1989. Haak stelt: “Een belangrijk voordeel van deze benadering is dat ingezien wordt dat een cultuur niet zo maar ‘heidens’ genoemd kan worden. Er zitten inderdaad heidense elementen in, die straks op de helling moeten, maar allereerst is het een ‘middel’, een communicatieve weg om anderen te bereiken. Dit houdt in dat het onjuist is om a priori *vijandig* of *antithetisch* tegenover andere culturen te staan. Ook moet men niet proberen *naast*, of *complementair* met de cultuur om te gaan, ook niet *paradoxaal* of met *verborgen dubbelzinnigheden* willen werken. Nee, gewoonweg: in, binnen en met de ontvangende cultuur.”<sup>185</sup> Haak benadrukt dat culturen in verandering zijn. Hij volgt Paul G. Hiebert, net als Kraft antropoloog aan de School of World Mission, auteur van *Anthropological Insights for Missionaries* uit 1985, in de keuze voor doelgerichte culturele verandering vanuit de zending: de ‘oude cultuur’ wordt niet genegeerd of klakkeloos geaccepteerd, maar kritisch opgepakt en behandeld: informatieverzameling, Bijbelse bestudering van de topics, evaluatie van het oude in Bijbels licht, ontwerp van een nieuwe christelijke praktijk.<sup>186</sup> Als criteria voor Bijbels theologiseren-in-context noemt Haak:<sup>187</sup> Schriftgetrouw (erkenning van Oude en Nieuwe Testament als Gods gezaghebbende woord), verbondsmatig (de mens staat *coram Deo*), pneumatologisch (de Heilige Geest heeft de heilige geschriften geïnspireerd en de uitleg moet zijn naar de bedoeling van de Geest), communiaal (in de gemeenschap van de kerk), bereid tot verantwoording aan derden (haar directe omgeving, in de taal-, begrips- en ervaringshorizon van de niet-christenen) en praktisch-theologisch (uitwerking en bewijs van relevantie in de levenshouding en praktijk van christenen en kerken). Hij noemt dit een “ecclesiologisch-confessionaal” model.<sup>188</sup> Voor Haak is contextualiseren een vorm van theologiseren. Het komt neer op de levensheiliging van de zendeling en de geloofsgemeenschap. Haak beschrijft de zendeling met de volgende kenmerken: theologische deskundigheid, transculturele gevoeligheid, nuchtere blijmoedigheid, Bijbelvaste vroomheid, oecumenische mentaliteit, missionaire vrijmoedigheid en strategisch vergezicht.<sup>189</sup> Haak verwijst met de titel van zijn boek, *Metamorfose*, naar de transformatie van de gelovige, zoals daarover wordt gesproken in de brief aan de Romeinen 12,1-2. Het gaat om een individuele en collectieve

---

<sup>185</sup> Haak, *Metamorfose*, 39.

<sup>186</sup> Haak, *Metamorfose*, 48.

<sup>187</sup> Haak, *Metamorfose*, 55-57.

<sup>188</sup> Haak, *Metamorfose*, 55.

<sup>189</sup> Haak, *Metamorfose*, 254-262.

verandering door toewijding aan God, verwijzing naar God en door het in dienst nemen van de culturele setting voor God en het evangelie.<sup>190</sup> Deze driedeling komt terug in de kernwoorden waarmee Haak contextualisatie typeert<sup>191</sup>: herstructurering of *reframing*, omkering of *redirecting*, revitalisering of *revitalizing*. De culturele elementen en fenomenen, zoals die in het denken van mensen hun invloed uitoefenen, moeten worden geherstructureerd, naar een leven uit genade.<sup>192</sup> Met de omkering bedoelt Haak dat culturele elementen niet meer wijzen op de eer van mensen en goden, maar op de eer van God.<sup>193</sup> De revitalisering is “de bevrijding van krachten, gaven, energie, tijd, bezit, talent, structuren, relaties, vaardigheden, enzovoort uit de slavernij van de zonde.”<sup>194</sup> Het gaat om hergebruik van bestaande mogelijkheden. Sommige cultuuruitingen zullen radicaal moeten worden afgewezen, terwijl voor andere ruimte wordt gemaakt.<sup>195</sup>

#### 4.5 Samenvattende vooruitblik

In dit hoofdstuk heb ik het missiologisch kader geconstrueerd, zoals dat tussen 1973 en 2006 functioneerde binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Aan de hand van de schriftelijke bronnen heb ik beschreven welke definitie van missiologie en evangelistiek werd gehanteerd, hoe een zestal theologische thema's werd verwoord en hoe de gereformeerd-vrijgemaakten dachten over cultuur en contextualisatie. Omdat het mij gaat om de beschrijving, heb ik het kader niet aan een nadere analyse onderworpen.

De situatie op de achtergrond voor de beschrijving is die van de casus in het Rijnmondgebied en de voorgenomen evaluatie. In het volgende hoofdstuk zal ik het missionaire project evalueren aan de hand van de in dit hoofdstuk beschreven kaders. Was die praktijk conform de heersende missiologische kaders of week men ervan af? Stelt de praktijk vragen aan het kader? Ik zal daarbij ook de resultaten betrekken van de godsdienstwetenschappelijke

---

<sup>190</sup> Haak, *Metamorfose*, 61-65; de geschiedenis van Handelingen 15 geldt daarbij als ‘evangelisch hoogtepunt’, 65-72.

<sup>191</sup> Haak, *Metamorfose*, 76-82.

<sup>192</sup> Haak, *Metamorfose*, 77; zie ook C.J. Haak, “Kocht Abraham Rebekka?” *Tot aan de einden der aarde* 25 no. 4 (april 2000): 3.

<sup>193</sup> Haak, *Metamorfose*, 78.

<sup>194</sup> Haak, *Metamorfose*, 80.

<sup>195</sup> D.T. Vreugdenhil, “Aanpassing als zendingsstrategie (I-II),” *Tot aan de einden der aarde* 13 (mei 1988): 2, 2; 13 (juni 1988): 3, 2; J. Hoogland, “De verre naaste dichtbij,” *Tot aan de einden der aarde* 13 (november 1988): 7, 2; L.J. Joosse, “Moet de heiden eraan geloven?” *Tot aan de einden der aarde* 15 (januari 1991): 9, 2-3.

beschrijving en analyse uit hoofdstuk 2 en 3. Dit vierde hoofdstuk biedt de beschrijving van het kader en geeft samengevat de volgende punten mee voor de evaluatie:

1. God heeft de kerk opgedragen het evangelie te verkondigen. Dat staat centraal in de definitie van missiologie en evangelistiek. Die verkondiging is allereerst verbaal en zij stelt mensen voor de keuze. Zij creëert een antithese die doorwerkt in de verhouding tot andere religies en andere christelijke kerken en gemeenschappen. De kerk heeft ook een belangrijke rol bij de opvang van degenen die tot geloof komen en zich bekeren.
2. De gereformeerd-vrijgemaakte missiologie legt grote nadruk op de soteriologie, de ecclesiologie en de theologische antropologie. De verkondiging is tot eer van God en focust op de vraag naar het eeuwig heil van de mens. De kerk staat, net als bij de definitie, als zender en ontvanger centraal wanneer er missionaire actie wordt ondernomen. De mens is een verantwoordelijk schepsel en kan dus worden aangesproken op zijn verhouding tot zijn schepper.
3. De cultuur van de mens wordt door de gereformeerd-vrijgemaakten op twee manieren gewaardeerd. Negatief als een menselijk fenomeen, waarin zich zondig verzet tegen God kan nestelen. Positief als een verschijnsel uit de schepping dat integratie en heelheid bevordert. Contextualiteit wordt in de loop van de onderzoeksperiode steeds meer gezien als een goede en noodzakelijke stap om de boodschap van het evangelie te 'vertalen' naar een ontvangende cultuur.





## 5 Missiologische evaluatie van het Rijnmondproject

### 5.1 Inleiding

“Hoe kan de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie worden geëvalueerd en wat betekent dat voor die missiologie?” Dit is de derde en laatste onderzoeksvraag van dit proefschrift.<sup>1</sup> De relevante onderdelen van de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie heb ik in hoofdstuk 4 beschreven. Ik kan nu overgaan tot de evaluatie zelf.

#### *Aard van de evaluatie*

Het is noodzakelijk de aard van de evaluatie vooraf vast te stellen. Evalueren is het bepalen of toekennen van waarde, in dit geval aan de theologie en de praktijk van het missionaire project dat tussen 1973 en 2006 door de gereformeerd-vrijgemaakten werd opgezet. Welke focus heeft deze evaluatie? Omdat ik mijn uitgangspunt neem in de interactieproblemen tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes is de focus die van de doeltreffendheid of effectiviteit: hebben de activiteiten van de gereformeerd-vrijgemaakten effectief gewerkt om de missionaire doelstelling te halen, namelijk het komen tot het verkondigen van het evangelie van Jezus Christus aan het adres van de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied? Ligt er een verband tussen de gesignaleerde interactieproblemen en de missiologische uitgangspunten? Met andere woorden: was het project voldoende contextueel afgestemd op de concrete doelgroep en de maatschappelijke context? Hoe hebben de gereformeerd-vrijgemaakten de eigen aard van juist deze doelgroep in Nederland verwerkt in hun missionaire benadering, gemeten aan de missiologische uitgangspunten? Ik stel in dit hoofdstuk de vraag ook in omgekeerde richting: welke invloed heeft de beschreven aard van de doelgroep en van de context van de Nederlandse samenleving op de definitie van missiologie en elenctiek, op de rol van de geloofsvoorstellingen in de benadering van de doelgroep en op de gereformeerd-vrijgemaakte visie op cultuur en contextualisatie?

#### *Beperking*

De evaluatie focust niet op de inhoud van de boodschap. Dan zou het gaan om de vraag of de inhoud van de boodschap juist is begrepen, of deze correct en compleet is overgebracht, en of de reactie van de aangesprokenen op de

---

<sup>1</sup> Hoofdstuk 1.5.

juiste boodschap is gegeven. De inhoud van de boodschap komt wel ter sprake in de paragraaf 'Geloofsvoorstellingen', maar dan in het kader van de contextuele benadering: is het missiologisch waardevol om de inhoud zo nadrukkelijk centraal te stellen in de interreligieuze dialoog, of niet? De focus van de evaluatie is ook niet de vraag naar de efficiëntie. Dan gaat het om de vraag of alle onderdelen van het project zo op elkaar waren afgestemd en hebben samengewerkt dat het doel zo goed mogelijk werd bereikt. Met een dergelijke evaluatie beoogt men de efficiëntie van de organisatie te verbeteren en te optimaliseren.

### *Opzet*

Ik volg in dit hoofdstuk de opzet van hoofdstuk 4. Ik evalueer achtereenvolgens de rol van de gereformeerd-vrijgemaakte definitie van missiologie en elenctiek, van de gereformeerd-vrijgemaakte geloofsvoorstellingen en de visie op cultuur en contextualisatie in de benadering van de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Aan het slot van het hoofdstuk trek ik mijn conclusies.

## **5.2 Definitie**

### *5.2.1 Aard en invloed van de definitie*

In de onderzoeksperiode functioneren de definities van missiologie en elenctiek in de setting van het theologisch onderwijs. Bij de start van het missionaire project in 1973 in Rotterdam-Crooswijk zijn geen theologen of theologisch opgeleide kerkleden betrokken. Er is op dat moment via die weg dan ook geen directe invloed van de definitievorming te verwachten. Toch is de verwachting van invloed wel gerechtvaardigd. Via preken, catechese, kerkelijke bladen als *De Reformatie*, *Opdracht* en *Tot aan de einden der aarde*, gesprekken en zelfstudie bereikt de inhoud van theologisch onderwijs aan de Theologische Hogeschool in Kampen in gepopulariseerde vorm veel actieve en betrokken leden. Ik zoek het verband aan de hand van de geformuleerde doelstellingen van het project.

De oprichters van de koffiebarvereniging schrijven het volgende: "De vereniging stelt zich ten doel om het Evangelie van Jezus Christus in Rotterdam te verspreiden door middel van georganiseerde projecten, zoals evangelisatie in een koffiebar."<sup>2</sup> We zien accenten uit de missiologie van Wielenga terug, de zendingslector aan de Theologische Hogeschool in Kampen begin jaren zeventig.<sup>3</sup> Mensen moeten worden aangesproken,

---

<sup>2</sup> Statuten Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam, zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>3</sup> Hoofdstuk 4.2.

omdat men ervan overtuigd is dat de mens in nood is en het noodzakelijk is hem in aanraking te brengen met het evangelie. Verschillende keren spreken de oprichters van de koffiebar over het “getuigen” zijn van Jezus Christus. Dit getuigen wordt door hen tegenover “discussie” gesteld. “Het geloof dat je hebt kun je niet ter discussie stellen. Wel moet je ook d.m.v. discussie proberen anderen te overtuigen, maar uiteindelijk is dit getuigen.”<sup>4</sup>

Als in 1982–1983 de samenwerkende kerken in het Rijnmondgebied de koffiebarvereniging gaan steunen en er plannen komen voor het benoemen van een evangelisatiepredikant, dan wordt de doelstelling aangepast aan de kerkelijke documenten van dat moment: “De taak van de predikant is in het Rijnmond gebied, m.n. onder culturele minderheden, het Evangelie verkondigen onder hen die God niet kennen of van Hem en zijn dienst vervreemd zijn, met de bedoeling dat zij zich voegen bij de plaatselijke kerk.”<sup>5</sup> De termen komen sterk overeen met de uitspraken van de generale synode van Kampen uit 1975 en de tekst van het artikel over evangelisatie in de kerkorde van 1978.<sup>6</sup> De opstellers van deze taakomschrijving zijn predikanten. Zij zijn theologisch opgeleid en hanteren de kerkelijke uitspraken. Het “verspreiden” uit de doelstelling van de koffiebarvereniging is nu “verkondigen” geworden in de taakomschrijving. De doelgroep wordt breder omschreven: “hen die God niet kennen of van Hem en zijn dienst vervreemd zijn”. Naast de persoon van Jezus Christus wordt ook “zijn dienst” als apart aspect genoemd. De plaatselijke kerk wordt nadrukkelijk vermeld als ontvangende geloofsgemeenschap.

De reorganisatie van het werk in 2000 leidt tot de oprichting van de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond (MAR). De samenwerkende kerken stellen dit doel: “De missionaire arbeid is er op gericht hen die vreemd zijn aan of vervreemd zijn van God en zijn dienst, te bereiken met het evangelie, opdat zij door de werking van de Heilige Geest, komen tot belijdenis van geloof naar de gereformeerde leer, om zich zo te voegen bij de gemeente van Christus.”<sup>7</sup> De doelstelling is weer breder uitgeschreven: nieuw is dat de werking van de Heilige Geest als aparte factor genoemd wordt. Nieuw is ook de geloofsbelijdenis als acte die de bekering markeert en wel in verbinding met de “gereformeerde leer”. Waar dan vervolgens de “gemeente van Christus” ter sprake komt, lijkt op deze manier geïmpliceerd

---

<sup>4</sup> Bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>5</sup> Bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>6</sup> Hoofdstuk 4.3.3.

<sup>7</sup> Bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

dat dit een kerk uit het verband van Gereformeerde Kerken vrijgemaakt moet zijn. Dat komt overeen met de ecclesiologie uit deze periode.<sup>8</sup>

### *Samenvatting*

De definitie van missiologie in het academische onderwijs aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt werd in de onderzoeksperiode uitgebreider en explicieter.<sup>9</sup> Hetzelfde gebeurt met de doelstellingen in het Rijnmondgebied. De tekst van de doelstellingen past zich sterk aan aan de uitspraken van de generale synode en de kerkorde. De tekst van de doelstellingen vertoont veel overeenkomsten met de academische definitie van missiologie, zoals gehanteerd door de gereformeerd-vrijgemaakte missiologen.

#### *5.2.2 Kenmerken*

Maar hoe effectief zijn deze doelstellingen geweest in relatie tot de concrete doelgroep, de Surinaams Hindostaanse hindoes in Nederland? Aan het slot van paragraaf 4.2 vat ik de bespreking van de gereformeerd-vrijgemaakte definitie van missiologie in vier kenmerken samen. Vanwege de overeenkomsten tussen de definitie en de doelstellingen zal ik de praktijk van het project in het Rijnmondgebied nu aan de hand van deze kenmerken evalueren.

##### *5.2.2.1 De opdracht aan de kerk*

De missiologen in Kampen leggen sterke nadruk op *de opdracht* tot verkondiging, die *de kerk* van God zelf heeft gekregen.

Het eerste van deze twee aspecten, de opdracht, functioneert sterk bij de medewerkers en de bestuurders in het Rijnmondgebied. De oprichters zijn ervan overtuigd dat God wil dat zij als gelovigen van hem getuigen. Tijdens de evaluaties van de bezoeken aan hindoes, gedurende de jaren tachtig en negentig, wordt deze opdracht als blijvend motief genoemd. In het contact met de hindoes zou hij kunnen werken als een legitimatie voor het initiatief. Het feit immers, dat de opdracht tot getuigen geldt in de richting van “allen die God niet kennen of van Hem en zijn dienst vervreemd zijn”, kan de hindoes duidelijk maken dat het niet specifiek om hen gaat, als waren zij een ‘gemakkelijke’ doelgroep. Dan functioneert de opdracht als een zekere objectivering en als indicatie dat manipulatie niet de bedoeling is. In de archieven vind ik geen aanwijzing, dat de opdracht op deze wijze in het contact met de hindoes heeft gewerkt. Als de gereformeerd-vrijgemaakten zich verantwoordden over het beleggen van een interreligieus forum of

---

<sup>8</sup> Hoofdstuk 4.3.3.

<sup>9</sup> Hoofdstuk 4.2.

godsdiensgesprek, dan zeggen zij in de richting van de hindoes dat het goed is met elkaar in gesprek te komen om verkeerde denkbeelden over elkaar weg te nemen en elkaars diepste overtuigingen te leren kennen.<sup>10</sup> Een sociale motivatie dus, de functie van de religieuze opdracht, het verkondigen, blijft intern, voor de gereformeerd-vrijgemaakten. De opdracht legt een stevige druk op de medewerkers. Het gaat namelijk om de opdracht tot verbale verkondiging en juist dat blijkt maar moeilijk te realiseren. “Bezoeken doen heeft twee kanten, een sociale kant/een evangelisatiekant. Je moet je wel echt er op richten d.w.z. mogelijkheden blijven zoeken om ook de evangelisatiekant tot uitdrukking te laten komen.”<sup>11</sup> Tegen deze achtergrond is het niet vreemd dat gedurende de hele onderzoeksperiode de medewerkers aan zelfreflectie doen. Hebben zij als medewerkers gefaald om de opdracht uit te voeren, hetzij door gebrek aan motivatie, hetzij door gebrek aan vaardigheden? Het al of niet slagen van het project wordt de verantwoordelijkheid van de kerkleden. Het aspect dat het ten diepste gaat om de *Missio Dei*<sup>12</sup> en dat de Heilige Geest zijn eigen werking heeft,<sup>13</sup> wordt zo in zijn betekenis beperkt. Deze aspecten gelden als reden voor dankbaarheid als het werk gedaan is en als verklaring voor het feit dat mensen zich bekeren. Maar het werkt niet ontspannend of relativerend door in de motivatie van gereformeerd-vrijgemaakten voor hun contacten met de hindoes.

### *De kerk*

De kerk is het tweede aspect dat ik hierboven noemde. De definitie van missiologie, en de ecclesiologie leggen grote nadruk op de kerk. In het Rijnmondgebied komt dat duidelijk terug. Het zijn leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt die de koffiebarvereniging oprichten. Zij stellen het lidmaatschap van deze kerken als voorwaarde tot deelname aan de werkzaamheden.<sup>14</sup> Samenwerking met andere christelijke kerken en organisaties is er nauwelijks. Ik beschreef in hoofdstuk 1 een verschuiving van de waardering van andere kerken tussen 1973 en 2006, maar de centrale rol voor de kerk in het missionaire project bleef gehandhaafd. De medewerkers waren allen leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. In contact met de Surinaams-Hindostaanse hindoes had dat als voordeel dat

---

<sup>10</sup> Hoofdstuk 2.2.2.1.

<sup>11</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 3 1993-2000 A.

<sup>12</sup> Hoofdstuk 4.2, zie de definities van Meeuwes Drost en Haak.

<sup>13</sup> Zie de doelstelling van de MAR in 2000: “... opdat zij door de werking van de Heilige Geest komen tot belijdenis van hun geloof...”

<sup>14</sup> Bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur. Zie daar ook voor de enige uitzondering op de regel.

zij niet bij nadere kennismaking via dit project met de kerkelijke verdeeldheid onder de christenen te maken kregen.

Vanaf midden jaren tachtig wordt de evangelisatiepredikant, een fulltime officiële kerkelijke vertegenwoordiger, meer en meer het 'gezicht' voor de hindoes. Dat betekent een wijziging in de positie van de vrijwilligers, die vanaf het begin de contacten hadden gelegd. De evangelisatiepredikant zoekt contact met de *pandits*, in de vooronderstelling in hen een theologische evenknie te vinden. De predikant zoekt ook het gesprek in dialoogavonden. Deze 'verkerkelijking' was er eerder al de oorzaak van dat kerkdiensten op zondagmiddag in het gebouw van de koffiebar als een belangrijk middel werden gezien om de hindoes te bereiken. Gedurende een aantal jaren worden Hindostaanse feestavonden als werkvorm minder effectief geacht, omdat deze te indirect zijn. Als deze later weer worden georganiseerd, is het om de kerkdiensten te promoten en bedding te geven.<sup>15</sup> Dat alles past bij de grote nadruk op de verbale verkondiging, het aspect dat ik hieronder bespreken zal. De evangelisatiepredikant krijgt in de kerk en in de dialoog immers volop de gelegenheid om de boodschap van het evangelie verbaal voor de eventueel aanwezige hindoes te vertolken. Gezien vanuit de definitie van missiologie voldoet het project hieraan in grote mate. Nu we echter in hoofdstuk 3 het cultureel-religieuze waardesysteem van de Surinaams-Hindostaanse hindoes hebben geconstrueerd, roept het wel de vraag op hoe 'aangepast' deze ontwikkeling in het project was. Voor de meerderheid van de Surinaams-Hindostaanse hindoes speelt taal wel een rol in het religieuze wereldbeeld, concludeerde ik,<sup>16</sup> maar de overdracht en de waarheid worden niet gevonden in dogma's of documenten, maar in rituelen, handelen en ervaring.

### *Samenvatting*

In de Rijnmondcasus functioneert de opdracht tot missionaire activiteiten vooral intern, zowel stimulerend als verzwarend. De rol van de kerk wordt volop gehonoreerd. In het contact met de hindoes leidt dat in het project tot een prioriteit van de verkondiging en het gesprek.

---

<sup>15</sup> Hoofdstuk 2.2.2.1 en 2.2.2.2.

<sup>16</sup> Hoofdstuk 3.3.2, 5a.

### 5.2.2.2 De verbale verkondiging

Uit de bespreking van de definitie bleek dat in de christelijke zending de verbale verkondiging centraal staat. Het gaat om een duidelijk en geadresseerd appel aan degene die God niet kent of van Hem en zijn dienst vervreemd is. Ook hier treffen we een combinatie van twee elementen aan: ‘verbaal’ en ‘verkondiging’. Is er in dit kader ook een andere vorm van verkondiging dan de verbale? In de bespreking van de soteriologie bleek dat gereformeerd-vrijgemaakten een helder besef hebben van de noodzaak en kracht van de sociale of diaconale actie van de kerk.<sup>17</sup> Er is discussie mogelijk over de prioriteit van ‘woord’ of ‘daad’ in de praktijk (zie Joosse en De Ruijter in die paragraaf), maar het onderscheid tussen beide is belangrijk. De christelijke daad van hulp of sociale actie komt wel voort uit de liefde van Christus, maar wordt niet tot het missionaire gerekend. Met andere woorden: verkondiging impliceert in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie de verbaliteit.

Dat vinden wij expliciet terug in de doelstelling van de MAR. Ik citeerde hierboven al de doelstelling. Daaraan wordt nog dit toegevoegd: “Er wordt op dit moment geen beleid geformuleerd voor diaconale projecten, omdat middelen, tijd en aandacht – gelet op de andere ter hand te nemen taken – dat thans niet toelaten.”<sup>18</sup> Deze formulering is ambivalent. Aan de ene kant wordt er gesproken over diaconale taken. Aan de andere kant lijkt de missionaire stichting deze wel te willen ontwikkelen, als tijd, middelen en aandacht beschikbaar zijn. In de praktijk blijkt men in de hele periode de verbale verkondiging centraal te stellen, ook in de jaren vóór de oprichting van de MAR.

De medewerkers noteren een enkele keer dat dit lukt in de bezoeken: “Wij kregen veel ruimte om te getuigen, vooral over Goede Vrijdag en Pasen. Stukken uit bijbel gelezen. Ook de klem van het evangelie is ter sprake geweest, de toorn van God en de ene keus.”<sup>19</sup> Het zijn de uitzonderingen, zoals ik ook uit eigen ervaring kan getuigen in de jaren dat ikzelf actief was als evangelisatiepredikant. Door de dialooggesprekken sinds 2001 creëerden de gereformeerd-vrijgemaakte christenen de gelegenheid om het verhaal van Jezus en de betekenis daarvan uit te leggen, maar zij maakten daarin zelden de stap tot het persoonlijk appel met de oproep tot bekering. In de praktijk blijkt steeds dat de hindoes het appel beantwoordden met het benadrukken van de overeenkomsten tussen religies. “Tegenwerpingen

---

<sup>17</sup> Hoofdstuk 4.3.5.

<sup>18</sup> Bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>19</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 3 1993 -2000 A.

kwamen over overeenkomsten van geloven, over godsdiensten voor bepaalde volken. Hij wilde er graag over praten, maar wil ook hindoe blijven.”<sup>20</sup>

### *Problemen*

Met de culturele analyse uit hoofdstuk 3 kan ik dit verhelderen. In het cultureel-religieuze waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten zijn taal, gesprek en debat noodzakelijke en adequate middelen om de geloofscultuur tot uitdrukking te brengen en over te dragen. De rationaliteit van geloven, die in de dialoog doorgaans verondersteld wordt, is voor de meerderheid van de Surinaams-Hindostaanse hindoes niet vanzelfsprekend. Binnen de stroming van de *Arya Samaj* is daar nog enige weerklank voor te vinden, in de andere stromingen worden de intuïtieve ervaring en de mystieke aspecten van religie veel hoger gewaardeerd als de wijze waarop de waarheid wordt gevonden. Daarnaast staat de weg van de werken (*karma*) en die van de devotie (*bhakti*) hoog aangeschreven. Een benadering die de verbale verkondiging, hetzij door monoloog, hetzij door dialoog, gebruikt in de poging tot overdracht van geloof, moet bij deze doelgroep wel op problemen stuiten.

Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt dragen de theologische antropologie en de visie op cultuur argumenten aan, die de verbale benadering bevorderen. De mens is geschapen om antwoord te geven aan zijn schepper en de schepper richt zich sprekend tot de mens. Als de mens die taal van God niet of afwijzend beantwoordt, dan stelt hem dat schuldig, omdat hij als schepsel verantwoordelijk is. De kracht van de zonde is groot, maar God blijft zijn schepsel aanspreken op zijn levensoriëntatie en gedrag.<sup>21</sup> In de praktijk van het missionaire project zagen de gereformeerd-vrijgemaakten dat bevestigd in de hindoes die tot bekering kwamen. Vanaf het moment dat zij interesse toonden, werden zij door onderwijs vanuit de Bijbel voorbereid op het doen van openbare geloofsbelijdenis in de samenkomst van de christenen.

In de praktijk blijkt echter ook dat het *uitstellen* van de verbale verkondiging mogelijk was in een activiteit voor hindoes. Vanaf 2001 organiseert een Surinaams-Hindostaanse christin muzieklessen en Hindilessen voor belangstellenden. Hindoe priesters geven lessen in de koffiebar, de evangelisatiepredikant en de evangelist blijven op de achtergrond. Daarmee creëert zij de mogelijkheid van sociale contacten tussen christenen en

---

<sup>20</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 3 1993 -2000 A.

<sup>21</sup> Hoofdstuk 4.3.6 en 4.4.



hindoes.<sup>22</sup> Het christelijke en missionaire karakter wordt behalve door bepaalde symbolen in het gebouw (een groot kruis en christelijke wandteksten) slechts bepaald door het weren van liederen die expliciet vanuit het hindoeïsme komen. Deze sociaal-culturele activiteiten worden wel in het missionaire project opgenomen, omdat zij instrumenteel zijn om te komen tot de dialoog. Dat is voor minstens een van de deelnemers de reden geworden om nader onderwijs te vragen over de christelijke religie. In de missiologische uitgangspunten blijft het verschil tussen verkondiging en sociale actie van kracht, en zolang dat het geval is, zal er behalve een instrumentele, ook een hiërarchische relatie tussen ‘woord’ en ‘daad’ zijn. De verbale verkondiging is dan niet alleen het einddoel, maar ook de essentie, de ‘daad’ is *second best*. Dat roept de interne effecten op die ik hierboven schetste rond de medewerkers, en de contextuele effecten gezien de specifieke doelgroep, de hindoes. Met de definitie zoals die functioneerde tussen 1973 en 2006 kom je hiermee niet verder. In de bredere missiologie van de jaren zestig en daarna is vanuit het begrip *Missio Dei* een opvatting over missiologie ontstaan, die de verhouding anders bepaalt.<sup>23</sup>

### *Samenvatting*

Door het centraal zetten van de verbale verkondiging in de contacten en de dialoog met hindoes werken de gereformeerd-vrijgemaakten in het Rijnmondgebied conform de uitgangspunten van het kerkverband. Gezien de aard van de doelgroep zijn misverstand en tegenspraak te verwachten. Een alternatief blijkt mogelijk.

#### *5.2.2.3 Antithese en elenctiek*

Het derde kenmerk van de definitie betreft de antithese tussen de religies door het verschil in levensoriëntatie: is de mens exclusief gericht op Jezus Christus of niet? Dat gaat samen met de opdracht de andere religies te “ontmaskeren” als pseudo-religies. Dat is het ‘elenctisch’ moment in de missionaire activiteiten, vooral in de verkondiging. Welk beeld vertoont de praktijk in het Rijnmondgebied op dit punt?

---

<sup>22</sup> Hoofdstuk 2.2.2.1.

<sup>23</sup> Zie bijvoorbeeld J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*. (Kampen: Kok, 1975); J.D. Gort, “Onheil, heil en bemiddeling.” In F.J. Verstraelen (eindred.). *Oecumenische Inleiding in de Missiologie: Teksten en konteksten van het wereldchristendom*. (Kampen: Kok, 1988), 203-218; David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991); A. Noordegraaf, *Vijf broden en twee vissen: Missionair gemeentezijn in een (post)moderne samenleving*.<sup>2</sup> (Zoetermeer: Boekencentrum, 1999).

In de studie van de Hindostanenwerkgroep komt deze benadering voor een deel terug. De medewerkers bestuderen het Surinaams-Hindostaanse hindoeïsme met een sterke behoefte om er de zwakke of zondige aspecten in te kunnen aanwijzen. Argumenten worden gezocht om de pretentie en de argumenten van de hindoes te weerleggen. In het forum en de dialoogavonden proberen de gereformeerd-vrijgemaakten vooral de verschillen boven water te krijgen. Maar de “ontmaskering” gaat in de praktijk zelden zover dat de ander geconfronteerd wordt met zijn zonde of schuld. Meestal worden de boodschap van Jezus Christus en de betekenis van het christelijk geloof positief uiteengezet. In het jaar 2000 hield ik op uitnodiging van een *pandit* een Kersttoespraak in een tempel van de *Arya Samaj* in Rotterdam-Zuid.<sup>24</sup> Ik heb mij toen niet over het hindoeïsme uitgelaten, maar de geboortegeschiedenis van Jezus en de overtuiging van de reddende kracht hiervan voor mensen uiteengezet. Wel noemde ik de bekering, maar een nadrukkelijk elenctisch moment ontbrak.<sup>25</sup> Ook verder blijkt in de attitude van de medewerkers de elenctie minder ontwikkeld dan op grond van de uitgangspunten kan worden verwacht. De medewerkers hebben een positieve interesse in de wereld van de Surinaams-Hindostaanse hindoes. De lijst van onderwerpen die bestudeerd worden, weerspiegelt dat.<sup>26</sup> De praktijk van het vasten wordt serieus gehonoreerd als een element, dat in de christelijke leefstijl als nieuw kan worden opgenomen.<sup>27</sup> Ook de huwelijksethiek van de Surinaams-Hindostaanse hindoes vraagt om waardering.<sup>28</sup>

### *Contextualiteit*

Zo blijft als dominant beeld staan dat de gereformeerd-vrijgemaakten vanwege missiologische motieven stelselmatig zoeken naar het verschil in alle religieuze dimensies. Vanuit de culturele analyse in hoofdstuk 3 en de cultuurvisie van de gereformeerd-vrijgemaakten stel ik de vraag of dat nodig is. De constructie van het waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt toont dat ook hun vorm van christelijke religie een mix is van bijbels-traditionele en actuele contextuele factoren. Dat is structureel niet anders dan bij de hindoes, die oude hindoetradities samenvoegen met contextuele factoren in een actuele *way of life* in Nederland. Uit vergelijking

---

<sup>24</sup> Hoofdstuk 2.2.2.1.

<sup>25</sup> A.S. van der Lugt, “Kerstpreek in een Rotterdamse hindoetempel,” *Tot aan de einden der aarde* 26 (maart 2001): 3, 12-14.

<sup>26</sup> Bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep.

<sup>27</sup> Jan-Willem Roosenbrand, *Vasten*. (Barneveld: De Vuurbaak, 1997); *Tjhota Agbaar* 3 (1986): 3; 10 (1993): 4; 15 (1998): 2; 19 (2002): 3; zie bijlage 6 Inhoud evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*.

<sup>28</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen.

blijkt dat tussen beide religieuze subculturen in Nederland zowel overeenkomsten als verschillen in waarden en prioritering van waarden zijn aan te wijzen. De omschrijving van elenctiek en de normatieve lading die daarin meekomt, biedt nauwelijks ruimte om die contextualiteit van de religie te honoreren. Het gaat er immers om dat eenzijdig de niet-christelijke religie als pseudo-religie ontmaskerd wordt. Die “ontmaskering” richt zich weliswaar op de centrale levensoriëntatie en niet op andere, meer te waarderen aspecten van andere, niet-christelijke religieuze tradities. Door de verhouding tot die andere religies te beschouwen onder de noemer van ‘elenctiek’, wordt het functioneren van de mens in al zijn facetten onnodig gereduceerd tot die levensoriëntatie. De cultuurvisie binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt stelt immers dat de mens is geroepen tot het in ontwikkeling brengen van de aarde. De mens moet dat met de mogelijkheden van zijn tijd doen. Contextualiteit is daarin geïmpliceerd.<sup>29</sup> Vanuit psycho-sociaal onderzoek onderkennen de gereformeerd-vrijgemaakten een integrerende en helende kracht in de menselijke cultuur.<sup>30</sup> In het proces van evangeliseren is er dan ook ruimte voor het waarderen van aspecten van de cultuur van de ander binnen een christelijk kader (contextualisatie door *reframing*, *redirecting*, *revitalising*, aldus Haak),<sup>31</sup> en dat niet alleen *na* de bekering in de kring van de christelijke geloofsgemeenschap. In de interreligieuze dialoog kan de hindoe-gemeenschap een kritische en opbouwende functie hebben voor de christelijke gemeenschap: het ontdekken en herwaarderen van de eigen contextualiteit.

### *Plaats van de elenctiek*

Blijft er dan plaats voor elenctiek in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie? Elenctiek behoort mijns inziens onderdeel te zijn van een theologie van de godsdiensten (*theologia religionum*), de theologische discipline die zich rekenschap geeft van de betekenis en de waarde van de religies.<sup>32</sup> Religies hebben invloed op een veelheid aan aspecten van het menselijk bestaan. Onderzoek van het fenomeen ‘religie’ vraagt om een multidisciplinaire benadering. De theologische benadering staat daarom naast de godsdienstwetenschappelijke benadering en zal met haar in gesprek moeten zijn over de betekenis en de waardering van religies. De

---

<sup>29</sup> Hoofdstuk 4.4.

<sup>30</sup> Bijlage 11 Mensvisie, cultuur en psycho-sociale hulpverlening.

<sup>31</sup> C.J. Haak, *Metamorfose: Intercultureel begeleiden van kerken in een niet-christelijke omgeving*. (Zoetermeer: Boekencentrum, 2002), 77.

<sup>32</sup> Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religion: Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003), 20.

theologische benadering zal expliciet willen maken wat haar Bijbels-theologische grond vormt. Onderdeel daarvan is de hierboven genoemde theologische antropologie en cultuurvisie. Een ander onderdeel is de verwerking van missiologische kernwoorden uit de Bijbel. Daarbij komt ook het Nieuwtestamentische *elenchein* ('iemand terechtwijzen') aan de orde, naast bijvoorbeeld *martyrein* ('getuigen') of *kerussein* ('verkondigen'). Woorden als deze bepalen mede de inhoud en reikwijdte van een godsdiensttheologie. In gesprek en samenwerking met de godsdienstwetenschappen zal dat een benadering van andere religies opleveren, die respect en waardering toont, maar ook kritische aanspraak en appel verwoordt. Vroom, van 1992 tot 2010 godsdienstfilosoof aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, heeft in zijn publicaties over dit onderwerp aandacht gevraagd voor het kritische aspect in de dialoog.<sup>33</sup> Bevans en Schroeder, de rooms-katholieke missiologen die ik aan het begin van hoofdstuk 4 introduceerde, spreken in dit verband over '*prophetic dialogue*'. Zij bedoelen daarmee onder andere het aanspreken van mensen die weigeren te leven naar de roeping van God in hun leven.<sup>34</sup> Dat vertaalt zich volgens hen in 'getuigen' (*witness*), 'verkondigen' (*proclamation*) en het vormen van een contrastgemeenschap (*being a contrast community*). In een gereformeerd-vrijgemaakte theologie van de godsdiensten zal er ruimte moeten zijn voor een dialoog tussen christenen en niet-christenen, waarbij een lerende houding samengaat met een bereidheid tot kritiek op de ander. Daarin kan op initiatief van de christenen een 'elenctisch moment' worden bereikt, dat het aanwijzen van schuld en het oproepen tot bekering met zich meebrengt. De gesprekspartner kan ook de christenen kritisch aanspreken, vanuit een eigen theologie van de godsdiensten.

### *Samenvatting*

De antithese en de elenctiek zijn terug te vinden in de missionaire benadering. Tegelijkertijd zien we een positieve houding van de gereformeerd-vrijgemaakten in het Rijnmondgebied ten opzichte van de hindoes. In de visie op cultuur en contextualiteit liggen openingen tot het waarderen van aspecten uit de Surinaams-Hindostaanse cultuur, ook als het niet komt tot bekering. In een

---

<sup>33</sup> H. M. Vroom, *Geen andere goden: Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam*. (Kampen: Kok, 1993), 142-149; H.M. Vroom, *Een waaier van visies: Godsdienstfilosofie en pluralisme*. (Kampen: Agora, 2003), 253-255.

<sup>34</sup> Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011), 42.

gereformeerd-vrijgemaakte godsdiensttheologie kan de elenctiek haar plaats hebben.

#### *5.2.2.4 De kerk als ontvangende gemeenschap*

Het laatste onderdeel van de definitie is de kerk als geloofsgemeenschap waar de bekeerde wordt ontvangen en het leven voor God wordt geleerd en overgedragen. Dit leerproces wordt niet geacht plaats te vinden voordat de mens de keuze heeft gemaakt voor de levensoriëntatie op Jezus Christus. Dat spoort met de definitie van de elenctiek, die koerst op de fundamentele wijziging van die levensoriëntatie, zonder waardering uit te spreken als de bekering uitblijft. De terughoudendheid van de gereformeerd-vrijgemaakten in het Rijnmondgebied in de sociale relaties die zij aangingen met de hindoes en het uitblijven de sociale integratie, spoort met deze elenctische inzet. Er is sprake van een sociale relatie als mensen in hun zingeving op elkaar instellen, zagen we in hoofdstuk 2.<sup>35</sup> Er was tussen gereformeerd-vrijgemaakten en hindoes uitwisseling van meningen, handelingen, intenties en weerstanden gedurende een langere periode. Men raakt ingesteld op elkaars zingeving, zij het vooral in de modus van het expliciete verschil. Er is sprake van sociale integratie als individuen worden opgenomen in en deel hebben aan gemeenschappelijke activiteiten van het geheel.<sup>36</sup> Samenwerking en integratie tussen gereformeerd-vrijgemaakten en Surinaams-Hindostaanse hindoes komen niet of nauwelijks tot stand, was mijn conclusie in hoofdstuk 2.

Hindoes die zich bekeren tot Christus, leren binnen de geloofsgemeenschap van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt hun normen en waarden te ontwikkelen vanuit de gekozen levensoriëntatie. In dat kader komt het onderwerp 'cultuur' in het Rijnmondgebied breed ter sprake, bij de praktisch-theologische vragen van de interculturele gemeentevorming. Omdat dat niet opgenomen is in dit missiologisch onderzoek, zal ik er niet uitgebreid op ingaan. Bijlage 10 biedt een samenvatting van de discussie tussen 1986 en 1999. De conclusie van die discussie is deze: de kerkelijke instanties die het beleid bepalen, argumenteren dat de 'eigen cultuur' van leden uit etnische groeperingen geen uitsluitel biedt om antwoord te geven op de vraag: moeten nieuwkomers uit die etnische groepen een plaats krijgen in de bestaande autochtone gemeenten, dan wel separaat een etnische gemeenschap vormen binnen het kerkelijke kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt? De 'eigen cultuur' van de etnische minderheidsgroepen is net als de cultuur van de Nederlandse christenen

---

<sup>35</sup> Hoofdstuk 2.2.2.3.

<sup>36</sup> Hoofdstuk 2.2.2.3.

opgenomen in de gezamenlijke roeping om het christelijk geloof gestalte te geven in de Nederlandse samenleving. Hoe dat vorm krijgt, is een praktische, geen principiële kwestie. Voor de communicatie van het evangelie met niet-christenen is het rekenen met de cultuur van de doelgroep noodzakelijk, aldus de discussie destijds.

### *Samenvatting*

De kerk als ontvangende geloofsgemeenschap zien we terug in de praktijk in het Rijnmondgebied. De sociale integratie met de Surinaams-Hindostaanse hindoes zoeken de gereformeerd-vrijgemaakten niet, terwijl in de eigen uitgangspunten en discussies aanleiding ligt om dat wel te overwegen.

#### *5.2.2.5 Conclusies*

1. De evaluatie van de definitie laat zien dat de centrale plaats van de verbale verkondiging in de dialoog met de hindoes spoort met de uitgangspunten.
2. Tegelijk roept de definitie in de dialoog met juist deze groepering een aantal problemen op. Vanuit de eigen uitgangspunten van de gereformeerd-vrijgemaakten en de praktijk in het Rijnmondgebied blijkt dat er alternatieven mogelijk zijn.
3. Een positieve waardering van aspecten van de cultuur van de hindoes heeft gevolgen voor de plaats van de elenctiek.

## **5.3 Geloofsvoorstellingen**

### *5.3.1 Openbaringsleer*

In de beginjaren van de koffiebar in Rotterdam-Crooswijk worden tijdens de kinderclubbijeekomsten verhalen uit de Bijbel aan de kinderen verteld. In veel nummers van het evangelisatieblad *Tjhota Agbaar* staan Bijbelpassages afgedrukt, in het Nederlands, Sarnami of Hindi.<sup>37</sup> Tijdens bezoeken bij hindoes aan huis lezen de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers soms gedeelten uit de Bijbel voor.<sup>38</sup> Steeds staat dan de inhoud van het verhaal centraal, niet de aard van de Bijbel als heilig boek. Als dat een enkele keer wel het geval is, blijkt de vergelijking met de heilige boeken van de hindoes negatief uit te vallen voor de Bijbel: "Een hindoe had tegen een van de medewerkers gezegd dat de Veda's zeven keer hoger stonden dan de Bijbel (maar de hindoe had de Bijbel niet gelezen)."<sup>39</sup> De gereformeerd-

---

<sup>37</sup> Bijlage 6 Inhoud Evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*.

<sup>38</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 3 1993 – 2000 A.

<sup>39</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 1 1973 – 1983 D; zie ook 2 1983 – 1993 A.

vrijgemaakten merken dat de hindoes zich op basis van Bijbelteksten en – verhalen een Jezusbeeld hebben gevormd.<sup>40</sup> Door de bestudering van het boek van Swami Prabhavananda over de *Bergrede in het licht van de Vedantaleer* wordt duidelijk dat de hindoes de Bijbel benutten bij het onderbouwen en uitdragen van hun geloofsvoorstellingen.<sup>41</sup>

### *Leeswijze*

De gereformeerd-vrijgemaakten begrijpen dat hindoes deze kennis van Bijbel en christendom veelal verworven hebben tijdens hun schooltijd in Suriname: de ervaring op rooms-katholieke scholen en Evangelische Broedergemeentescholen.<sup>42</sup> In de dialoog blijkt dat deze kennis functioneert in een hindoeïstisch kader. De Bijbelteksten worden gelezen op een manier die past bij *mantra's* uit de Veda's en andere heilige boeken van het hindoeïsme. Het inhoudelijke gesprek over bijvoorbeeld de schepping loopt vast omdat verschillende wijzen van lezen en betekenisgeving worden gehanteerd.<sup>43</sup>

Vanuit de culturele analyse kan dit worden geduid. Voor de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers is de waarde van taal, tekst en discussie veel hoger dan voor de meerderheid van de Surinaams-Hindostaanse hindoes.<sup>44</sup> Het is niet vreemd dat vooral met de *Arya Samaji's* de gesprekken over teksten konden worden gevoerd. Hun waardesysteem hecht er meer belang aan.<sup>45</sup> De gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap leest de Bijbel in een heilshistorisch kader, waarin zowel constanten tussen Bijbelboeken als verschil en ontwikkeling in de Bijbel worden verdisconteerd. Een lineair geschiedenisbegrip van schepping naar laatste oordeel bij de terugkeer van Jezus Christus ondersteunt de manier waarop aan teksten betekenis wordt ontleend.<sup>46</sup> In het contact met hindoes blijkt het verschil in leeswijze meer vervreemding dan verbinding op te leveren. In de beschrijving van hoofdstuk 4 noteerde ik de bijdrage van Van Bruggen over de rol van de

---

<sup>40</sup> Bijlage 6 Inhoud evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*, jrg 3 (1986): 2 'Bhagwan over Jezus'; jrg 10 (1993): 4 'Is Jezus in India geweest?'

<sup>41</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 1 1973 – 1983 A, noot 6 en bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep; het thema 'Heilige boeken of heilig boek?' staat ook centraal in een kerkdienst in oktober 1993, zie bijlage 2 Documentatie Interacties, nummer 60. In een nummer van het evangelisatieblad *Tjhota Agbaar* wordt de confessionele inhoud, die is samengevat in 4.3, beschreven als de christelijke visie op de Bijbel, zie bijlage 6 Inhoud Evangelisatieblad *Tjhota Agbaar* (20 (2003): 4).

<sup>42</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 4 2000 – 2006 C.

<sup>43</sup> Bijlage 4 Documentatie Interactieproblemen, 4 2000 – 2006 C.

<sup>44</sup> Hoofdstuk 3.3.1, 5.

<sup>45</sup> Hoofdstuk 3.3.2, 5a.

<sup>46</sup> Hoofdstuk 4.3.2; 4.3.4; 4.4.

Bijbel als boek in de evangelisatie.<sup>47</sup> In de archieven is niet terug te vinden dat de opmerkingen van Van Bruggen zijn verwerkt. Hij benadrukt dat de “leer van het evangelie” aan het boek voorafging in de vroeg-christelijke kerk. De Bijbel functioneert in samenhang met de gemeente, die te typeren is als “leesbare brief”. Als dat zou worden toegepast, vermindert de noodzaak de Bijbel als boek centraal te stellen in de dialoog.

### 5.3.2 *Christologie*

De identiteit van Jezus Christus als de Zoon van God is nauw verbonden aan de leer van het heil, zagen we in hoofdstuk 4.<sup>48</sup> De werkgroepleden hebben in de jaren na de oprichting van de werkgroep in 1977 het boek van de (synodaal) gereformeerde missioloog Anton G. Honig jr., *Meru en Golgotha*, gelezen.<sup>49</sup> Daarin behandelt hij onder andere het belang van de strijd in de oude kerk over de twee naturen van Christus. De werkgroep schrijft naar aanleiding daarvan: “Waarom deze eeuwenlange strijd? De Verlossing is uit Christus. Wie hem niet erkent als God en Heer, zoekt zijn verlossing bij de mens. Het Hindoeïsme is een van de vele pogingen daartoe.”<sup>50</sup> In het hindoeïsme komen vele vormen van incarnaties van het goddelijke voor. De medewerkers noemen Rama en Krishna en trekken de conclusie: “Hier is dus een duidelijke vermenging van godheid en mens. ... hier staan we voor een duidelijke kloof met ons belijden van de Christus der Schriften.”<sup>51</sup> Het *werk* van Christus wordt in verschillende situaties naar voren gebracht, onder andere in de toespraak met Kerst in een hindoeïetempel<sup>52</sup> en in een dialoogavond over ‘Het Licht’.<sup>53</sup>

### *Brandpunt*

We hebben in de bespreking van de eerste casus in hoofdstuk 3 gezien dat geloofsvoorstellingen, met name rond het godsbeeld, in de gereformeerd-vrijgemaakte vorm van christelijke religie het brandpunt vormen, samen met de ervaring ervan. Het transcendente heeft voor hen een uitgesproken persoonlijke identiteit, Jezus Christus als Gods Zoon. Aan hem wordt de hoogste autoriteit toegekend. Binnen de Surinaams-Hindostaanse hindoe-

---

<sup>47</sup> Hoofdstuk 4.3.1.

<sup>48</sup> Hoofdstuk 4.3.2.

<sup>49</sup> A.G. Honig, *Meru en Golgotha: De veelheid der verlossingswegen en de belijdenis aangaande Jezus Christus als de enige verlosser*. (Franeker: Wever, 1969); dr. Anton G. Honig jr. was van 1968 tot 1984 hoogleraar Missiologie aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen (Oudestraat).

<sup>50</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983,37; bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep 14 juni 1978 en 14 december 1978.

<sup>51</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 35.

<sup>52</sup> Bijlage 2 Documentatie Interacties, nummer 94.

<sup>53</sup> Bijlage 2 Documentatie Interacties, nummer 114.



gemeenschap leven verschillende opvattingen over de aard van het transcendente. Bovendien ligt het brandpunt eerder in de praxis van het ritueel en de ervaring ervan. De opvattingen over de aard van het transcendente zijn ondergeschikt aan die praktijk. Als christenen in de dialoog de persoon en het werk van Christus centraal stellen en presenteren als de aangewezen weg tot heil, is op grond daarvan te verwachten dat hindoes deze weg zullen erkennen als een van de mogelijkheden. Bovendien hebben zij een eigen Jezusbeeld, dat past binnen het hindoeïstisch wereldbeeld. Hindoes zullen zich verzetten tegen de claim dat het om de weg gaat die andere wegen uitsluit of veroordeelt.

Dat wordt niet opgelost door verbinding te zoeken in de gedeelde religieus-culturele waarde van het 'respect voor het transcendente'. Deze waarde is te abstract, de premisse aan de kant van de christenen blijft concreet, persoonlijk en exclusief.

### 5.3.3 Ecclesiologie

In de paragraaf over de definitie kwam de kerk al ter sprake. De opdracht tot zending is aan de kerk gegeven. De kerk is de geloofsgemeenschap die bekeerden ontvangt. Nog andere aspecten van de ecclesiologie vinden wij in het Rijnmondgebied terug. In de organisatie blijkt dat de aanwijzingen van de generale synode van 1975 gevolg hebben gekregen. De verantwoordelijkheid van de kerkenraad, het toezicht door de kerkenraad, de samenwerking van kerken in een bepaald gebied, we zien het terug in de jaren vanaf 1982.<sup>54</sup> Ook uit de studie van de Hindostanenwerkgroep blijkt hoeveel belang aan de kerk wordt gehecht.<sup>55</sup> Het boek *Meru en Golgotha* van Honig is ook op dit punt een belangrijke bron.<sup>56</sup> De leden leren uit het boek dat de leden "lichtende lichten" dienen te zijn. Zij hebben te rekenen met tegenstand. Honig benadrukt dat de komst van Gods koninkrijk betekent dat de kerk het "heil in Christus" moet proclameren. "De kerk moet zich niet voor het karretje van de wereldlijke staat laten spannen."<sup>57</sup> Verder worden publicaties uit de *Church Growth Movement* samengevat en besproken.<sup>58</sup> Deze beweging ontwikkelt visie op de groei van de kerk, op de ontvankelijkheid van niet-christenen voor het evangelie en op etnische gemeenschapsvorming als gevolg van en middel tot evangelisatie. De

---

<sup>54</sup> Hoofdstuk 2.2.1.2.

<sup>55</sup> Bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep, 25 juni 1987, 25 augustus 1987, 3 mei 1990, 29 mei 1990, 14 november 1990, 16 januari 1991, 13 februari 1992.

<sup>56</sup> Honig, *Meru en Golgotha*, 214v.

<sup>57</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 39.

<sup>58</sup> Zie bij hoofdstuk 2.2.3.1, noot 113; bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep 16 januari 1991, 2 december 1992, 17 februari 1993, 5 oktober 1994, 20 januari 1995, 15 maart 1995, 19 april 1995, 29 mei 1995.

Hindostanenwerkgroep gebruikt deze inzichten bij de missionaire benadering. Men verwacht dat hindoes gemakkelijker de kerkdiensten zullen bezoeken als er een Hindostaans-Pakistaanse gemeenschap wordt gevormd.<sup>59</sup> Verder verwacht men dat de Surinaams-Hindostaanse christenen een betere ingang zullen hebben bij de hindoes dan de autochtone Nederlandse medewerkers. Er zijn te weinig gegevens om het bezoek van hindoes aan de kerkdiensten in de periode 1973–2006 op waarde te kunnen schatten. Bij latere discussies over het voortzetten van de Hindostaans-Pakistaanse gemeenschap bleek het missionaire aspect niet zo sterk ontwikkeld dat het een doorslaggevend argument was om door te gaan. De diensten met het eigen karakter zijn in de jaren 2008 en 2009 beëindigd.<sup>60</sup> De praktijk van de muziek- en Hindilessen door een Surinaams-Hindostaanse christin, zoals hierboven beschreven bij 5.2.2.2, toont aan dat de medewerking van Hindostaanse (en Pakistaanse leden) inderdaad een groter missionair effect had. In die zin kun je stellen dat de kerk in haar diversiteit missionaire kracht vertoonde. De multiculturele en genderdiversiteit wordt echter in de missiologische uitgangspunten nergens apart vermeld.

### *Karakter*

Het inherente missionaire karakter van de kerk wordt door de gereformeerd-vrijgemaakte auteurs Haak en Henk Drost genoemd.<sup>61</sup> In de bronnen van de Rijnmondcasus vind ik dat niet terug. De opdracht krijgt alle nadruk. Mogelijk is de oorzaak daarvan de angst voor een naar binnen gekeerde kerk, een kerk waartegen de oprichters van de koffiebar zich door hun missionaire activiteiten verzetten. Bovendien was te verwachten dat het interculturele contact met de Surinaams-Hindostaanse hindoes niet tot stand was gekomen als er geen aparte opdracht tot missionaire actie was ervaren. Maar voor de motivatie van de medewerkers had meer aandacht voor het inherente missionaire karakter van de kerk kunnen leiden tot vermindering van de druk op de bezoeken.<sup>62</sup>

### *5.3.4 Eschatologie*

Zonder dat het met zoveel woorden wordt uitgesproken, functioneert de eschatologie als invloedrijke achtergrond bij de definitie, met name bij die van de elenctiek. De mensen moeten “ontmaskerd” worden om hen te redden van de komende toorn van God. De redding is er voor iedereen die

---

<sup>59</sup> Bijlage 10 Cultuur in bezinning gemeenschapsvorming.

<sup>60</sup> Bijlage 10 Cultuur in bezinning gemeenschapsvorming.

<sup>61</sup> Hoofdstuk 4.3.3.

<sup>62</sup> Hoofdstuk 5.2.2.1.

gelooft in Jezus Christus als zijn Heer en redder. Douma vult het eschatologische motief, dat hij vond bij de (synodaal) gereformeerde theoloog Van Swigchem, aan met het waarschuwend element: "laat u behouden uit dit verkeerde geslacht."<sup>63</sup> We zagen echter in hoofdstuk 4 dat dit accent niet algemeen aanwezig is bij gereformeerd-vrijgemaakte auteurs. Ook de medewerkers in het missionaire project zijn er weinig mee bezig. In de informatiebundel *Hindoeïsme* van 1983 wordt de christelijke toekomstverwachting vergeleken met de reïncarnatieleer van de hindoes: "Alweer moeten we konstateren dat er duisternis is voor de hindoe, juist met het oog op zijn toekomst. Er is geen vastheid en zekerheid over wat er uiteindelijk met hem zal gebeuren. Het Goddelijk antwoord op de toekomstvragen werd reeds gegeven in de komst van Christus. Moge deze rijke wetenschap ons stimuleren om van het eeuwigdurend Koningschap van de Hemelse Vrede-vorst te getuigen."<sup>64</sup> De toekomstverwachting is een wezenlijk onderdeel van de christelijke leer en nauw verbonden met de christologie, de soteriologie en de theologische antropologie. In de praktijk van het Rijnmondgebied stuit het bespreken van de toekomstverwachting op een verschil in wereldbeeld. In deze 'diepe' kern in het cultureel-religieuze waardesysteem van de hindoes heersen opvattingen over de cyclische opvatting van de geschiedenis. Dit legt mede een grond onder de opvattingen over reïncarnatie en *karma*. In verschillende nummers van het evangelisatieblad *Tjhota Agbaar* worden de verschillen tussen christenen en hindoes op dit punt vergeleken.<sup>65</sup> De conclusie is dat hier een groot verschil duidelijk wordt. Als hindoes stellen dat alle godsdiensten gelijk zijn, is dat volgens het evangelisatieblad onjuist. Op tal van punten, ook wat betreft de toekomstverwachting, zijn de religies ongelijk.

### 5.3.5 Soteriologie

Het heil voor de mens is de herstelde relatie met God de schepper door het lijden en de opstanding van Jezus Christus. Dat is wat de medewerkers van het missionaire project aan de Surinaams-Hindostaanse hindoes willen overdragen. Dat komt overeen met de missiologische uitgangspunten. De Hindostanenwerkgroep bezint zich vanaf het begin op de vragen rond zonde, heil en onheil in christendom en hindoeïsme. "De Verzoening is nodig

---

<sup>63</sup> Hoofdstuk 4.2.

<sup>64</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 40-42, naar aanleiding van Honig, *Meru en Golgotha*, 271vv, 317-349; citaat uit Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 42.

<sup>65</sup> Bijlage 6 Inhoud Evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*: 5 (1988): 4; 17 (1999):.1; 17 (2000): 4; 20 (2003): 3; 20 (2004): 4; het onderwerp 'reïncarnatie en *karma*' komt ook nog eens ter sprake als studieonderwerp in de Hindostanenwerkgroep: zie bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep, 13 november 1997.

om de relaties tussen God en mens en tussen mensen onderling te herstellen. De verbroken relaties zijn een gevolg van de zonde en schuld van de mens. Boeddhisme en Hindoeïsme zien de dwaling of vergissing als oorzaak van het leed in de wereld. Vindt er een ‘innerlijke doorbraak’ plaats en wordt de vergissing hersteld, dan komt men uit de vicieuze cirkel waarin de mens gevangen zit. Verzoening is dus niet nodig.”<sup>66</sup> In de samenvatting van het al eerder genoemde boek van Swami Prabhavananda, *De Bergrede in het licht van de Vedantaleer*, concluderen de Hindostanenwerkgroepleden dat volgens de Vedantaleer alle religies tot hetzelfde doel leiden: “tot het werkelijk maken van God.”<sup>67</sup> Christus preekte, volgens de Swami, dat de volmaaktheid binnen het bereik van de mensen ligt door het volgen van de weg van onthechting. Later bespreekt de werkgroep enkele hoofdstukken uit het boek van de rooms-katholieke theoloog Hans Küng en de Indoloog Heinrich von Stietencron, *Hindoeïsme*.<sup>68</sup> Ter sprake komt dan de leer van *karma* en reïncarnatie. Over het antwoord van Küng concludeert de werkgroep: “Küng benadrukt slechts de overeenkomsten die voortvloeien uit het handelen door het geloof. Het grote verschil in het geloof (zelfverlossing t.o. verlossing door Christus) noemt hij niet. Een hindoe zou zo versterkt kunnen worden in de mening dat alles hetzelfde is.”<sup>69</sup> Ook bij de soteriologie gaat het verschil terug op het wereldbeeld in het Surinaams-Hindostaanse waardesysteem. De visie op de werkelijkheid, de tijd, de geschiedenis en de aard van de mens daarin legt een sterk fundament onder de leer van *karma* en reïncarnatie. De veelvormigheid die het transcendente kan aannemen, is verbonden aan de visie dat een meervoud aan wegen tot verlossing leidt. In het evangelisatieblad *Tjhota Agbaar* schreef ik destijds een serie artikelen onder de titel ‘Een christen leest de Bhagavad Gita’. Mijn conclusie is dat de weg van de ‘belangeloze daden’ (*karma*) – zoals die in dit heilig boek van de hindoes wordt aangewezen – niet begaanbaar is voor de mens: “Vandaar dat de weg van de belangeloze daden niet automatisch tot het *nirvana* leidt. Dat zou je alleen kunnen zeggen over Jezus Christus. Hij vervulde de *karma-yoga*. En daarom is er alleen via

---

<sup>66</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 36, naar aanleiding van Honig *Meru en Golgotha*, 199-253.

<sup>67</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 43.

<sup>68</sup> Hans Küng en Heinrich von Stietencron, *Hindoeïsme* (Christendom en wereldgodsdiensten 2). (Hilversum: Gooi en Sticht, 1987).

<sup>69</sup> Zie bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep; [N. N], *Verslag Hindostanenwerkgroep vergadering 29 februari 1988 en 29 maart 1988*, citaat uit 29 maart 1988, 1.

hem voor mensen toegang tot het Koninkrijk van God. Wie die weg niet volgt, mist het doel, ook al spant hij zich nog zozeer in.”<sup>70</sup>

### *Aard van het heil*

Een essentieel punt in de soteriologie binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is het verschil tussen het heil en de uitwerking ervan. Het heil bestaat in de vergeving van de zonden door het bloed van Christus, niet in de vernieuwing van het politieke of sociale leven. Hier ligt een verband met wat we zagen in paragraaf 5.2, waar het ging over de verbale verkondiging. Daar concludeerde ik dat de verhouding tussen verkondiging en sociale actie instrumenteel is. Dat bleek ook in de doelen, toen deze steeds explicieter werden geformuleerd: wel missionaire actie, geen diaconale. In hoofdstuk 2 hebben we geconstateerd dat de gereformeerd-vrijgemaakten niet integreerden in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap.<sup>71</sup> Het heeft als gevolg dat de dialoog over allerlei geloofsvoorstellingen moeilijk verbonden kan worden aan gedeelde ervaringen van samenleven of samenwerken. Juist bij de ‘verlossing’ als gespreksonderwerp is dat een hindernis.

Vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte uitgangspunten kan een andere benadering worden gezocht. De levensoriëntatie op Jezus Christus als Heer en redder beoogt door te werken in het dagelijkse bestaan, persoonlijk en gemeenschappelijk, ook in de context met sociaal-culturele en politieke aspecten. Juist in de traditie van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is het ideaal gekoesterd dat christenen hun invloed in de samenleving kritisch en sanerend kunnen uitoefenen.<sup>72</sup> Het maatschappelijke gedrag van de gereformeerd-vrijgemaakten wil de expressie zijn van hun religieuze overtuigingen. Ik noteerde dat in hoofdstuk 3 als een kenmerk in het cultureel-religieuze waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten.<sup>73</sup> De terughoudendheid van de medewerkers in het Rijnmondgebied om te integreren kan missiologisch positief worden gewaardeerd waar het gaat om het deelnemen aan hindoerituelen die expliciet toegewijd zijn aan de hindoegoden. Maar waar het gaat om sociaal-culturele ervaringen en acties die oproepen worden door de gedeelde context van de Nederlandse samenleving, is die terughoudendheid missiologisch minder waardevol. Vanuit het besef van de mens als beeld van God en de levensoriëntatie op

---

<sup>70</sup> *Tjhota Agbaar* 21 (2004): 3, 19.

<sup>71</sup> Hoofdstuk 2.2.2.3.

<sup>72</sup> J. Douma, *Vrede in de maatschappij: Een handreiking voor maatschappelijke vraagstukken*. (Ethische bezinning 12). (Kampen: Van den Berg, 1985), 37. Douma ziet deze actieve houding als een uitvloeisel van de schepping van de mens naar het beeld van God, 13-27.

<sup>73</sup> Hoofdstuk 3.3.1.

Jezus Christus kunnen de christenen met de hindoe-gemeenschap interacteren in de dagelijkse levenservaring (als burens of collega's) en de maatschappelijke actie voor recht en vrede (veiligheid in de wijk, steun voor zwakkeren in samenleving, multicultureel samen vieren). Deze setting kan impliciet nodig en wervend zijn. In dat samenleven en die samenwerking kan het verschil in levensoriëntatie tot uiting komen en bespreekbaar worden. In de bijdrage van Joosse ligt aanleiding om praktisch voorrang te geven aan 'de daad'. Als dan het 'woord' van verlossing klinkt kan het directer worden verbonden aan die praktijk. Haak wijst ook op de concrete toespitsing bij de presentatie van het evangelie: "Evangelisatie is de oproep tot bekering, maar het moet wel duidelijk aangeven *waarvan* die ander zich moet bekeren."<sup>74</sup>

### *Soevereiniteit*

Het onderwerp van Gods soevereiniteit en de relatie tussen evangelisatie en uitverkiezing komt in de studie van de Hindostanenwerkgroep niet terug. Ook dit thema had een effect op de motivatiedruk kunnen bewerken aan de kant van de medewerkers, zonder de actiebereidheid te verminderen. Ik signaleerde dat het aantal Surinaams-Hindostaanse nieuwkomers in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, twaalf in totaal, nooit een onderwerp van discussie is geweest.<sup>75</sup> Mogelijk heeft een zeker besef van goddelijk beleid aan die rust wel bijgedragen: uiteindelijk bepalen niet mensen hoe groot de 'oogst' is, maar God zelf.

### *5.3.6 Theologische antropologie*

De mens is tot beeld van God geschapen en tot zondaar geworden. De zonde van de mens is het eerste onderwerp van studie voor de Hindostanenwerkgroep.<sup>76</sup> Het komt dan echter ter sprake in het kader van de soteriologie, niet apart als antropologisch gezichtspunt. In die zin is dit aspect aan de orde gekomen in de vorige subparagraaf. De dood en de scheiding van lichaam en ziel, een ander aspect uit de theologische antropologie, is verbonden met het thema 'reïncarnatie en *karma*', en ook dat staat in het kader van de soteriologie.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Hoofdstuk 4.3.6.

<sup>75</sup> Hoofdstuk 1.2.

<sup>76</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 35-36 naar aanleiding van Honig, *Meru en Golgotha*, 102-113; zie bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep, 5 september 1977, 14 maart 1983, 11 mei 1983, 22 maart 1984, 9 januari 1985, 25 januari 1988, 9 februari 1993.

<sup>77</sup> Bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep, 2 juni 1993; de groep geeft ook aandacht aan de praktijk van de rouwverwerking.

In de belijdenis van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt wordt gesproken over de wil van mensen om zich “fatsoenlijk en ordelijk te gedragen”. Dat functioneert niet in de bezinning van de werkgroep. Het al eerder in dit hoofdstuk genoemde voorbeeld over de hoge huwelijksmoraal<sup>78</sup> had hiermee in verband kunnen worden gebracht. Het geeft ook een reden om aan te nemen dat hindoes aan de christenen een spiegel voorhouden tot zelfkritiek en een voorbeeld ter navolging kunnen zijn. Ik noemde in het gedeelte over antithese en elenctiek al het onderwerp ‘vasten’.<sup>79</sup> Dat werd als een nieuw element in de christelijke levensstijl opgenomen door het contact met andersgelovigen. Dat geldt ook voor het onderwerp ‘geesten en demonen’. In de studie van de werkgroep en het evangelisatieblad *Tjhota Agbaar* keert dat onderwerp meer dan eens terug.<sup>80</sup> De werkgroepleden verwoorden op dit punt duidelijk een gemis: “Wij zijn echter niet gewend om te denken aan, over demonen. Misschien moeten wij wel meer stilstaan bij het feit dat in ons leven ook wel demonen zouden kunnen werken.”<sup>81</sup> Dergelijke leereffecten konden op grond van de eigen belijdenis worden verwacht.

### *Psycho-sociaal perspectief*

De mens- en cultuurvisie, zoals die vanuit psycho-sociaal perspectief onderzocht is, geeft aanvullende redenen: het helend en integrerend vermogen van de schepping en de menselijke samenleving geven reden te verwachten dat christenen bij niet-christenen gedrag ontmoeten dat past bij de schepping van God. Nu ligt alle accent op de noodzaak tot bekering, zoals wij hebben gezien bij de bespreking van de definitie. Als dat accent in balans wordt gebracht met een positieve verwachting van niet-christenen, zal dat invloed hebben op de benadering van de ander, bijvoorbeeld in een sterkere waardering van de dialoog als vorm van contact. In de theologische antropologie en de bestaande visie op de cultuur blijkt het dialogisch karakter van de relaties waarin de mens staat. Dat is geïmpliceerd in de schepping van de mens als beeld van God. In de missionaire praxis werd dit uitgewerkt in een instrumentele relatie tussen dialoog en ‘monoloog’: de contacten die met de hindoes werden gezocht stonden in het kader van het creëren van de mogelijkheid van eenzijdige aanspraak met het evangelie,

---

<sup>78</sup> Hoofdstuk 5.2.2.3 bij ‘Antithese en Elenctiek’.

<sup>79</sup> Hoofdstuk 5.2.2.3.

<sup>80</sup> Bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep 14 maart 1983, 4 september 1985, 25 januari 1988, 9 december 1993; bijlage 6 Inhoud evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*: 5 (1988): 3; 16 (1999): 4; 17 (1999): 1; 20 (2003): 4.

<sup>81</sup> [N.N.], *Verslag Hindostanenwerkgroepvergadering 9 december 1993*, [1]. In die tijd bereidde men een folder voor over ‘geesten en dromen’. Die tekst voor de folder is als concept besproken, maar de folder zelf is nooit geproduceerd.

gericht op de centrale levensoriëntatie. Op die aanspraak wordt instemming of afwijzing verwacht, of in elk geval een antwoord dat wijst in een van beide richtingen. Van een strikte monoloog is daarom geen sprake: zowel een instemmend als een afwijzend antwoord is reden voor het voortzetten van het gesprek. Hier komt terug wat ik stelde over contextualiteit in de bespreking van de antithese en de elenctiek.<sup>82</sup> Als het gaat om afstemming op de specifieke doelgroep, dan geldt: juist in dialoog kan de ander echt in beeld komen.

### 5.3.7 Conclusies

1. Bij de evaluatie van de onderdelen openbaringsleer, christologie, eschatologie en soteriologie blijkt het verschil tussen de gereformeerd-vrijgemaakte christenen en de Surinaams-Hindostaanse hindoes groot en fundamenteel. De verschillen gaan terug op de uiteenlopende wereldbeelden van de waardesystemen van beide groeperingen, en op het verschil in waardehiërarchie dat daaraan verbonden is. Als deze thema's centraal worden gezet in de interreligieuze dialoog leidt dat snel tot tegengestelde posities die de verdere dialoog blokkeren.
2. In de evaluatie blijkt het onderdeel ecclesiologie vooral intern te functioneren bij de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers. In de dialoog met de hindoes heeft de ecclesiologie effect als de diversiteit binnen de kerk wordt benut. Etnische gemeenschapsvorming heeft zich in het project niet als missionair sterk bewezen.
3. De missiologische uitgangspunten van de gereformeerd-vrijgemaakten bieden ruimte tot een grotere bereidheid om te integreren in de Surinaams-Hindostaanse hindoegemeenschap en op die manier samen te werken en samen te leven. Dat creëert een goede context als in het contact de heilsvraag aan de orde komt.
4. De evaluatie van het onderdeel soteriologie en van de theologische antropologie onderstreept de conclusie bij de evaluatie van de definitie: een waarderende houding en benadering kunnen worden ingenomen met behoud van de verkondiging met een appel tot bekering. De theologische antropologie kan, samen met de cultuurvisie, in de dialoog met de hindoes de reden geven voor een positieve verwachting.

---

<sup>82</sup> Hoofdstuk 5.2.2.3.



Deze conclusies gelden voor het ontwikkelde project aan het einde van de onderzoeksperiode. De veranderingen in de periode, bijvoorbeeld rond de ecclesiologie, hebben daarop geen invloed.

## 5.4 Cultuur en contextualisatie

### 5.4.1 Cultuur

Zowel bij de evaluatie van de definitie als bij die van de geloofsvoorstellingen heb ik de cultuurvisie van de gereformeerd-vrijgemaakten naar voren gehaald. In de Rijnmondcasus staat het theologisch gestempelde cultuurbegrip op de achtergrond. De theologie van K. Schilder met sterke accenten op de opdracht van de mens, de normering van de menselijke arbeid en de centrale rol van de kerk ontmoeten we in de missiologische uitgangspunten. Maar als in de bezinning van de Hindostanenwerkgroep 'cultuur' aan de orde komt, zijn dat aspecten die cultureel-antropologisch en sociologisch van aard zijn. Bijvoorbeeld de aard van het collectivisme in Azië (en Afrika),<sup>83</sup> de vraag hoe mensen in oosterse culturen worden gemotiveerd in hun gedrag,<sup>84</sup> of de wijze waarop zij beslissingen nemen.<sup>85</sup> Deze aspecten behoren bij de disciplines die 'cultuur' anders definiëren en hanteren dan theologen doen. Cultuur als "geheel van gewoonten, instellingen, symbolen, voorstellingen en waarden van een groep" (Kloos)<sup>86</sup> wordt in de culturele antropologie en de sociologie beschouwd als een dynamisch fenomeen, dat mensen beïnvloedt. Het is aangeleerd gedrag.<sup>87</sup> Kinderen en jongeren worden eerst door de cultuur van de groep gesocialiseerd, voordat zij zelf actief de cultuur vormgeven en weer overdragen op de volgende generatie of op leden van subculturen. Dat wil zeggen dat de cultuur niet in de eerste plaats tot het domein van de individuele actie behoort, zoals het theologisch begrip ervan in de gereformeerd-vrijgemaakte visie dat veronderstelt. Zowel het christendom van de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als het hindoeïsme van de Surinaams-Hindostanen zijn cultureel bepaald door de tijd en de situatie in de Nederlandse samenleving. Het besef van de culturele

---

<sup>83</sup> Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 40, naar aanleiding van Honig, *Meru en Golgotha*, 245vv; Informatiebundel *Hindoeïsme* 1983, 41 naar aanleiding van Honig, *Meru en Golgotha*, 276.312.

<sup>84</sup> Bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep, 29 november 1995, 24 januari 1996, 20 maart 1996.

<sup>85</sup> Bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep, 15 maart 1995; zie ook Simon van der Lugt, "Jezus volgen in de hindoeïewereld," *Tot aan de einden der aarde* 29 (juni 2005): 6, 12-14.

<sup>86</sup> Peter Kloos, *Culturele antropologie: Een inleiding*. (Assen: Van Gorcum, 1995), 16.

<sup>87</sup> Kloos, *Culturele antropologie*, 17.

bepaaldheid is een wezenlijke stap in de contextualiteit, die van een missionair project verlangd wordt.

#### *5.4.1.1 Culturele kenmerken*

In de analyse van hoofdstuk 3 kwamen de culturele kenmerken van beide religieuze groeperingen naar voren. Enkele daarvan zal ik nu op basis van het missiologisch kader evalueren.

#### *Ontologie en epistemologie*

We zagen een dominante rol voor de ontologische en epistemologische aspecten uit het wereldbeeld. Christenen kennen het transcendente als concreet en persoonlijk: Jezus Christus is Gods Zoon. Mensen leren hem kennen en individueel vertrouwen in het geloof. Dat ligt diep verankerd in de systematische missiologie van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. In de theologische antropologie bleek dat de mens geroepen is zijn schepper lief te hebben en te gehoorzamen. De mens heeft de natuurlijke neiging zich los van God op te stellen in het leven, maar creëert daarbij zijn eigen, alternatieve zekerheden, normativiteit en levensoriëntatie.<sup>88</sup> Elk mens vertrouwt zich aan iets of iemand toe. Dat bepaalt in het algemeen de missionaire benadering van niet-christenen. Gezien de ontologie en de epistemologie van de Surinaams-Hindostaanse hindoes is de vraag op welke manier de hindoe leert begrijpen hoe essentieel en relevant het wereldbeeld van de christenen is. Is getuigen, verkondigen, dialoog, discussie, en debat de manier die past bij de hindoes?

#### *De waarde van taal*

In het kader van de interreligieuze dialoog met hindoes zagen we dat het gereformeerd-vrijgemaakte accent op verbaliteit een complicerende factor is. Slechts een klein deel van de doelgroep waardeert het, de meerderheid niet of nauwelijks. Dit accent op taal is dus niet over de hele linie adequaat. Toch is het missiologisch zo wezenlijk, dat het niet ontbreken kan. Het gesprek over geloofsvoorstellingen is noodzakelijk én mogelijk: de mens, naar Gods beeld geschapen, is aanspreekbaar met beloften, opdrachten en waarschuwingen. Ook in het kader van de Westerse samenleving en haar religieuze pluraliteit, is het accent op taal en gesprek te waarderen. Zij vormt de context voor beide religieuze groeperingen. Zowel de gereformeerd-vrijgemaakten als de Surinaams-Hindostaanse hindoes willen bijdragen aan een maatschappelijk klimaat waarin alle religies gelijke posities hebben. Dat spoort met de inzet van de Surinaams-Hindostaanse hindoes in de

---

<sup>88</sup> Zie de bijdrage van Griffioen in hoofdstuk 4.4.

Nederlandse context: werken aan vrede in de samenleving. In Nederland is daarbij het gesprek over religie een cultureel adequaat middel.

#### *De waarde van individualiteit*

Het waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten kent grote nadruk op de individualiteit in de groepering, verbonden aan sterke loyaliteiten aan het transcendente en de groepering. De sterke loyaliteit aan Jezus Christus wordt van ieder persoonlijk gevraagd.

Individualiteit wordt hoog gewaardeerd in de Nederlandse samenleving. Beide religieuze groeperingen ondergaan de invloed van deze context. In de plurale samenleving biedt dat missiologisch gezien een kans om met elkaar verbinding te maken. Door de ervaringen te delen, kan beter begrip voor elkaar ontstaan. Vanuit de levensoriëntatie op Jezus Christus kunnen de christenen met de hindoe-gemeenschap interacteren en daarbij de Surinaams-Hindostaanse waarden honoreren waarmee het collectief het individu socialiseert (zoals respect voor rollen en posities). Tegelijk zal de christen tonen dat ter wille van de hoogste loyaliteit aan Christus individuele distantie tot het collectief mogelijk of soms zelfs geboden is. Deze setting kan impliciet nodigend en wervend zijn om het leven op Jezus Christus te oriënteren. Daarbij kan ruimte ontstaan voor expliciete uitnodiging om dat als hindoe ook te gaan doen.

#### *Organisatiegraad en organisatiestijl*

Ik concludeerde in de analyse dat de gereformeerd-vrijgemaakten waarde hechten aan rechtsgelijkheid en onzekerheidsreductie. Surinaams-Hindostaanse hindoes hebben dat minder. De hang naar controle om onzekerheid te voorkomen is niet af te leiden uit de christelijke bronnen, als een noodzakelijk gevolg van de religieuze uitgangspunten. We hebben hier te maken met een sociaal-cultureel gegeven, dat zich verbonden heeft aan de religieuze subcultuur van de gereformeerd-vrijgemaakten. Het is mogelijk dat het aan de kant van de hindoe bewondering oproept, maar het is ook mogelijk dat het vervreemding bewerkt.

#### *Ongelijkheid*

De culturele analyse toont fundamentele verschillen in waardesystemen tussen beide groeperingen. Ook verschillen zij in de mate van overeenstemming met de Nederlandse context. In de plurale samenleving is de ongelijkheid tussen religies en levensbeschouwingen een gegeven. In de concrete casus betekent dit dat gereformeerd-vrijgemaakte christenen en Surinaams-Hindoestaanse hindoes uitgangspunten koesteren en hanteren, die als beter of juist dan die van de ander worden gewaardeerd. Niet alle uitgangspunten spreken elkaar tegen of sluiten elkaar uit, maar waar deze

dat doen, gaat dat gepaard met een oordeel over de ander. Gezien de verwevenheid van de religie met de sociaal-culturele omgeving kan dat tot een machtsverschil leiden. Als het contact uitloopt op een interreligieuze dialoog die verder gaat dan het delen van informatie over elkaars tradities en identiteit, en als men meer wil bereiken dan het wegnemen van vooroordelen over elkaar, dan wordt het machtsverschil een belangrijk gegeven. Als de dialoog aspecten van onderlinge kritiek behelst en expliciet maakt dat de een de ander wil overtuigen, dan mag de ander niet tot die geloofskeuze gedwongen worden, ook niet door een sociaal-cultureel ideaal. Vanuit het missiologisch kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt willen de christenen dat de ander innerlijk overtuigd raakt van de waarde van de exclusieve levensoriëntatie op Jezus Christus. Dat wil zeggen dat missiologisch doordacht moet worden hoe 'machtsgeladen' de missionaire benadering van de hindoes is.

De erkenning van de ongelijkheid is binnen de plurale samenleving een groot goed en de christelijke kerk kan dat inzicht bieden. In het publieke leven garandeert de Nederlandse wet de gelijkwaardigheid van religies en levensbeschouwingen. In de interreligieuze dialoog doet de erkenning van de ongelijkheid recht aan elkaars tradities, meer dan de aanname vooraf dat religies op een hoger of dieper niveau essentieel gelijk zijn. Dat laatste is een inkluderende beschouwing van de ander, die de ander geen ruimte laat zichzelf te definiëren. In de communicatie is het een 'machtsgeladen' typering, die de dialoog niet evenwichtig op gang brengt.

De erkenning van ongelijkheid dient de dialoog als aan één voorwaarde wordt voldaan. De ander heeft de vrijheid om de poging tot bekering te negeren, te weerstaan, tegen te spreken of met een tegenpoging te beantwoorden. Missiologisch betekent dat voor de gereformeerd-vrijgemaakten dat zij erkennen dat het aangaan van het missionaire contact en de interreligieuze dialoog voor hen hetzelfde betekent als voor de Surinaams-Hindostaanse hindoes: je wordt op je levensoriëntatie en religieus gedrag bevraagd en kiest uiteindelijk of je daarbij blijft of dat je je op enigerlei wijze aanpast. De missiologische uitgangspunten van de gereformeerd-vrijgemaakten kunnen dat verwerken als de contextualiteit van de eigen vorm van christendom wordt erkend. Dat komt in de volgende paragraaf over contextualiteit aan de orde.

### *Diversiteit*

De analyse van de culturele diversiteit leverde als conclusie op dat de rol van vrouwen en allochtonen bij de gereformeerd-vrijgemaakten beperkt is. In de organisatie hebben vrouwen niet dezelfde mogelijkheden als de mannen

en dat wordt theologisch gelegitimeerd. Dit karakter van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is van belang in relatie tot de doelgroep. Bij de meerderheid van de hindoes is datzelfde verschil aanwijsbaar, bij de minderheid niet. Missiologisch betekent dat, dat deze praktijk al of niet een gevoel van herkenning oproept bij de doelgroep. Of dat een obstakel is om tot de levensoriëntatie op Christus te komen, hangt af van de manier waarop de praktijk gerelateerd wordt aan de geloofsuitgangspunten. Als de hindoe deze relatie geloofwaardig acht, is het geen belemmering om te gaan functioneren in een gemeenschap die een dergelijk onderscheid tussen mannen en vrouwen maakt.

Voor het missionaire contact is het belangrijk dat vrouwen en allochtone leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt actief deelnemen. Ik schreef in hoofdstuk 3 dat bij de cultuuroverdracht het vrouw-vrouwcontact voorkomen kan dat cultureel ongepaste situaties ontstaan. De taal- en cultuurovereenkomsten tussen gereformeerd-vrijgemaakte Hindostanen en Hindostaanse hindoes bevorderen het leggen van de verbinding tussen leden van beide groeperingen. De kans is groot dat onderling begrip sneller tot stand komt.

Missiologisch waardevol is bovendien dat op deze wijze in de praktijk getoond wordt dat het christelijk geloof niet etnisch bepaald is. De gedachte dat het christendom het geloof van de blanke westerse mens is, kan op die manier weersproken worden. Dat is temeer van belang omdat die indruk sociaal-cultureel gemakkelijk wordt verbonden met posities van macht. Wat ik in het vorige onderdeel over macht en 'machtsgeladen' middelen schreef, komt bij dit onderdeel terug. Wil de beoogde verandering van levensoriëntatie ongedwongen en vrijwillig gebeuren, dan moeten machtselementen in de benadering bewust worden gemaakt en voorkomen. De rol van vrouwen en allochtonen in een door blanke Nederlandse mannen gedomineerde kerk is daarbij van belang.

### *Conclusies*

1. Het cultuurbegrip vanuit zowel de godsdienstenwetenschappen als de missiologie is nodig om tot een evaluatie van de factor 'cultuur' te komen in het missionaire project.
2. De gereformeerd-vrijgemaakte missiologie biedt de ruimte aan de factor 'cultuur' om de cultuurkenmerken van zowel de christenen als de hindoes in Nederland te verwerken.

### 5.4.2 Contextualisatie

De bespreking van de voorgaande subparagraaf was de opmaat voor deze paragraaf over contextualiteit. Ik evalueerde concrete culturele kenmerken in de context van de Nederlandse samenleving. Ik beperk mij daarom in deze subparagraaf tot algemene evaluatieve opmerkingen over contextualiseren in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie.

#### *Vertaalmodel*

De weerstand die in het begin in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie aanwijsbaar is tegen contextualisatie, is niet terug te vinden in het Rijnmondgebied. De voortdurende bezinning op de effectiviteit van de bezoeken verraadt het verlangen naar contextualiteit. Als later in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie een eigen visie wordt ontwikkeld, staat dat grotendeels in het kader van de vraag naar contextualiteit na de bekering. Het is een vorm van levensheiliging. Het uitgangspunt dat dan gekozen wordt, is ook van belang voor de vraag naar contextualiteit in de contacten en de dialoog met hindoes. Haak kiest voor het vertaalmodel. Dat is een van de zes modellen die Bevans heeft onderscheiden in zijn *Models of Contextual Theology*.<sup>89</sup> Het vertaalmodel gaat uit van een essentiële boodschap die boven cultuur en context uitgaat (*supercultural and supercontextual*). Deze kern kan door context omgeven worden, zoals een schil, maar de kern is te onderscheiden van die omhulling. Het ontdekken van dat niet-essentiële omhulsel is de eerste stap van contextualisatie. Daarna omgeeft de ontvanger die essentie weer en heeft er een 'vertaling' plaatsgevonden die past in de tijd en bij de locatie.<sup>90</sup>

Het missionaire uitgangspunt van de gereformeerd-vrijgemaakten is dat het evangelie zo gebracht moet worden dat de ander het begrijpt als een appel tot verandering van levensoriëntatie. Het gaat er in deze fase niet om dat de hindoe het evangelie 'vertaalt', maar dat hij het evangelie als essentieel en relevant voor zijn leven erkent en snapt dat het om een keuze vraagt. Bevans noemt als kracht van het vertaalmodel dat het duidelijk maakt dat het christendom iets te zeggen heeft in de wereld en dat haar boodschap licht en vrede kan brengen in een donkere wereld in nood.<sup>91</sup> Dit model kan daarom dienst doen in situaties waarin het evangelie voor het eerst wordt gebracht.<sup>92</sup> Bevans noemt als nadeel dat het suggereert dat het evangelie als zuivere, losse kern beschikbaar is. "It is very improbable that there can exist

---

<sup>89</sup> Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*.<sup>14</sup> Revised and expanded edition. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2013).

<sup>90</sup> Bevans, *Models of Contextual Theology*, 37-53; Haak, *Metamorfose*, 58-59.

<sup>91</sup> Bevans, *Models of Contextual Theology*, 42.

<sup>92</sup> Bevans, *Models of Contextual Theology*, 43.

such a thing as a ‘naked gospel.’”<sup>93</sup> Het evangelie komt alleen ‘omhuld’ voor. De culturele analyse uit hoofdstuk 3 is een poging dat aan te tonen in het geval van de gereformeerd-vrijgemaakte christenen in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006. Het waardesysteem laat een mix zien van culturele en religieuze waarden. Dat neemt niet weg dat er Bijbels-theologisch gezien gesproken kan worden van een kern, het evangelie: het bericht over het koninkrijk van God, zoals dat openbaar werd in de concreet gedateerde en gelocaliseerde menswording van Jezus Christus, Gods Zoon, zijn dood en zijn opstanding uit de dood.<sup>94</sup> Dit bericht wordt beschreven in de canonieke geschriften, die bron en norm vormen voor het leven van de christelijke geloofsgemeenschap die het bericht in woord en daad verspreidt. De implicaties van dat evangelie kunnen op velerlei wijze worden uitgewerkt. Een geloofsgemeenschap vormt en hanteert die implicaties aan de hand van de canon en de tradities.

#### *Theologische bron en norm*

Het vertaalmodel heeft als kenmerk dat het de ‘*experience of the past*’ als theologische bron en norm hanteert. Daarmee krijgt dat eerste brandpunt de normatieve prioriteit op het tweede. Ik deel dat uitgangspunt. In de eerste plaats omdat op deze manier de praxis van de mens, en ook van de christelijke kerk, beoordeeld kan worden. Actuele ontwikkelingen kunnen aan het evangelie getoetst worden. In hoofdstuk 4 beschreef ik hoe Griffioen syncretisme als mogelijk gevaar van contextualiteit aanwees, omdat mensen en menselijke instellingen hun eigen normativiteit nastreven.<sup>95</sup> Het evangelie van Jezus Christus is de norm waaraan het menselijke streven en zijn praxis getoetst moeten worden. Op deze manier – dat in de tweede plaats – neemt de christelijke geloofsgemeenschap de medemens serieus. De gesprekspartner in de interreligieuze dialoog is aanspreekbaar op zijn streven, opvatting en gedrag. Het besef dat het bericht over het koninkrijk van God in deze wereld voor alle mensen geldt, creëert een opdracht en vrijmoedigheid tot kritische aanspraak, het ‘elencisch moment’ waarover ik al eerder sprak.

#### *Functie van de dialoog*

Tegelijkertijd is duidelijk dat de evaluatie van deze casus aantoont dat niet op voorhand helder is wat tot ‘het evangelie’ gerekend wordt en wat niet. In de onderzochte casus blijkt, dat een systeem van culturele en religieuze

---

<sup>93</sup> Bevans, *Models of Contextual Theology*, 43.

<sup>94</sup> Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005), 20-23.

<sup>95</sup> Zie hoofdstuk 4.4.

waarden door gereformeerd-vrijgemaakten aan de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied uitnodigend en soms appellerend wordt voorgehouden in de vele missionaire activiteiten van het project. De bedoeling is hen tot een verandering van levensoriëntatie te brengen en een nieuwe cultureel-religieuze leefwijze. Het evangelie als oproep tot verandering is niet tevoren scherp afgebakend, maar komt impliciet mee in de missionaire activiteiten van de christelijke geloofsgemeenschap. In de praktijk van de interreligieuze dialoog moet de helderheid komen over het appel dat het evangelie op mensen doet. In het geval van de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied wees ik eerder dit hoofdstuk op mogelijkheden van samenleven en samenwerken. In die setting kan het verschil in levensoriëntatie tot uiting komen en bespreekbaar worden.<sup>96</sup> Zonder kennismaking vooraf kan niet worden vastgesteld waarvan de hindoe zich zou moeten bekeren of welke kritiek de hindoe op de gereformeerd-vrijgemaakte christen zou kunnen oefenen. Als er een godsdiensttheologie wordt gehanteerd waarin wordt aangenomen dat andere religies gewaardeerd kunnen worden, dan kan de functie van de interreligieuze dialoog zijn dat hij het besef creëert wat het evangelie in die concrete situatie is. Zo wordt duidelijk hoe dat evangelie in de concrete casus gecontextualiseerd is. De in hoofdstuk 4 beschreven visie van de gereformeerd-vrijgemaakten op contextualiteit wordt gestempeld door de elenctische attitude die in een cultuur wil ontmaskeren wat zich tegen God verzet. Als er meer ruimte komt voor waardering van andere culturen, ook als er geen bekering optreedt, kan dat besef van contextualiteit meer het dialogisch karakter van de interreligieuze ontmoeting honoreren en de waarde van dialoog in de missionaire actie.

### *Conclusies*

1. Het vertaalmodel van contextualisatie kan worden toegepast in de fase voor de bekering.
2. Het vertaalmodel veronderstelt aan de kant van de christenen de bereidheid om de context te erkennen als legitiem en onontkoombaar 'omhulsel' van het evangelie.
3. Verbonden met het vertaalmodel kan de interreligieuze dialoog verhelderend wat het evangelie impliceert voor de gesprekspartners, en wat niet. Contextualiteit is binnen de gereformeerd-vrijgemaakte uitgangspunten een noodzakelijk en onvermijdelijk gegeven. De interreligieuze dialoog past in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie.

---

<sup>96</sup> Zie hoofdstuk 5.3.5.



## 6 Resultaten: Conclusies en Meerwaarde

In 1973 richtten leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de 'Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam' op en openden een koffiebar als evangelisatiecentrum in Rotterdam-Crooswijk. De gereformeerd-vrijgemaakten kwamen in aanraking met Hindostaanse hindoes, die in de jaren zeventig van de vorige eeuw vanuit Suriname naar Nederland migreerden. Op basis van de archieven van de koffiebarvereniging en van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied observeerde ik een drietal interactieproblemen in de ontmoeting tussen beide groeperingen: 1) de gereformeerd-vrijgemaakten stellen in de dialoog met de hindoes voortdurend geloofsvoorstellingen centraal. Dat leidt tot onbegrip en weerstand bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes;<sup>1</sup> 2) de sociaal-culturele aspecten van de Surinaams-Hindostaanse leefwijze worden als tweederangs ervaren door de gereformeerd-vrijgemaakten, die het gesprek primair willen voeren over de geloofsvoorstellingen;<sup>2</sup> 3) de gereformeerd-vrijgemaakten willen hun religieuze overtuigingen overdragen aan de hindoes. De asymmetrie in de verhoudingen wordt als een probleem ervaren door hindoes en deels ook door gereformeerd-vrijgemaakten.<sup>3</sup> Met dit proefschrift stelde ik mij ten doel de ontmoeting tussen gereformeerd-vrijgemaakte christenen en Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied in de periode 1973 tot 2006 te beschrijven, te interpreteren, te analyseren en te evalueren. Wat zijn de resultaten van mijn onderzoek en welk licht werpen deze op de genoemde interactieproblemen?

### *Onderzoeksvraag 1*

De eerste onderzoeksvraag was hoe de ontmoeting ontstaan is en hoe deze zich heeft ontwikkeld. In hoofdstuk 2 heb ik de ontmoeting godsdienstwetenschappelijk beschreven. Vanuit dat perspectief is het Rijnmondproject een poging tot sociale en deels intergenerationele cultuur-overdracht. Deze cultuuroverdracht beoogde individuele verandering van levensoriëntatie en opname in de kerkgemeenschap. De ongeveer 7000 leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt creëren een complexe organisatie om duurzaam missionaire contacten te leggen en de interreligieuze dialoog aan te gaan met de ongeveer 20.000 Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied. Uit een groot aantal

---

<sup>1</sup> Hoofdstuk 1.3 (observatie 1 'Onbegrip en weerstand').

<sup>2</sup> Hoofdstuk 1.3 (observatie 2 'Sociaal-culturele problemen').

<sup>3</sup> Hoofdstuk 1.3 (observatie 4 'Overtuigen en waarderen').

activiteiten krijgen directe interactievormen de voorkeur: bezoeken, feestavonden en godsdienstgesprekken. Zo komen sociale relaties tot stand. De gereformeerd-vrijgemaakten integreren niet in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap. Hindoes integreren in de gereformeerd-vrijgemaakte gemeenschap na hun eventuele geloofsbelijdenis en doop. Uit de beschrijving blijkt dat de contacten tussen evangelisatiepredikanten en *pandits* niet aan de verwachtingen van de gereformeerd-vrijgemaakten voldeden. Situaties waarin de gereformeerd-vrijgemaakten hulp verlenen aan Surinaams-Hindostaanse hindoes komen in de loop van de onderzoeksperiode minder voor.

In de periode 1987–2006 treden twaalf personen van Surinaams-Hindostaanse afkomst toe. Drie van hen waren al christen. Dat Surinaams-Hindostaanse hindoes door bekering en toetreding tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt sociale opwaartse mobiliteit nastreefden, kan uit de gegevens niet worden opgemaakt. Er zijn parallellen aan te wijzen tussen de sociale veranderingen bij de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes en die in Nederland tussen 1973 en 2006.

### *Onderzoeksvraag 2*

De resultaten van de beschrijving van de sociale kaders, de sociale interactie, de sociale posities, rollen en status, de sociale ongelijkheid en de sociaal-culturele veranderingen gebruikte ik bij de culturele interpretatie en analyse in hoofdstuk 3. Aan de hand van vier casussen construeerde ik het waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de periode 1973–2006. Na vergelijking met de waardesystemen van de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Nederlandse samenleving interpreteerde ik de interactieproblemen tussen beide groeperingen. De asymmetrische verhouding tussen beide is diep geworteld in met name de wereldbeelden van de waardesystemen en de waardehiërarchie die daaraan gekoppeld is. Door gereformeerd-vrijgemaakten worden geloofsvoorstellingen met voorrang centraal gezet in de ontmoeting en ook dat heeft te maken met het wereldbeeld. Individualiteit is een centrale waarde bij de gereformeerd-vrijgemaakten en dat werkt door in de contacten en de dialoog. De gereformeerd-vrijgemaakten hechten waarde aan bepaalde organisatorische aspecten. Ook dat dragen zij over. De diversiteit van vrouwen en allochtonen komt beperkt tot uiting in de ontmoeting.

### *Onderzoeksvraag 3*

Met het oog op de evaluatie van het Rijnmondproject, de derde onderzoeksvraag, beschreef ik eerst in hoofdstuk 4 het missiologisch kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Dat kader vormt het criterium

bij de evaluatie. Centraal staat de opdracht aan de kerk tot verbale verkondiging. De mens wordt door de verkondiging voor een keuze gesteld: voor of tegen God in Jezus Christus. De vraag naar het eeuwig heil van de mens domineert het doel van de zending. De ecclesiologie is zowel belangrijk aan de kant van de zender (de opdracht aan de kerk tot proclamatie) als aan de kant van de ontvanger. Daarbij ligt een sterk accent op de kerk als lokaal functionerende, ambtelijk gestructureerde geloofsgemeenschap. In de visie op de andere religies staat de elentieel centraal, de 'ontmaskering' als pseudo-religie. De cultuur van de mens wordt door de gereformeerd-vrijgemaakten op twee manieren gewaardeerd. Negatief als een menselijk fenomeen als plaats van zondig verzet tegen God. Positief als een verschijnsel uit de schepping dat integratie en heelheid bevordert. Contextualiteit wordt in de loop van de onderzoeksperiode steeds meer gezien als een goede en noodzakelijke stap om de boodschap van het evangelie te 'vertalen' naar een ontvangende cultuur.

De evaluatie in hoofdstuk 5 liet zien dat centrale plaats van de verbale verkondiging in de dialoog met de hindoes in het Rijnmondgebied spoort met de missiologische uitgangspunten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. De onderdelen openbaringsleer, christologie, eschatologie en soteriologie tonen een groot en fundamenteel verschil tussen beide groeperingen. De verschillen gaan terug op de uiteenlopende wereldbeelden van de waardesystemen van beide groeperingen, en op het verschil in waardehiërarchie. Als deze thema's centraal worden gezet in de interreligieuze dialoog leidt dat snel tot tegengestelde posities die de verdere dialoog blokkeren. In de evaluatie blijkt ook dat het onderdeel ecclesiologie vooral intern functioneert bij de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers. In de dialoog met de hindoes heeft de ecclesiologie effect als de diversiteit binnen de kerk wordt benut. Etnische gemeenschapsvorming heeft zich in het project niet als missionair sterk bewezen. De missiologische uitgangspunten van de gereformeerd-vrijgemaakten bieden ruimte tot een grotere mate van integratie in de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap, om op die manier als religieuze groeperingen in Nederland samen te werken en samen te leven. De evaluatie van het onderdeel soteriologie en van de theologische antropologie onderstreept de conclusie bij de evaluatie van de definitie: een waarderende houding en benadering kunnen worden ingenomen met behoud van de verkondiging met een appel tot bekering. De gereformeerd-vrijgemaakte missiologie biedt de ruimte aan de factor 'cultuur' om de cultuurkenmerken van zowel de christenen als de hindoes in Nederland te verwerken. Op grond van de evaluatie concludeer ik dat de interactieproblemen niet onvermijdelijk zijn binnen het gegeven missiologisch kader. De ruimte die er in het kader is om cultuur te

verwerken in de missionaire benadering, is in de praktijk van het Rijnmondgebied niet volop gebruikt. Maar de interactieproblemen worden niet opgelost of voorkomen door alleen een andere strategie bij een gehandhaafd kader. Elenctiek en de interreligieuze dialoog kunnen beter een plaats krijgen in een gereformeerde theologie van de religies.

### *Toetsing*

De kracht van de conclusies kan worden getoetst door deze resultaten te vergelijken met die van onderzoek naar andere missionaire projecten van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt of van andere missionaire activiteiten gericht op Surinaams-Hindostaanse hindoes in Nederland. In de inleiding noemde ik de activiteiten van de Evangelische Broedergemeente en de missionaire attitude en activiteiten van evangelische en charismatische kerken en groepen in de jaren 1973 tot 2006. Ik concludeerde op die plaats echter ook dat zo structureel en gedurende een langere periode geen andere groepering dan de gereformeerd-vrijgemaakte evangeliseerde.<sup>4</sup> Vervolgonderzoek naar de effectiviteit van missionaire projecten zal in een breder veld ondernomen moeten worden. Met het oog daarop schets ik bij wijze van uitleiding de meerwaarde van mijn onderzoek.

### *Missionaire Arbeid Rijnmond*

Voor de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond (MAR) en haar medewerkers kan dit onderzoek een stap zijn in een proces dat leidt tot een afweging en beslissing over de aanpak van haar activiteiten. Dan staan de voorgaande hoofdstukken in de volgende serie: descriptie → analyse → evaluatie → discussie/diagnose → prescriptie/strategie. Evaluatie als waardebeoordeling vraagt om een discussie, waarin een afweging wordt gemaakt rond de resultaten van de evaluatie. In die discussie kan ook een missiologisch kader worden betrokken van buiten de gereformeerd-vrijgemaakte traditie. Op die manier kan de oorzaak van spanningen tussen theorie en praktijk verder worden verhelderd. Zo wordt vervolgens een diagnose gesteld en de stap gezet naar een nieuwe fase.

Dat is niet wat ik in dit proefschrift bied. Ik beperk mij als onderzoeker tot een evaluatie, met het gereformeerd-vrijgemaakte kader als ijkpunt. De projectorganisatie zelf is de aangewezen instantie om vervolgstappen te zetten. Als onderzoeker heb ik een wetenschappelijke interesse, die gericht is op de academische gereformeerde missiologie. Het onderzoek naar deze casus wil bijdragen aan het ontwikkelen van een contextuele missionaire

---

<sup>4</sup> Hoofdstuk 1.4.

benadering van niet-christelijke religies in Nederland vanuit gereformeerd perspectief, zoals ik in hoofdstuk 1 stelde.<sup>5</sup>

Alle MAR-projecten kunnen profiteren van mijn onderzoek. Kort na de opening van de koffiebar in 1973 werden er activiteiten opgezet met het oog op Surinaamse Creolen en Marokkaanse en Turkse moslims. Ik heb beschreven hoe later ook Pakistaanse moslims in beeld kwamen en de Antillianen.<sup>6</sup> Sinds 2000 worden alle projecten begeleid door de MAR. Zij delen dezelfde kerkelijke setting, de locatie en voor een groot deel de geschiedenis van het project. Het cultureel-religieuze waardesysteem zal grote overeenkomsten vertonen. Het is te verwachten dat het contact met groepen die een ander cultureel-religieus waardesysteem dan de hindoes hebben, andere accenten oproept in het waardesysteem van de gereformeerd-vrijgemaakten. Bij een (tussentijdse) evaluatie van de lopende projecten kan de vraag gesteld worden of de probleemstelling uit dit onderzoek vergelijkbaar aanwezig is bij de andere projecten.

#### *Kerkverband*

Binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is het Rijnmondgebied uniek waar het gaat om de ontmoeting met Surinaams-Hindostaanse hindoes. In andere plaatsen zijn contacten met moslims opgebouwd en wordt dat in een missionair project begeleid door samenwerkende kerken uit het gereformeerd-vrijgemaakte kerkverband. In en om Utrecht werken bijvoorbeeld de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt samen in de stichting Utrechtse Missionaire Arbeid (UMA). Zij organiseren "... zowel activiteiten met een duidelijk Christelijk karakter zoals bijbelstudies en dialoogavonden, als meer algemeen welzijnswerk zoals taalklassen voor mannen, stadslandbouwprojecten, textiel workshops, kinderclubs en andere activiteiten die sociale cohesie bevorderen."<sup>7</sup> Deze studie kan voor dergelijke projecten de functie hebben van evaluatieve spiegel, om overeenkomsten en verschillen in theorie en praktijk op het spoor te komen.

#### *Vergelijkbare kerkelijke en christelijke organisaties*

De betekenis van dit onderzoek voor andere christelijke kerken en organisaties is groter of kleiner naarmate de overlap met het missiologisch kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt groter of kleiner is. Binnen de gereformeerde traditie zullen de overeenkomsten fors zijn. Bij vergelijkbare contacten met hindoes komen mogelijk vergelijkbare interactieproblemen voor. De analyse en de evaluatie in dit onderzoek

---

<sup>5</sup> Hoofdstuk 1.2 en 1.3.

<sup>6</sup> Bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>7</sup> <http://www.stichtinguma.nl/over-stichting-uma/>, geraadpleegd 14 december 2015.

dragen dan bij aan de discussie die daarover gevoerd wordt. Christelijke kerken en organisaties van buiten de gereformeerde traditie delen mogelijk fundamentele uitgangspunten uit het wereldbeeld van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Ook zij zullen in contact met de hindoes wellicht gebaat zijn met de analyse en de evaluatie. De resultaten zullen dan worden afgewogen binnen het verdere cultureel-religieuze waardesysteem van die kerken en organisaties.

#### *Vergelijkbare doelgroepen*

Het onderzoek heeft ook betekenis waar het gaat om anderen dan de Surinaams-Hindostaanse hindoes in Nederland. Bij boeddhisten en aanhangers van esoterische stromingen komen vergelijkbare waarde-systemen voor. De interactieproblemen kunnen vergelijkbare vormen aannemen en mijn onderzoek kan dan een bijdrage leveren deze te verhelderen en mogelijk op te lossen.

#### *Surinaams-Hindostaanse hindoes*

Het bovenstaande betekent dat de evaluatie voor de Surinaams-Hindostaanse hindoes een eigen belang heeft. Dat belang is het beter kunnen managen van verwachtingen: als zij in contact en dialoog komen met christenen vanuit de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, of uit de daaraan verwante christelijke tradities, weten zij welke intenties en benaderingen zij kunnen ontmoeten. Dat kan de helderheid in de interactie bevorderen en teleurstellingen achteraf helpen voorkomen.

#### *Methodologische betekenis*

Mijn onderzoek draagt ook bij aan het ontwikkelen van een evaluatieve methode voor missionaire projecten. In hoofdstuk 1 noemde ik voorbeelden van evaluatief onderzoek die aan dat van mij vooraf gegaan zijn.<sup>8</sup> In mijn onderzoek koos ik voor een opzet vanuit een dubbel perspectief: godsdienstwetenschappen en missiologie, en dat in die volgorde. In de evaluatie kwamen deze bij elkaar. Deze methode kan de christenen in een missionair project helpen hun eigen contextualiteit meer onder ogen te zien. Het kan vervolgens de missionaire strategie verhelderen. Een dergelijke dubbel-perspectiefmethode kan ook de basis vormen voor een vruchtbare interreligieuze dialoog tussen groeperingen met sterk uiteenlopende fundamentele waarden. Het model *Interreligieuze Contextuele Dialoog* (IRCD), zoals dat aan de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven onder leiding van prof. dr. Pieter Boersema wordt ontwikkeld, is op deze

---

<sup>8</sup> Hoofdstuk 1.8.

methode gebaseerd.<sup>9</sup> De functie van het model is de bevordering van de interreligieuze dialoog. Het voorkomt dat men zich fixeert op ongelijke of botsende waarden of normen. Men kan de beeldvorming over en weer nuanceren door niet-normatief de situatie en de onderlinge posities te beschrijven. Dat is een noodzakelijke voorwaarde voor het bepalen van de reële sociale relatie en/of sociale afstand. De dominantie van de religieuze uitgangspunten en de religieuze evaluatie van elk van de dialoogpartners wordt in dit model gerelativeerd en in gesprek gebracht met andere aspecten van het leven, zoals die worden beschreven vanuit de godsdienstwetenschappen. Op deze wijze functioneert het model als blikverbreding bij de dialoogpartners. De verbreding blijkt als de sociaal-culturele beschrijving en analyse aangeven dat er gemeenschappelijke herkenbare waarden zijn, die religieus gefundeerd zijn. Daardoor kunnen er meer opties voor dialoog ontdekt worden, als verschillen tussen ideologische uitgangspunten een blokkade dreigen te vormen. De godsdienstwetenschappelijke beschrijving (*etic*) van gedrag dat als voornamelijk religieus werd beleefd (*emic*), kan de openheid voor verandering vergroten en zo het proces katalyseren. Als de dialoogpartners deze analytische vaardigheden beheersen en toepassen, kunnen zij het model benutten bij de zelfreflectie. Door observatie, analyse, interpretatie en normering kan de dialoogpartner het eigen gespreksgedrag consolideren of wijzigen. Als beide dialoogpartners dezelfde methode toepassen en vaardig zijn in het *etic* taalgebruik, dan kan het model ook gezamenlijk worden uitgevoerd en in de dialoog zelf worden opgenomen. Dit kan vruchtbaar zijn op momenten dat de dialoog geen voortgang meer kent, of wanneer weinig gearticuleerde gevoelens van onbegrip de dialoog beginnen te hinderen, en men toch niet de dialoog wil beëindigen.

---

<sup>9</sup> <https://www.academia.edu/documents/in/CRWS> "Samenvatting en toepassing van het CRWS model" (versie september 2015), 24-25.37.





## Bibliografie

In deze bibliografie zijn de referenties naar artikelen in de kerkelijke bladen *De Reformatie*, *Opdracht*, *Tot aan de einden der aarde* en *Wegwijs* niet opgenomen. Deze zijn te vinden in de voetnoten van de dissertatie.

- Adhin, Kanta Sh. "Integratie van Hindoes in Nederland." In A. Bierdja, J. Datadin, G. Kalpoe, H. Rambaran en H. Sukhraj. (red). *De Arya Samaj: Een kwart eeuw in Nederland*, 71-80. Den Haag: Stuurgroep Hindoeïsme, 1993.
- Amersfoort, J.M.M. van. "Hindostaanse Surinamers in Amsterdam." *Nieuwe West-Indische Gids* 47 (1970): 2, 109-138.
- Arias, Mortimer. "Centripetal Mission or Evangelization by Hospitality." *Missiology: An International Review* 10 (1982): 1, 69-81.
- Baidjnath Misier, C. *Hoy: Offers en Yoga; Het Hindoeïsme deel 2*. [z.p.]: Stichting Āshrama, 2000.
- Bakker, F.L. *Hindoes en christenen: hoe zit dat? Gedachten rond de relatie tussen hindoeïsme en christelijk geloof in Nederland*. Kampen: Kok, 1996.
- . "Rondom huwelijk en crematie." In A.M.G. van Dijk, H. Rambaran en Ch. Venema. (red.). *Hindoeïsme in Nederland: Achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*, 74-86. Budel: Damon, 1999.
- . *Hindoes in een creoolse wereld: Impressie van het Surinaamse hindoeïsme*. Zoetermeer: Meinema, 1999.
- . *Surinaams hindoeïsme: Een variant van het Caraïbisch hindoeïsme*. (Wegwijs). Kampen: Kok, 2003.
- . "The Hindu-Christian Dialogue in Europe: The Case of the Netherlands." *Dharma Deepika* (January – June 2006): 23-37.
- . "Inter-Religious Dialogue and Migrants: The Case of the Netherlands." *Mission Studies* 31 (2014): 227-254.
- Barnard, Alan and Jonathan Spencer. (eds.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londen/New York: Routledge, 2002.

- Batteau, J.M. "Een Bijbelse visie op cultuur." In S. Griffioen en J.M. Batteau. *Normen en cultuur in de zending*. (Missiologische thema's 4), 42-73. Kampen: Van den Berg, 1990.
- Bavinck, J.H. *Inleiding in de zendingswetenschap*. Kampen: Kok, 1954.
- Bekkum, Koert van. "Op de tweesprong van kerk en wereld." In Marius van Rijswijk, Marinus de Jong, Pieter Kars van de Kamp en Maarten Boersema. *Wie is die man? Klaas Schilder in de eenentwintigste eeuw*, 17-34. Barneveld: De Vuurbaak, 2012.
- . (e.a.). *Proeven van Spiritualiteit: Bijdragen ter gelegenheid van 160 jaar Theologische Universiteit in Kampen*. Barneveld: De Vuurbaak, 2014.
- Berg, M.R. van den. *Getuigen: De Bijbelse opdracht en onze praktijk*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1975.
- . *Communicatie en zending: Vragen inzake de overdracht van het evangelie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1979.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*.<sup>14</sup> Revised and expanded edition. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2013.
- en Roger P. Schroeder. *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011.
- en Roger P. Schroeder. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. 8<sup>th</sup> printing (American Society of Missiology Series; no 30). Maryknoll, New York: Orbis Books, 2013.
- Bihari, Swamipersad. *Het Vedische vuuroffer: Havana procedure; Compleet handboek voor Agnihotravidhi in het Nederlands en Sanskrit*. Monster: Stichting Siedhi, 1996.
- Blackburn, Simon. *Oxford Dictionary of Philosophy*. 2<sup>nd</sup> revised edition. Oxford: University Press, 2008.
- Boer, E.A. de., P.L. Voorberg, K. de Vries en J. Westert. *Zondag HEERlijke dag: Rapport van deputaten vierde gebod en zondag aan de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland Amersfoort 2005*. Barneveld: De Vuurbaak, 2004.
- Boer, R.Th. de. *Israël niet te vergeten: Joodse volk en kerk in Bijbels licht*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1988.

Boersema, J.A. "Wie is mondig? Mondigheid en missionaire benadering." In A.J. Arntzen e.a. *Bezield verband: Opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis bij gelegenheid van zijn vijftwintig-jarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op 9 april 1984*, 14-37. Kampen: Van den Berg, 1984.

Boersema, Pieter R. *De Evangelische Beweging in de samenleving: Een antropologisch onderzoek naar religieuze veranderingen in de Evangelische Beweging in Vlaanderen en Nederland gedurende de periode 1972-2002*. (Proefschrift Katholieke Universiteit Leuven), 2004.

---. "Samenvatting en toepassing van het CRWS model." Geraadpleegd 21 november 2015.  
[https://www.academia.edu/16297516/Samenvatting\\_en\\_toepassing\\_van\\_het\\_CRWS\\_model\\_versie\\_sept.\\_2015](https://www.academia.edu/16297516/Samenvatting_en_toepassing_van_het_CRWS_model_versie_sept._2015)

--- en Stefan Paas. (red.). *Onder Spanning: Een veelzijdige kijk op veranderingen in kerk en samenleving*. Utrecht: Kok, 2011.

Borg, Meerten B. ter. "Religie na 1945: Een cultuur-historische schets van de achtergronden." In Meerten ter Borg, Erik Borgman, Marjo Buitelaar, Yme Kuiper en Rob Plum. (red.). *Handboek Religie in Nederland: Perspectief, overzicht, debat*, 49-66. Zoetermeer: Meinema, 2008.

Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.

Bosma, M.P.H.J. "Bronnen van vertrouwen." In A.Ph. de Vries (eindred.) *Tien jaar Gereformeerde Sociale Academie, 1972-1982: Feiten, ontwikkelingen, visies*, 50-60. Groningen: De Vuurbaak, 1982.

Boven, Erica van, en Gillis Dorleijn. *Literair mechaniek: Inleiding tot de analyse van verhalen en gedichten*. Bussum: Coutinho, 1999.

Brink, G. van den., en C. van der Kooi. *Christelijke Dogmatiek: Een inleiding*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.

Brink, G. van den, en H.J. van der Kwast. *Een kerk ging stuk: Relas van de breuk die optrad binnen de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in de jaren 1967-1974*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992.

- Brink, Gabriël van den. *Hoge eisen, ware liefde: De opkomst van een nieuw gezinsideaal in Nederland*. Amsterdam: SWP, 2005.
- . *Moderniteit als opgave: Een antwoord aan relativisme en conservatisme*. Amsterdam: Sun, 2007.
- . (red.). *De Lage Landen en het hogere: De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.
- Bruijne, A.L.Th. de. (red.). *Gereformeerde theologie vandaag: Oriëntatie en verantwoording*. (TU Bezinningsreeks). Barneveld: De Vuurbaak, 2004.
- Burg, C.J.G. van der. "Een verrassend voorlichtingsboek over India." *Religieuze Bewegingen in Nederland* 12 (1986): 148-150.
- Burg, C.J.G. van der. "Hindoeïsme: bronnen, grondslagen, verschijningsvormen." *Religieuze Bewegingen in Nederland* 23 (1991): 9-48.
- Burg, Corstiaan J.G. van der. "Surinam Hinduism in the Netherlands and Social Change." In R. Barot. (ed.). *Religion and Ethnicity: Minorities and social Change in the Metropolis*, 138-155. Kampen: Kok Pharos, 1993.
- . "The Hindu Diaspora in the Netherlands: halfway between local structures and global ideologies." In Knut A. Jacobsen and P. Pratap Kumar. *South Asians in the diaspora: Histories and religious traditions*, 97-115. Leiden/Boston: Brill, 2004.
- . "Pandits, integratie en de mogelijkheid van een Nederlands hindoeïsme." In Reender Kranenburg. (red.). *Voorgangers in Nederland: Onderzoek naar de positie van de pandit, de imam, de predikant, de rabbijn en de charismatisch leider in de religie in Nederland*, 53-69. Zoetermeer: Meinema, 2005.
- CBS. *Relatie en gezin aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw*. Den Haag/Heerlen: CBS, 2009.
- Choenni, Chan E.S. "De organisatievorming onder Hindostanen in Nederland: Een historische schets." *OSO Tijdschrift voor Surinamistiek*. 2 (2004): 305-321.
- . *Hindostaanse Surinamers in Nederland 1973-2013*. Arnhem: LM Publishers, 2014.

- en Kanta Sh. Adhin. (red.). *Hindostanen: Van Brits-Indische emigranten via Suriname tot burgers van Nederland*. Den Haag: Sampreshan, 2003.
- , Sandra N. Kalidien, en Kanta Sh. Adhin. *Hindostaanse ouderen in Nederland: Een inventariserend onderzoek naar hun achtergronden, behoeften en welbevinden*. Den Haag: Dr. Jnan Adhin Instituut, 2008.
- en Chander Mathura. *Hindoe jongeren in beeld: Een onderzoek naar de religieuze beleving van hindoe jongeren*. Hilversum: Stichting Organisatie Hindoe Media, 1998.
- Claes, Marie-Thérèse, en Marinel Gerritsen. *Culturele waarden en communicatie in internationaal perspectief*. Bussum: Coutinho, 2002.
- Cnossen, S. "De evangelisatie." In D. Deddens en M. te Velde. (red.). *Vrijmaking – Wederkeer: Vijftig jaar Vrijmaking in beeld gebracht, 1944-1994*, 229-245. Barneveld: De Vuurbaak, 1994.
- Dam, Peter van. "Voorbij verzuiling en ontzuiling als kader in de religiegeschiedenis." In Peter van Dam, James Kennedy en Friso Wielenga. (red.). *Achter de zuilen: Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland*, 31-53. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014.
- Deddens, D., en M. te Velde. (red.). *Vrijmaking – Wederkeer: Vijftig jaar Vrijmaking in beeld gebracht, 1944-1994*. Barneveld: De Vuurbaak, 1994.
- Deddens, K. "Contextualization." In *Proceedings of The International Conference of Reformed Churches, June 19-20 1989 Langley BC, Canada*, 240-258. Winnipeg, Manitoba, Canada: Premier Printing, 1989.
- en Drost, M.K. *Balans van het oecumenisme: De oecumenische beweging getoetst bij het licht van de Bijbel*. Enschede: Boersma, 1980.
- Dekker, Gerard. *De doorgaande revolutie: De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in perspectief*. (Ad Chartasreeks 23). Barneveld: De Vuurbaak, 2013.
- en J. Peters. *Gereformeerden in meervoud: Een onderzoek naar de levensbeschouwing en waarden van verschillende gereformeerde stromingen*. Kampen: Kok, 1989.
- Deputatenrapport M/V in de kerk*. Aangeboden aan de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Zwolle-Zuid, 2008. [www.gkv.nl](http://www.gkv.nl)

- Doorn, J.A.A., en C.J. Lammers. *Moderne Sociologie: Systematiek en analyse*. Utrecht/Antwerpen: Aula, 1959.
- Douma, J. *Evangelistiek: College-dictaat*. Kampen: Van den Berg, 1982.
- . *Homofilie*.<sup>5</sup> (Ethische bezinning 9). Kampen: Van den Berg, 1984.
- . *Vrede in de maatschappij: Een handreiking voor maatschappelijke vraagstukken*. (Ethische bezinning 12). Kampen: Van den Berg, 1985.
- . *De Tien Geboden II (vierde tot zesde gebod)*. Kampen: Van den Berg, 1986.
- . *Seksualiteit en huwelijk*. (Ethische bezinning 6). Kampen: Van den Berg, 1993.
- . *Hoe gaan wij verder? Ontwikkelingen in de gereformeerde kerken (vrijgemaakt)*.<sup>2</sup> Kampen: Kok, 2001.
- Drost, H. *Gods huis – open huis: Van harte gereformeerd en missionair*. (Woord & Wereld 37). Bedum: Woord en Wereld, 1997.
- Drost, M.K. *Analyse en evaluatie van het begrip 'dialogoog met de wereldgodsdiensten' in de huidige missiologie*. (Niet-gepubliceerde doctoraalscriptie missiologie, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen, Broederweg), 1975.
- . *De waarheid boven alles*. Groningen: De Vuurbaak, 1982.
- . "Missiologie." In J. Douma. (red.). *Oriëntatie in de theologie: Studiegids samengesteld door de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen*. Tweede herziene editie, 149-156. Barneveld: De Vuurbaak, 1987.
- . "Woord en daad in de huidige missiologie." In L. J. Joosse. (red.). *Leren hoe hij wand'len moet': Over woord en daad in de zending*. (Zending dichterbij 1), 65-82. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1992.
- Dijk, Alphons van. "Hinduïsmus in Suriname und den Niederlanden: Konfessionalisierung und Laizierung als Aspekte von Religionisierung: die Herausforderung der Säkularisierung." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Veröffentlichung des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen* 80 (1996): 3, 179-195.

- Dijken, Henk van. *Op weg met het paradijsevangelie: Toelichting op het grondmotief in het denken van D.K. Wielenga, eerste zendingslector na de Vrijmaking*. (Niet-gepubliceerde doctoraalscriptie Missiologie, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, Kampen Broederweg), 1996.
- Dijkstra, Anne Bert. *De religieuze factor: Onderwijskansen en godsdienst; Een vergelijkend onderzoek naar gereformeerd-vrijgemaakte scholen*. Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale wetenschappen, 1992.
- . *Werelden apart? Leefstijlen van middelbare scholieren; Een vergelijkende studie naar de leefwereld van jongeren op gereformeerde scholen*. Assen: Van Gorcum, 2002.
- Flemming, Dean. *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." In William A. Lessa and Evon Z. Vogt. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. 4<sup>th</sup> ed., 78-89. New York, Philadelphia, San Francisco, London: Harper & Row, 1979.
- Genderen, J. van, en W.H. Velema. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: Kok, 1992.
- Gereformeerd Kerkboek*. Uitgave van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 2006.
- Gobardhan-Rambocus, Lila. *Onderwijs als sleutel tot maatschappelijke vooruitgang: Een taal- en onderwijsgeschiedenis van Suriname, 1651-1975*. Zutphen: Walburg Pers, 2001.
- Gort, J.D. "Onheil, heil en bemiddeling." In F.J. Verstraelen (eindred.). *Oecumenische Inleiding in de Missiologie: Teksten en konteksten van het wereldchristendom*, 203-218. Kampen: Kok, 1988.
- Graaf, Gerrit Roelof de. *De wereld wordt omgekeerd: Culturele interactie tussen de vrijgemaakt-gereformeerde zendelingen en zendingswerkers en de Papoea's van Boven Digoel (1956-1995)*. (Ad Chartasreeks 20). Barneveld: De Vuurbaak, 2012.
- Graafland, C. "Theologische hoofdlijnen." In J.P. Versteeg. (e.a.). *Gij die eertijds verre waart...: Een overzicht van de geschiedenis en taken van de zending*, 61-137. Utrecht: De Banier, 1978.

- Griffioen, S. "Geen relativisme – geen universalisme!" In S. Griffioen en J.M.Batteau. *Normen en cultuur in de zending*. (Missiologische thema's 4), 9-41. Kampen: Van den Berg, 1990.
- . *Moed tot cultuur: Een actuele filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2003.
- Groen van Prinsterer Stichting. *Gedwongen gelijk te zijn: Emancipatie en overheidsbeleid*. Groningen: De Vuurbaak, 1985.
- Gunnink, G., J. Kamphuis en E.W. Schaeffer-de Wal. *Wat is christelijke vrijheid?* Barneveld: De Vuurbaak, 1988.
- Haak, C.J. "The Wrath of God as an Essential Part of Mission." In *Proceedings of the International Conference of Reformed Churches, September 1-9, 1993, Zwolle, The Netherlands*, 91-115. Alberta, Canada: Inheritance Publications Neerlandia, 1993.
- . "De elenctiek van J.H. Bavinck en zijn actualiteit voor de moderne missiologie." In C.J. Haak en Jac. Kruidhof. *J.H. Bavinck 100 jaar na zijn geboorte*. (GMO bulletin 5), 31-86. Zwolle: Gereformeerde Missiologische Opleiding, 1996.
- . "Zending, godsdienst en dialoog." In C.J. Haak, Jac. Kruidhof, Tj. S. Vries en D.J. Zandbergen. (red.). *Met vereende kerken: De 'zendingssynode van Middelburg 1896 na 100 jaar herdacht*. (GMO bulletin 6), 97-118. Zwolle: Gereformeerde Missiologische Opleiding, 1996.
- . *De klok van nieuw leven: Gemeente en evangelisatie; een methodiek*. Kampen: Voorhoeve (in samenwerking met het Landelijk Verband voor Evangelisatie Arbeid), 1998.
- . *Metamorfose: Intercultureel begeleiden van kerken in een niet-christelijke omgeving*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002.
- . "Missiologie en Oecumenica." In A.L.Th. de Bruijne. (red.). *Gereformeerde theologie vandaag: Oriëntatie en verantwoording*. (TU Bezinningsreeks 4), 109-124. Barneveld: De Vuurbaak, 2004.
- . *Gereformeerde missiologie en oecumenica*. Zwolle: De Verre Naasten, 2005.
- . "Gods grote liefde als grondmotief voor zending: blinde vlekken in de huidige missiologie." In Dirk Griffioen en Stefan Paas. (red.). *Gereformeerde zending in de 21<sup>e</sup> eeuw: Contextualisatie, elenctiek, oecumenica*, 103-132. Barneveld: De Vuurbaak, 2015.



- Handboek van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1973... 2006*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre/ Bedum: Scholma.
- Handboekje Gereformeerde Evangelisatie*. Uitgave van het Landelijk Verband van Evangelisatie Commissies der Gereformeerde Kerken in Nederland [1976].
- Harinck, George. (2009). "Vrijmaking." In George Harinck, Herman Paul, Bart Wallet. (red.). *Het Gereformeerde geheugen: Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000*, 519-529. Amsterdam: Bert Bakker, 2009.
- Hart, Joep de. "Postmoderne spiritualiteit." In Ton Bernts, Gerard Dekker, en Joep de Hart. *God in Nederland 1996 – 2006*, 118-192. Kampen: Ten Have, in samenwerking met RKK, 2007.
- Heelsum, Anja van, en Eske Voorthuysen. *Surinaamse organisaties in Nederland: Een netwerkanalyse*. Amsterdam: Aksant, 2002.
- Heitink, Gerben. *Biografie van de dominee*. Baarn: Ten Have, 2001.
- Heyns, J.A. *Dogmatiek*<sup>2</sup>. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal, 1981.
- Hiebert, Paul G. *Missiological implications of epistemological shifts: Affirming truth in a modern/postmodern world*. Harrisburg: Trinity Press, 1999.
- Hoekstra, E.G. en R. Kranenborg. (red.) *Rituelen in religieus Nederland: Gebruiken van joden, christenen, moslims, hindoes en boeddhisten in belangrijke levensfasen*. Baarn: Ten Have, 2001.
- Holmström, Mark. "Religious Change in an Industrial City of South India." *Journal of the Royal Asiatic Society* 1 (1971): 28-40.
- Holzhauser, F.F.O. *Communicatie: Theorie en Praktijk; Een compleet handboek voor onderwijs en praktijk*. Schoonhoven: Academic Service, 2002.
- Honig, A.G. *Meru en Golgotha. De veelheid der verlossingswegen en de belijdenis aangaande Jezus Christus als de enige verlosser*. Franeker: Wever, 1969.
- Jager, H. de., Mok A.L., Sipkema, G. *Grondslagen der sociologie*.<sup>13</sup> Groningen/Houten: Noordhoff, 2009.

Jonkers, J.B.G. *Doelen in de evangelisatie: Een sociologische studie*. Amsterdam: Rodopi, 1986.

Joose, L.J. "Kerkgroei: een menselijke mogelijkheid in elke cultuur? (over missionair zondebesef)" In L.J. Joosse en W.C. van der Horst. *Het zondebesef in de moderne missiologie*. (Missiologische thema's 2), 7-44. Kampen: Van den Berg, 1987.

---. *'Scoone dingen sijn swaere dingen': Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw*. Leiden: Groen, 1992.

---. "Volgorde van woord en daad, zendingsmethodisch gezien." In L. J. Joosse. (red.). *'Leren hoe hij wand'len moet': Over woord en daad in de zending*. (Zending dichterbij 1), 83-103. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1992.

Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003.

Kennedy, James C. *Nieuw Babylon in aanbouw: Nederland in de jaren zestig*. Amsterdam/Meppel: Boom, 1995.

---. *Een weloverwogen dood: Euthanasie in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker, 2002.

Kingo, Yusuf en Henk Venema. "De prediking van het evangelie in Kouh." In Sybe Bakker. (red.). *Op weg naar het licht*, 31-64. Groningen: Boon, 1996.

Klerk, C.J.M. de. *Cultus en ritueel van het orthodoxe hindoeïsme in Suriname*. Amsterdam: Urbi et Orbi, 1951.

Kloos, Peter. *Culturele antropologie: Een inleiding*. Assen: Van Gorcum, 1995.

Kloosterman, Nelson Deyo. *Scandalon Infirmorum et Communio Sanctorum: The Relation between Christian Liberty and Neighbor Love in the Church*. Alberta, Canada: Inheritance Publications Neerlandia, 1991.

Koffeman, Leo J. *Het goed recht van de kerk: Een theologische inleiding op het kerkrecht*. Kampen: Kok, 2009.

- Kooij, Ad. "Schets van een Bijbelse antropologie." In J.S. van den Berg, I. Haarsma, en P. de Jong, *Hulp voor helpers*, 127-162. Zwolle: Gereformeerde Hogeschool, 1998 (Bewerking van zijn artikel "Bijbelse antropologie" In *Taak en Toekomst*, 51-66. Zwolle: Gereformeerde Sociale Academie, [1974]).
- Kranenborg, R. *Zelfverwerkelijking: Oosterse religies binnen een westerse subcultuur*.<sup>2</sup> Kampen: Kok, [1973].
- . *Neohindoeïstische bewegingen in Nederland: Een encyclopedisch overzicht*. (Wegwijs). Kampen: Kok, 2002.
- Kronjee, Gerrit. "De religieuze transformatie en de sociale cohesie." In W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J. Plum. *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie*. (WRR), 67-88. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Kuiper, Roel. "Kinderen van de antithese." In Mees te Velde en Hans Werkman. (red.). *Vrijgemaakte vreemdelingen: Visies uit de vroege jaren van het gereformeerd-vrijgemaakte leven (1944-1960) op kerk, staat, maatschappij, cultuur, gezin* (TU-Bezinningsreeks 6), 35-42. Barneveld: De Vuurbaak, 2007.
- Küng, Hans en Heinrich von Stietencron. *Hindoeïsme* (Christendom en wereldgodsdiensten 2). Hilversum: Gooi en Sticht, 1987.
- Kurpershoek, W.L. "Dialogo of verkondiging?" In *die Skriflig* 15 (1981): 58, 12-25.
- Lalmahomed, Bea. *Hindostaanse vrouwen: De geschiedenis van zes generaties*. Utrecht: Jan van Arkel, 1992.
- Leest, C. van der. *De stress de baas? Over weerbaarheid en werkdruk bij predikanten*. Barneveld: De Vuurbaak, 1997.
- Lin, J. van. "Inleiding." In Jan van Lin. (red.). *Ontmoeting van hindoes en christenen: Grensverleggende verkenningen*, 7-12. Hilversum: Gooi & Sticht, 1990.
- Lugt, Ben van der. "Zendingsbeleid voor kerkelijke zelfstandigheid in het Papua-project (1956-2006). Beschrijving en kritische analyse." In George Harinck en Gerrit R. de Graaf. (red.). *Van zending naar oecumene: Vijftig jaar gereformeerde zending op Papua, 1956-2006*, 75-186. Barneveld: De Vuurbaak, 2010.

- McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth*.<sup>3</sup> Revised and edited by C. Peter Wagner. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991.
- Menon, Kalyani Devaki. "Converted Innocents and Their Trickster Heroes: The Politics of Proselytising in India." In Andrew Buckser and Stephen D. Glazier (eds.), *The Anthropology of Religious Conversion*, 43-53. Lanham, Oxford: Rowman & Littlefield, 2003.
- Messelink, J. en B. F. Mulder. *Basistoerusting: Een visie op gereformeerd basisonderwijs*. Zwolle: GPC/GHBO, 1995.
- Mey, J. de. "Gereformeerde organisaties sociologisch bekeken." In J. Huygen, J. de Mey, P. Rietveld, H.R. Schaafsma, en H.J. D. Smit, *Toekomst voor de gereformeerde organisaties*, 171 – 191. Barneveld: De Vuurbaak, 1994.
- Mul-Meedendorp, Maaïke-Trienke. *Verliefd, verloofd, getrouwd op z'n Hindoestaans: De opvattingen over liefdesrelaties en het huwelijk van Hindostanen in Nederland*. (Niet-gepubliceerde scriptie Culturele Antropologie, Universiteit Utrecht), 1996.
- Mulder, D.C. en W.R. van der Zee. "Voorwoord." In Jan Slomp. (red.). *Wereldgodsdiensten in Nederland: Christenen in gesprek met moslims, hindoes en boeddhisten*, 11-12. Amersfoort/ Zoetermeer: de Horstink/ Publivorm, 1991.
- Mungra, G. *Hindoestaanse gezinnen in Nederland*. Leiden: Centrum voor Onderzoek van Maatschappelijke Tegenstellingen, Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, 1990.
- Neckebrouck, Valeer. *Antropologie van de godsdienst: De andere zijde*. (Studia Antropologica) Leuven: Universitaire Pers, 2008.
- Nieboer, W. "Een calvinistische plaatsbepaling van de psycho-sociale hulpverlening." In J.J. Arnold, W. Nieboer, H.A. Tijssen, en K. Veling, *Helpen in perspectief: Op zoek naar gereformeerde psycho-sociale hulpverlening*, 71-102. Groningen: De Vuurbaak, 1982.
- Niekerk, Mies van. *'De krekel en de mier': Fabels en feiten over maatschappelijke stijging van Creoolse en Hindoestaanse Surinamers in Nederland*. Amsterdam: Het Spinhuis, 2000.
- Niemeijer, P. *Die twee... één vlees: Over het christelijke huwelijk*. (Woord en Wereld 16). Goes: Woord en Wereld, 1991.

- Noordegraaf, A. *Vijf broden en twee vissen: Missionair gemeentezijn in een (post)moderne samenleving*.<sup>2</sup> Zoetermeer: Boekencentrum, 1999.
- Ohmann, H.M. *Godsdiensten van India: Geschiedenis en kritische beschouwing*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1985.
- Oomkes, Frank R. *Communicatieleer: Een inleiding*.<sup>6</sup> Amsterdam/Meppel: Boom, 1994.
- Oostdijk, Inge. "Tien jaar getuigen van het licht." In *Evangelisatie en Rekreatie: Getuigen van het licht; Bundel t.g.v. tien jaar E & R, 1972-1982*, 3-28. [z.p]: [z.n.], [1982].
- . *Voor wie het doorvertelt...* Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1986.
- Osmer, Richard R. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 2008.
- Oudhof, K., C. Harmsen, S. Loozen en C.E.S. Choenni, "Omvang en spreiding van Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland," CBS, *Bevolkingstrends*, 2e kwartaal 2011, [www.cbs.nl/bevolkingstrends](http://www.cbs.nl/bevolkingstrends)
- Packer, J.I. *Evangelism and the Sovereignty of God*.<sup>3</sup> Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1970.
- Praag, C.S. van., en M. Niphuis-Nell. (red.). *Het gezinsrapport: Een verkennende studie naar het gezin in een veranderende samenleving*. Rijswijk: Sociaal Cultureel Planbureau, 1997.
- Pranger, Jan Hendrik. *Dialogue in discussion: The World Council of Churches and the challenge of Religious Plurality between 1967 and 1979*. Utrecht-Leiden: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1994.
- Rambaran, H. "Het havana als symbool van de Arya-Samâj." In A. Bierdja, J. Datadin, G. Kalpoe, H. Rambaran en H. Sukhraj. (red). *De Arya Samaj: Een kwart eeuw in Nederland*, 89-105. Den Haag: Stuurgroep Hindoeïsme, 1993.
- . *Parivartan. Transformatie: 2 Geloofslagen onder hindoes in de West door brahmanisering en sanskritisering van het volksgeloof*. Waddinxveen: HINFOR, 1995.
- . *Het huwelijk bij Surinaamse hindoes*. Den Haag: Werkgroep hindoes-christenen, 2005.

- . *Levensbeschouwelijk hindoeïsme*. Antwerpen/Apeldoorn: Garant, 2013.
- en Devi Koeldiep. *Voetafdrukken uit de vedische wereld: Bijdrage van hindoes aan de interreligieuze dialoog in Nederland*. Budel: Damon, 2004.
- Rebel, Henk Jan. *Communicatiebeleid en communicatiestrategie*. Amsterdam: Boom, 2000.
- Riemer, G. "Horen ... cross-cultural: Over verkondiging van Gods Woord in een andere cultuur." In *Almanak van het corpus studiosorum in academia campensi "Fides Quadrat Intellectum,"* 37-55. [z.p.]: [z.n.], 1992.
- Rietveld, P. "Voorwoord." In J. Huygen, J. de Mey, P. Rietveld, H.R. Schaafsma en H.J. D. Smit. *Toekomst voor de gereformeerde organisaties*, 6-13. Barneveld: De Vuurbaak, 1994.
- Roelsma-Somer, Sharda Firoza Hermien. *De kwaliteit van Hindoescholen*. (Proefschrift Universiteit Tilburg). Tilburg: Ridderprint, 2008.
- Roosenbrand, Jan-Willem. *Vasten*. Barneveld: De Vuurbaak, 1997.
- Ruijter, C.J. de. *De horizon van het heil: Theorie en praxis bij Johann Baptist Metz en Clodovis Boff, mede in verband met de verkondiging en het diaconaat van de kerk*. Kampen: Kok, 1992.
- . *Meewerken met God: Ontwerp van een gereformeerde Praktische Theologie*. Kampen: Kok, 2005.
- SCP. *Sociaal en Cultureel Rapport: 25 jaar sociale verandering*. Den Haag: SCP, 1998.
- Salverda, Betty. *Laat me los, hou me vast: Verslag van een kwalitatief onderzoek naar het psychisch welbevinden van dertig Haagse meisjes van Hindostaanse afkomst*. Den Haag: Gemeente Den Haag, 2005.
- Schaeffer, Hans. *Trouwen – als je vrijheid je lief is: Over huwelijk en schepping*. Franeker: Van Wijnen, 2008.
- Schaeffer, Jac. "Gezin tussen woord en daad." In N. Vogelaar, D. Slot, Jac. Schaeffer, J.C. Nieuwlaat. *Sociaal-economische bezinning: 'n Ontwikkeling*, 75-115. Barneveld: De Vuurbaak, 1990.
- Schilder, K. *Christus en cultuur*.<sup>5</sup> (geannoteerd door prof. dr. J. Douma). Franeker: Wever, 1978.

- Schnabel Paul, Rob Bijl en Joep de Hart. (red). *Betrekkelijke betrokkenheid: Studies in sociale cohesie*. (Sociaal en Cultureel Rapport 2008). Den Haag: SCP, 2008.
- Schouten, Jan Peter. *Bhakti: Spiritualiteit in het hindoeïsme*. Kampen: Kok, 2005.
- Schutte, Gerrit J. "In rapport met de tijd. De langzame omwenteling na 1967." In R. Kuiper en W. Bouwman. *Vuur en vlam 3: Kinderen van de Vrijmaking*, 310 – 336. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn *Motief*, 2004.
- Slendebroek-Meints, J. *De toekomst in de kerk: Demografische trends binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt*. Zwolle: Gereformeerde Hogeschool, Centrum voor Samenlevingsvraagstukken, 2010.
- Sreenath, H.S. (ed.). *Conversion: An Assault on Truth*. Hubli: Sahitya Prakashana, [2009].
- Stoffels, Hijme. *Als een briesende leeuw: Orthodox-protestanten in de slag met de tijdgeest*. Kampen: Kok, 1995.
- Studiegroep Hindoeïsme Den Haag, [H.Rambaran]. *Hindoeïsme binnen ieders bereik*. Den Haag: Studiegroep Hindoeïsme, 1991.
- Swami Persaud, Robert H. *Licht op hindoeïsme*. (Servire Basisreeks). Utrecht: Kosmos-Z&K, 2001.
- Swami Prabhavandanda. *De Bergrede in het licht van de Vedanta-leer*. Amsterdam: De Driehoek, [z.j.].
- Swigchem, D. van. *Het missionaire karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus*. Kampen: Kok, 1955.
- Trimp, C. "Diakoniologie." In J. Douma. *Oriëntatie in de theologie: Studiegids samengesteld door de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen*, 146-165. [Groningen]: De Vuurbaak, [1974].
- . *Formulieren en gebeden: Een beschrijving van de liturgische formulieren en gebeden in het gereformeerde kerkboek*. Kampen: Van den Berg, 1978.
- . *De gemeente en haar liturgie: Een leesboek voor kerkgangsters*. Kampen: Van den Berg, 1983.

- Turner, Bryan S. (ed.) *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: University Press, 2011.
- Veer, Peter van der. "Hoe bestendig is de 'eeuwige religie'? Enkele vragen rond de organisatie van het Surinaams hindoeïsme." In Paul van Gelder, Peter van der Veer en Ineke van Wetering. (red.). *Bonoeman, rasta's en andere Surinamers: Onderzoek naar etnische groepen in Nederland*, 111 – 124. Amsterdam: Werkgroep AWIC, 1984.
- Veld, H. van 't. "Zending in stroomversnelling." In J.P. Versteeg. (e.a.). *Gij die eertijds verre waart...: Een overzicht van de geschiedenis en taken van de zending*, 179-215. Utrecht: De Banier, 1978.
- Veling, K. "Maatschappelijk werk in perspectief." In *Opdracht en Roeping: Verkenning rond het maatschappelijk werk*, 46-78. Groningen: De Vuurbaak, [1975].
- . "En God schiep de mens naar zijn beeld." In J.J. Arnold, W. Nieboer, H.A. Tijssen, en K. Veling, *Helpen in perspectief: Op zoek naar gereformeerde psycho-sociale hulpverlening*, 43-71. Groningen: De Vuurbaak, 1982.
- . "De structuur van het schriftberoep in Douma's *Ethische bezinning*." In J.H. F. Schaeffer, J.H. Smit en Th. Tromp. (red.). *Nuchtere noodzaak: Ethiek tussen navolging en compromis; Opstellen aangeboden aan prof. dr. J. Douma*, 236-247. Kampen: Kok, 1997.
- Venema, Henk. *Opvulling van het vacuüm: Een onderzoek naar de bruikbaarheid van Alan R. Tippets zendingsmethodologisch concept van het functioneel substituut voor de schriftuurlijke opbouw van de kerk van Christus in haar eigen culturele context*. (Niet-gepubliceerde doctoraalscriptie Missiologie, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen, Broederweg), 1996-1997.
- Verbrugge, Ad. "Geschonden beroepseer." In Gabriël van den Brink, Thijs Jansen en Dorien Pessers. (red.). *Beroepszeer: Waarom Nederland niet goed werkt*, 108-123. Amsterdam: Boom, 2005.
- Verkuyl, J. *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*. Kampen: Kok, 1975.
- Vries, Marten de. *Evangelisatie en Rekreatie: Een kritische doorlichting van de werkwijze van de Vereniging E&R*. (Niet-gepubliceerde doctoraalscriptie Evangelistiek, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen, Broederweg), 1984.



- Vries, W.G. de. *De Vrijmaking in het vuur*. Ermelo: Woord en Wereld, 1990.
- . *Welke kerk ging stuk? Nogmaals: de Vrijmaking in het vuur*. Ermelo: Woord en Wereld, 1993.
- Vroom, H.M. *Geen andere goden: Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam*. Kampen: Kok, 1993.
- . "Het geloof ter sprake brengen. De uitdaging voor de kerk in een geseclariseerde plurale cultuur." In André Droogers, Rob van Essen, Jerry Gort, Hans Visser. (red.). *De stereotypering voorbij: Evangelischen en oecumenischen over religieus pluralisme*, 77-90. Zoetermeer: Boekencentrum 1997.
- . *Een waaier van visies: Godsdienstfilosofie en pluralisme*. Kampen: Agora, 2003.
- Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996.
- Werkgroep Visie Voortgezet Onderwijs. *Taak en Toerusting: Gereformeerd voortgezet onderwijs vandaag en morgen*. Discussienota van de Werkgroep Visie Voortgezet Onderwijs. Wezep: Landelijk Verband van Gereformeerde Schoolverenigingen, de Vereniging van Gereformeerde Onderwijsgevendenden, in samenwerking met het Gereformeerd Pedagogisch Centrum, 1986.
- Wielenga, B. "Zendingshermeneutiek: een inleiding." In J. Bouma, J. Dekker, A.M. van Leeuwen, K. Muller. (red.). *Begeleidend schrijven: 25 jaar Theologische Studie Begeleiding*, 224-235. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1994.
- Wielenga, D.K. "Missiologie." In J. Douma. *Oriëntatie in de theologie: Studiegids samengesteld door de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen*, 165-171. [Groningen]: De Vuurbaak, [1974].
- Wouters, Cas. *Seks en de seksen: Een geschiedenis van moderne omgangsvormen*. Amsterdam: Bert Bakker, 2005.



## Samenvatting

Gereformeerde christenen ontmoeten Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied.

Een analyse van de ontmoeting vanuit de verschillen in cultuur en religie.

Deze dissertatie beschrijft, analyseert en evalueert de ontmoeting tussen gereformeerd-vrijgemaakte christenen en Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied in de periode 1973–2006. Deze casus is niet eerder onderzocht. In de inleiding (**hoofdstuk 1**) wordt de aanleiding tot dit onderzoek geschetst. In 1973 richten leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt de ‘Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam’ op en openen een koffiebar als evangelisatiecentrum in Rotterdam-Crooswijk. De gereformeerd-vrijgemaakten komen op die manier in aanraking met Hindostaanse hindoes, die in de jaren zeventig van de vorige eeuw vanuit Suriname naar Nederland migreerden. De archieven van de koffiebarvereniging en van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied tonen een drietal interactieproblemen: 1) de gereformeerd-vrijgemaakten stellen in de dialoog met de hindoes voortdurend geloofsvoorstellungen centraal. Dat leidt tot onbegrip en weerstand bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes; 2) de sociaal-culturele aspecten van de Surinaams-Hindostaanse leefwijze worden als tweederangs ervaren door de gereformeerd-vrijgemaakten, die het gesprek primair willen voeren over de geloofsvoorstellungen; 3) de gereformeerd-vrijgemaakten willen hun religieuze overtuigingen overdragen aan de hindoes. De asymmetrie in de verhoudingen wordt als een probleem ervaren door hindoes en deels ook door gereformeerd-vrijgemaakten. De dissertatie onderzoekt de ontmoeting tussen beide religieuze groeperingen in Nederland via drie onderzoeksvragen: 1) Hoe is de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied tussen 1973 en 2006 ontstaan en hoe hebben die contacten zich ontwikkeld? 2) Hoe kan de ontmoeting vanuit de verhouding tussen religie en cultuur worden geïnterpreteerd en geanalyseerd? 3) Hoe kan de ontmoeting vanuit de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie worden geëvalueerd en wat betekent dat voor die missiologie? Het begrip ‘ontmoeting’ wordt om analytische redenen ontleed in twee elementen: het missionair contact en de interreligieuze dialoog. Het missionair contact omvat elke vorm van interactie tussen beide groeperingen. De interreligieuze dialoog betreft de verbale communicatie over religie.

**Hoofdstuk 2** opent met de godsdienstwetenschappelijke omschrijving van 'evangeliseren'. De ontmoeting tussen de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes is godsdienstwetenschappelijk te omschrijven als een poging tot sociale en deels intergenerationele cultuuroverdracht. Deze cultuuroverdracht impliceert persoonlijke (individuele verandering van levensoriëntatie) en structurele doeleinden (opname in de kerkgemeenschap). Kenmerkend is dat deze overdracht plaatsvindt in één geografische ruimte, het Rijnmondgebied. De beschrijving van de casus gebeurt vanuit godsdienstwetenschappelijk perspectief. De volgende aspecten worden voor de beschrijving geselecteerd: 1) de sociale kaders, 2) de sociale interactie, 3) de sociale posities, rollen en status, 4) de sociale ongelijkheid en 5) de sociaal-culturele veranderingen.

1) Vertegenwoordigers van een gemeenschap van ongeveer 7000 gereformeerd-vrijgemaakten willen de ongeveer 20.000 Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied bereiken. De gereformeerd-vrijgemaakten richten voor de ontmoeting met de hindoes een eigen organisatievorm in, maar ontmoeten aan de kant van de Surinaams-Hindostaanse hindoes verschillende vormen van religieuze organisatie. De meerderheid van de hindoes die zij ontmoeten, behoort bij de *Sanatan Dharm* en de *Arya Samaj*. Daar domineert de groepsgebonden, hiërarchisch gestructureerde vorm, met als kern de relatie tussen brahmaan en *yajman*. Een kleine minderheid van de hindoes is verbonden aan de interetnische goeroebewegingen, die individueler een keuzegerichte vorm van hindoeïsme praktiseren, de Hare Krishna-toegewijden en volgelingen van Sathya Sai Baba.

2) De sociale interactie tussen beide groeperingen ontwikkelt zich tot een breed scala van activiteiten. De directe interactie van bezoeken, feestavonden en godsdienstgesprekken krijgen prioriteit. Zo worden sociale relaties tot stand gebracht. De gereformeerd-vrijgemaakten integreren niet in de Surinaams-Hindostaanse gemeenschap.

3) De gereformeerd-vrijgemaakten hebben in het begin met name contact met lekenhindoes. Als zij evangelisatiepredikanten aanstellen, richten deze zich steeds meer op de *pandits* en de hoogopgeleide hindoes. De verwachting waarmee dat contact gepaard gaat, blijkt in veel gevallen niet terecht. Dat is te verklaren door de beschreven ontwikkeling van de positie van de *pandit* in Nederland.

4) De Surinaamse Hindostanen ontwikkelen zich tussen 1973 en 2006 in de richting van het niveau van de autochtone Nederlanders, zowel op het gebied van onderwijs als op dat van arbeid. Sociale opwaartse mobiliteit door middel van bekering en toetreding tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt blijkt niet uit de situatie van de hindoes die die stap hebben gezet.

5) Sociale verandering in Nederland tussen 1973 en 2006 (met

name de individualisering) heeft parallellen met de veranderingen bij de gereformeerd-vrijgemaakten en de Surinaams-Hindostaanse hindoes.

Bij de beantwoording van de tweede onderzoeksvraag` (**hoofdstuk 3**) wordt het model Cultureel-Religieus Waarden-Systeem (CRWS) gebruikt. Het model maakt het mogelijk religieus gemotiveerd gedrag van subculturen te beschrijven, te vergelijken en te analyseren. Er is bij de casus van het vuuroffer (**casus 1**) veel overeenstemming in waarden te constateren. Toch functioneren de waarden voor beide groeperingen verschillend, omdat bij beide het divergerend wereldbeeld sterk verweven is met de andere aspecten van de religie. Ook op het punt van het aangaan van het huwelijk en het stichten van een gezin (**casus 2**) is er veel overeenstemming. Bij een aantal specifieke waarde-domeinen zijn er verschillen, maar in de loop van de onderzoeksperiode worden die kleiner. Voor beide groeperingen geldt dat het verschil in gedrag en waarden met de Nederlandse samenleving kleiner wordt tussen 1973 en 2006. De waarden die liggen onder het uitdelen van *prasad* (**casus 3**) worden door de gereformeerd-vrijgemaakten erkend. De analyse vanuit de religie brengt verschil in dieperliggende waarden uit het wereldbeeld naar boven. Gereformeerd-vrijgemaakte predikanten en Surinaams-Hindostaanse *pandits* verschillen in prioriteit van taken, waarbij vooral de plaats van het ritueel als verschil opvalt (**casus 4**). In beide groeperingen functioneren overeenkomstige waarden, maar er zijn ook enkele duidelijke verschillen. In de specifieke waarde-domeinen is vooral het genderverschil opvallend, tussen gereformeerd-vrijgemaakten en de *Arya Samaj*. Bij de hindoes werkt de religieuze notie van de *dharma* door in de culturele plaats van de *pandit*, bij de gereformeerd-vrijgemaakten is de religieuze ambtsopvatting van belang bij de culturele plaats van de predikant.

Het waardesysteem van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de periode 1973–2006 is te beschrijven in een zestal aspecten: groep en grens (over het vijandbeeld van de groepering), loyaliteit en macht (over de religieuze machtsverhouding), loyaliteit en vrijheid (over de ruimte binnen de groepering), orde en zekerheid (over onzekerheidsmijding), taal en rationaliteit (over de verbale nadruk) en traditie en relevantie (over behoefte aan erkenning). Na vergelijking van deze aspecten met de waardesystemen van de Surinaams-Hindostaanse hindoes en de Nederlandse samenleving is een interpretatie mogelijk van de interactieproblemen tussen beide groeperingen. De asymmetrische verhouding tussen beide is diep geworteld in met name de wereldbeelden van de waardesystemen en de waardehiërarchie die daaraan gekoppeld is. Door gereformeerd-vrijgemaakten worden geloofsvoorstellingen met

voorrang centraal gezet in de ontmoeting en ook dat heeft te maken met het wereldbeeld. Dat geldt ook in de onderlinge verhoudingen wat betreft positie, status en rol. Individualiteit is een centrale waarde bij de gereformeerd-vrijgemaakten en dat werkt door in de contacten en de dialoog. De gereformeerd-vrijgemaakten hechten ook waarde aan bepaalde organisatorische aspecten en ook dat is onderdeel van de cultuuroverdracht. De diversiteit van vrouwen en allochtonen komt tot uiting in de ontmoeting, zij het beperkt.

Voor de evaluatie van het Rijnmondproject, de derde onderzoeksvraag, moet het missiologisch kader van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt als te hanteren criterium beschreven worden. In **hoofdstuk 4** wordt eerst de definitie van missiologie beschreven, zoals die aan de Theologische Universiteit van deze kerken functioneerde tussen 1973 en 2006. Centraal staat de opdracht aan de kerk tot verbale verkondiging. De mens wordt door de verkondiging voor een keuze gesteld: voor of tegen God in Jezus Christus. Het verschil in levensoriëntatie is een vorm van tegenstelling, die uitloopt op de grote scheiding bij het laatste oordeel. In de visie op de andere religies keert dat terug in de vorm van de elenctiek, de 'ontmaskering' als pseudo-religie. De kerk is behalve gezonden gemeenschap tegelijk ook een doelgemeenschap. Daarna volgt de beschrijving van de openbaringsleer, de christologie, de eschatologie, de soteriologie, de theologische antropologie en de visie op cultuur en contextualisatie. De systematische kernen in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie zijn a) de soteriologie, b) de ecclesiologie en c) de theologische antropologie. De vraag naar het eeuwig heil van de mens domineert het doel van de zending. De openbaringsleer en de eschatologie vinden binnen de missiologie daar hun spits. De ecclesiologie is zowel belangrijk aan de kant van de zender (de opdracht aan de kerk tot proclamatie) als aan de kant van de ontvanger. Daarbij ligt een sterk accent op de kerk als lokaal functionerende, ambtelijk gestructureerde geloofsgemeenschap. In de theologische antropologie wordt de mens als schepsel verantwoordelijk gesteld. '*Missio Dei*' is een aanduiding die enerzijds kritisch wordt besproken waar het gaat om de missiologie die binnen de Wereldraad van Kerken wordt ontwikkeld na de Tweede Wereldoorlog. Anderzijds gebruiken gereformeerd-vrijgemaakte missiologen deze term om de ultieme bron van elk missionair streven aan te duiden: het gaat om God die zendt. De cultuur van de mens wordt door de gereformeerd-vrijgemaakten op twee manieren gewaardeerd. Negatief als een menselijk fenomeen, waarin zich zondig verzet tegen God kan nestelen. Positief als een verschijnsel uit de schepping dat integratie en heelheid bevordert. Contextualiteit wordt in de loop van de onderzoeksperiode

steeds meer gezien als een goede en noodzakelijke stap om de boodschap van het evangelie te 'vertalen' naar een ontvangende cultuur.

**Hoofdstuk 5** biedt de evaluatie van de praktijk in het Rijnmondproject, aan de hand van de drie elementen van hoofdstuk 4: de definitie, de geloofsvoorstellingen en de visie op cultuur en contextualiteit. De definitie van missiologie in het academische onderwijs aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt werd in de onderzoeksperiode uitgebreider en explicieter. Hetzelfde gebeurt met de doelstellingen in het Rijnmondgebied. De centrale plaats van de verbale verkondiging in de dialoog met de hindoes spoort met de uitgangspunten. Bij de evaluatie van de onderdelen openbaringsleer, christologie, eschatologie en soteriologie blijkt het verschil tussen beide groeperingen groot en fundamenteel. De verschillen gaan terug op de uiteenlopende wereldbeelden van de waardesystemen van beide groeperingen, en op het verschil in waardehiërarchie. Als deze thema's centraal worden gezet in de interreligieuze dialoog leidt dat snel tot tegengestelde posities die de verdere dialoog blokkeren. In de evaluatie blijkt het onderdeel ecclesiologie vooral intern te functioneren bij de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers. In de dialoog met de hindoes heeft de ecclesiologie effect als de diversiteit binnen de kerk wordt benut. Etnische gemeenschapsvorming heeft zich in het project niet als missionair sterk bewezen. De missiologische uitgangspunten van de gereformeerd-vrijgemaakten bieden ruimte tot een grotere mate van integratie in de Surinaams-Hindostaanse hindoe-gemeenschap, om op die manier als religieuze groeperingen in Nederland samen te werken en samen te leven. De evaluatie van het onderdeel soteriologie en van de theologische antropologie onderstreept de conclusie bij de evaluatie van de definitie: een waarderende houding en benadering kunnen worden ingenomen met behoud van de verkondiging met een appel tot bekering. De gereformeerd-vrijgemaakte missiologie biedt de ruimte aan de factor 'cultuur' om de cultuurkenmerken van zowel de christenen als de hindoes in Nederland te verwerken. Het vertaalmodel van contextualisatie kan worden toegepast in de fase voor de bekering. Contextualiteit is binnen de gereformeerd-vrijgemaakte uitgangspunten een noodzakelijk en onvermijdelijk gegeven. De interreligieuze dialoog past in de gereformeerd-vrijgemaakte missiologie.

In het laatste hoofdstuk (**hoofdstuk 6**) worden de slotconclusies uit het onderzoek getrokken. De evaluatie maakt duidelijk dat de interactieproblemen niet onvermijdelijk zijn binnen het gegeven missiologisch kader. De ruimte die er in het kader is om cultuur te verwerken in de missionaire benadering, is in de praktijk van het Rijnmondgebied niet volop gebruikt.

Maar de interactieproblemen worden niet opgelost of voorkomen door alleen een andere strategie bij een gehandhaafd kader. De evaluatie wijst in de richting van het heroverwegen van het bestaande kader, met name de plaats van de elenctiek en de functie van de interreligieuze dialoog. Ten slotte wordt gewezen op de betekenis van deze casus voor vergelijkbare casussen. De interdisciplinaire benadering, zoals in dit proefschrift toegepast, kan exemplarisch zijn bij de interreligieuze dialoog.



## Summary

Reformed Christians meet Surinamese-Hindustani Hindus in the Rijnmond area.

An analysis from a cultural and religious perspective.

This thesis describes, analyses and evaluates the encounter of Reformed Christians and Surinamese Hindustani Hindus in the Dutch Rijnmond area during the years 1973-2006. Research on this case has not been done before. The introduction (**Chapter 1**) outlines the motivation for this research. In 1973 members of the Gereformeerde Kerken vrijgemaakt (Reformed Churches [lib.]) established an association to evangelise: 'Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam'. They opened an Evangelism Center in Rotterdam-Crooswijk, where the Reformed Christians meet Hindustani Hindus who migrated from Surinam, in the sixties and seventies of the last century. The archives of the association and of the Reformed Churches in the Rijnmond area show three kinds of problems, occurring between the Christians and the Hindus: firstly, in the interreligious dialogue with Hindus the Reformed Christians focus on creedal and doctrinal beliefs. This leads to misunderstanding and resistance from the side of the Surinamese-Hindustani Hindus. Secondly, the socio-cultural aspects of the Surinamese-Hindustani way of life, with which the Reformed Christians are confronted, are perceived as second rate in the missionary endeavour. The Reformed Christians primarily want to engage in discussions on the mentioned beliefs, and not on the socio-cultural aspects of the Hindu way of life. Thirdly, the Reformed Christians want to transfer their religious beliefs to the Hindus. This asymmetry in relations is perceived as a problem too. This dissertation explores the encounter between the two religious groups through three research questions: First of all, how has this encounter been formed and how have those contacts developed? Secondly, how can the encounter be interpreted and analysed from the perspective of religion and culture? Thirdly, how can the encounter be evaluated from the perspective of the missiology of the Reformed Churches and what are the consequences of this evaluation for that missiology? For analytical reasons the term 'encounter' is decomposed in two elements: missionary contact and interreligious dialogue. The missionary contact includes any form of interaction between the two groups. Interreligious dialogue stands for the verbal communication about religion between adherents of different religions.

Previous to the description of the Rijnmond Project itself, **Chapter 2** offers a religious studies definition of 'to evangelize', in relation to this case. The

meeting between the Reformed Christians and the Surinamese Hindustani Hindus can be defined as an attempt to social and intergenerational transmission of Reformed Christian culture to Surinamese Hindus. This cultural transfer involves personal and structural purposes: the change of life orientation and the membership of a church community. This attempt is confined to one geographical area, the Rijnmond area.

The description of the case is done from a religious studies perspective. The following aspects are selected for description: first, the social frameworks, second, the social interaction, third, the social positions, roles and status, fourth, the social inequality and, fifth, the socio-cultural changes.

First, in the years 1973-2006 representatives of the Reformed community (about 7000 people) reach out for the 20,000 Surinamese Hindustani Hindus in the Rijnmond area. The Reformed Christians establish a complex ecclesiastical organisation to facilitate the encounter with the Hindus. They come across various forms of Surinamese-Hindustani Hindu organization. For example, the majority of Hindus belong to the *Sanatan Dharm* and *Arya Samaj*. Both are pronounced group-related, hierarchically structured organisations. The relationship between *Brahman* and *yajman* (priest and lay Hindu, the one who asks for the sacrifices) is at the heart of it. A small minority of Hindus is affiliated to the inter-ethnic guru movements that practice a more individual choice-oriented form of Hinduism: Hare Krishna devotees and followers of Sathya Sai Baba. Secondly, the social interaction between the Christians and the Hindus develops into a wide range of activities. The direct face-to-face interaction of visits, parties and interreligious dialogue is given priority by the Reformed Christians. Social relationships are established, but the Reformed Christians do not integrate into the Surinamese-Hindustani community. Thirdly, in the first years the Reformed Christians contact primarily lay Hindus. When Reformed ministers enter the project, their focus becomes the encounter with Hindu priests and the educated Hindus. The expectations of the ministers regarding the interreligious dialogue with those Hindu-leaders are not met. This can be explained by the developments in the position of the Hindu priests in the Netherlands. Fourthly, in the period 1973-2006 the Surinamese Hindustani people develop towards the social level of the autochthone Dutch, both in education and in labour. Evidence for social upward mobility through membership of the Reformed Churches is not available in the data. Fifthly, individualization as a pivotal aspect of social change in the Netherlands between 1973 and 2006, has a parallel within the communities of both the Reformed Christians and the Surinamese Hindustani Hindus.

The Cultural Religious Value System model (CRWS) is the tool used to answer the second research question. This religious studies model makes it possible to describe, compare and analyse religiously motivated behaviour of subcultures. In **Chapter 3** four cases are analysed. The case of the Hindu fire sacrifice (**case 1**) shows a lot of agreement in values between Christians and Hindus. Yet, common values such as service, sacrifice, recognition of the transcendent and the tradition function differently in both groups. The diverging worldview is in each group closely interwoven with the other aspects of their religion and creates a diverging framework for converging values. In the case of marriage and family (**case 2**) we see a lot of agreement between the Christians and the Hindus too. In a number of specific value domains there are differences, which become less prominent in the course of time. For both groups the gap between their behaviour and values and those of Dutch society is narrowing over time. Most values underlying the distribution of *prasad* (a sweet piece of food, dedicated to God and distributed to those who are present, **case 3**) are recognized by the Reformed Christians. The religious studies analysis however reveals differences in underlying values as well. Reformed preachers and Surinamese Hindustani priests differ in priority of tasks, especially regarding the religious rituals (**case 4**). Both groups face corresponding values to the religious offices, but there are also some significant differences. Gender in religious offices is a striking difference between Reformed Christians and the *Arya Samaj*. Among the Hindus the religious concept of *dharma* frames the position and role of the priests. In the group of the Reformed Christians the religious character of the office is of great importance as cultural frame of the preacher.

The value system of the Reformed Christians in the period 1973-2006 can be described in six aspects: first, group and limits (in and outgroup markers), second, loyalty and power (the religious power relations), third, loyalty and freedom (individuality within the group), fourth, order and security (avoiding insecurity), fifth, language and rationality (the verblivity emphasis) and sixth, tradition and relevance (need for recognition). Comparing the value systems of the Reformed Christians to those of the Surinamese-Hindustani Hindus and Dutch society provides a basis for an interpretation of the interaction problems between the two groups in the Dutch context. For example, the asymmetrical relationship between the two is deeply rooted in the worldviews of the value systems and the hierarchy of values linked to it. Reformed Christians give priority in dialogue to verbal expression of beliefs. That can be traced back to central issues in their worldview. This also applies to the mutual relations, social position, status

and role. Individuality is a core value to the Reformed Christians and that is reflected in the missionary contacts and interreligious dialogue. The Reformed Christians value certain organizational aspects, which are implied in the culture transfer. The diversity of women and ethnic minorities is reflected in the encounter, albeit limited.

To answer the third research question, the fourth chapter describes missiological framework of the Reformed Churches (**Chapter 4**). First of all, the chapter provides the description of the definition of missiology, as it served in the curriculum of the Theological University of these Churches in Kampen, between 1973 and 2006. According to the definition the proclamation as verbal communication is central to the mission of the church. Man is addressed by proclamation and by this given a choice for or against God in Jesus Christ. This creates a difference in life orientations of man, which leads ultimately to a separation at the last judgment. The Reformed missiological view on other religions characterizes them as pseudo-religions. The science of 'elenctics' (from *elenchein* [Greek], to accuse, unmask) is dedicated to do so. According to the definition of missiology the church is not only sent to proclaim but also called to receive all those who repent, converse and come to Christ (being a target community).

Chapter 4 continues with the description of central systematic missiological issues: the doctrine of revelation, Christology, eschatology, soteriology, theological anthropology, the view on human culture and contextualization. It turns out that the systematic core in the Reformed missiology is threefold, soteriology, ecclesiology and theological anthropology. The demand for the eternal salvation of man dominates the purpose of the mission. The revelational and eschatological issues find their focus in soteriology. Ecclesiology is important to the Church, both as the 'transmitter' (the church that proclaims) and as 'receiver' (the church that receives converts). There is a strong emphasis on the local church as a local religious community, led by its offices. In theological anthropology human being is held responsible as a creature of God.

*Missio Dei* is a term that is critically discussed by the Reformed missiologists, as part of the missiology which is developed within the World Council of Churches after the Second World War. The Reformed missiologists however use this term too, to refer to the ultimate source of all missionary endeavour: it is God who sends. The culture of man is appreciated by the Reformed Churches in two ways. Negatively as a human phenomenon, which can host sinful opposition against God. Positively as a phenomenon of creation that promotes integration and cohesion. In the course of time the Reformed

Christians increasingly consider contextuality as a good and necessary step to 'translate' the message of the Gospel to a receiving culture.

**Chapter 5** provides the evaluation of the Rijnmond Project, based on the three elements of Chapter 4: the definition, beliefs, the culture view and contextuality. The definition of missiology in academic education at the Theological University of the Reformed Churches became more extensive and explicit between 1973 and 2006. The same happened with the missionary objectives in the Rijnmond Project. The centrality of the verbal proclamation in dialogue with Hindus is in line with the missiological framework. The evaluation shows large and fundamental differences between both groups regarding the issues of revelation, Christology, soteriology and eschatology. The differences trace back to the differing worldviews of the value systems of both groups, and the difference in value hierarchy. If these issues are put at the heart of inter-religious dialogue, it will quickly lead to contradictory positions that block further dialogue. Evaluating the ecclesiology it appears that it operates mostly internally in the Reformed group. In the dialogue with the Hindus, the ecclesiology comes to effect when gender and ethnic diversity is employed. Ethnic community formation has not turned out to be missiologically a useful element in the Rijnmond Project. The missiological framework of the Reformed Churches accommodate a greater degree of integration in the Surinamese-Hindustani Hindu community than done in the Rijnmond area in the years 1973–2006. Social relations and integration can be used in order to work and live together as religious groups in the Netherlands. The evaluation of the soteriology and theological anthropology underlines the conclusion in the evaluation of the definition: an appreciative attitude and approach to Hindu values can be taken, while maintaining the missionary proclamation with an appeal to repentance. The Reformed missiology provides room to value positively the cultural characteristics of both Christians and Hindus in the Netherlands. The translation model of contextualization can be used in the pre-conversion phase. Contextuality is necessary and unavoidable. Interreligious dialogue can be part of the Reformed missiology.

The last chapter draws the final conclusions (**Chapter 6**). The evaluation shows that the interaction problems do not come necessarily from the missiological framework. The possibilities to deal with culture in the missionary approach are not fully used in the Rijnmond Project. The interaction problems are not solved or prevented by choosing another strategy while maintaining the existing missiological framework. The evaluation shows that rethinking the current framework, particularly concerning the role of elenctics and the interreligious dialogue, is needed.

The last chapter also highlights the significance of this case for similar cases. The interdisciplinary approach, as applied in this thesis, can be exemplary to the interreligious dialogue.

## Dankwoord

In God leven wij, bewegen wij, wij bestaan in Hem. Ik loof Hem om zijn goedheid en zal dat blijven doen tot in de verst denkbare tijd, de eeuwigheid. Zonder mijn vader en mijn moeder, Arie van der Lugt († 2013) en Bets van der Lugt – Van den Enden was ik er niet geweest. Door de liefde van het gezin waarin ik opgroeide en van zoveel mensen om mij heen ben ik geworden wie ik ben en kan ik wat ik kan. Bij de afronding van dit grote project voel ik de behoefte daar iets van te zeggen. Maar hoe kun je dank daarvoor toereikend uitdrukken? Geen idee.

Dit boek staat op mijn naam en ik ben aanspreekbaar op de inhoud. Het proefschrift was er echter niet geweest als niet velen hadden geholpen. Marianne, mijn vrouw, las geen letter van dit boek. Zij hield van me, net als mijn kinderen deden. Zij volgden al die jaren met hun aandacht het proces. Een geweldige bijdrage.

Mijn promotoren lazen alles, meer dan eens en nauwgezet. Prof. dr. Pieter Boersema nam in 2008 het initiatief, dr. Freek Bakker en prof. dr. Stefan Paas sloten aan en zij hebben mij deskundig, streng en vasthoudend begeleid. Ik ben hen zeer dankbaar. Ik acht het een eer dat zij mij het vertrouwen hebben gegeven. Ook de leden van de leescommissie, dr. Jack Barentsen, prof. dr. Martien Brinkman, prof. dr. Ruben Gowricharn, prof. dr. Kees de Ruijter en prof. dr. Benno van den Toren dank ik voor hun beoordeling en reacties.

Allen die meewerkten aan de interviews die ik hield voor mijn onderzoek, staan vermeld in hoofdstuk 1 van dit proefschrift. Ik wil graag zeggen dat hun inzichten en betrokkenheid veel hebben bijgedragen aan het onderzoek. De medewerkers van de bibliotheek van de Theologische Universiteit in Kampen en van het Archief en Documentatie Centrum in Kampen hebben mij geholpen waar zij konden. Matijs Mak, Erika van Nes – Visscher, Gert ten Heuw, Henk van der Woerd, Chris de Vrijer, Jos Colijn, Kor Wieske en Piet Meijer hebben op de een of andere manier geholpen bij het vinden van de informatie of de juiste gedachte.

Ik heb erg veel steun gehad van mijn goede vriend Kees van der Vloed. Vanaf het begin heeft hij meegedacht, meegezocht, meegelezen en mij geduldig aangehoord in goede en kwade dagen. Hij las alle letters. Dankjewel, Kees. Andere belangrijke meelezers waren Ben van der Lugt, Kees Haak, Carien Vuurboom – Van der Lugt, Huib van Leeuwen (voorzitter van de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond) en Aad van der Lugt. Tineke

Scheepstra hielp bij de taal- en spellingcorrectie, Irene van der Lugt bij de Engelstalige passages, Eline van der Lugt bij de opmaak.

De kerkenraad en de gemeente van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Delft hebben mij veel ruimte gegeven voor mijn onderzoek. Dat heb ik zeer gewaardeerd. Ik hoop dat de investering van veel jaren door middel van mijn eigen ontwikkeling en door dit boek vrucht zal dragen in de gemeente en daarbuiten.



## Curriculum vitae

Arie Simon van der Lugt (\* 1962) werd geboren in Ede (Gld.). Middelbaar onderwijs volgde hij op de Gereformeerde Scholengemeenschap Amersfoort (1974–1975) en Randstad (1975–1980). Hij sloot die opleiding af met een diploma gymnasium B. Hij studeerde van 1981 tot 1988 theologie aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in Kampen (hoofdvak dogmatiek, bijvak Oude Testament). Daarna was hij predikant van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te Rijswijk en Pijnacker-Nootdorp (1988–1993). Als missionair predikant werkte hij in het Rijnmondgebied voor de evangelieverkondiging onder de culturele minderheden, in opdracht van de samenwerkende Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de classes Rotterdam en Hoogvliet (1993–2006). Vanaf 2006 is hij predikant van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Delft (2006–heden). Hij is gehuwd met Marianne van der Lugt–Woensdregt. Samen hebben zij vijf kinderen en vijf kleinkinderen.



## Inleiding op de bijlagen

Bij dit proefschrift worden de archieven van de kerkelijke stichting Missionaire Arbeid Rijnmond (MAR) gebruikt als basis voor de beschrijving, interpretatie, analyse en evaluatie van de ontmoeting tussen de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Deze archiefgegevens worden in de volgende bijlagen voor het eerst geordend beschreven.

In het MAR-archief is opgenomen het archief van de Commissie Evangelisatiepredikant (CEP) en het Deputaatschap Evangelisatiepredikant (DEP) van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in de classes Rotterdam en Hoogvliet. De CEP werd in het leven geroepen in 1982 en ging over in DEP in het jaar 1990 en de DEP ging over in de MAR in het jaar 2000. Dit archief is geordend in zes dozen, waarnaar verwezen wordt.

Het archief van de Vereniging Evangelisatieprojecten (VEP, 1973–1999; opgeheven toen haar werkzaamheden overgenomen werden door de MAR) is ook onderdeel van het archief van de MAR. Het VEP-archief bestaat voor wat betreft de eerste twee jaren uit, op datum geordende, papieren in een grijze stofmap. Daarnaast wordt verwezen als ‘Grijze Stofmap’. Het archief van de Hindostanenwerkgroep van de VEP (HWG, 1977–1998) bevindt zich in vier ordners. Het materiaal is door markering aan de buitenzijde op datum geordend in vier delen: 1979–1987 (de oudste stukken in dit deel zijn echter gedateerd 1977), 1988–1994, 1994–1999, 1999–2003. Daarnaast wordt verwezen in de noten als ‘Ordner “Archief hind.gr. 19..-19..”’.

Ook het archief van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Rotterdam-Centrum werd geraadpleegd. Daarin bevindt zich een oranje stofmap met jaarverslagen van de koffiebar, overige verslagen, koffiebarkranten en losse documenten uit de periode 1973–1991. Daarnaast wordt verwezen als ‘Oranje Stofmap’.

In dit proefschrift wordt ook verwezen naar het archief van de classis Rotterdam.

De woordenlijst bij deze dissertatie is ook nuttig bij de bijlagen, om namen en begrippen toe te lichten.

Bijlagen:

1. Documentatie Contacten
2. Documentatie Interacties
3. Documentatie Organisatiestructuur
4. Documentatie Interactieproblemen
5. Hindoetempels in het Rijnmondgebied
6. Inhoud Evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*
7. Medewerkers Hindostanenwerkgroep
8. Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep
9. Toetreding van Surinaamse Hindostanen tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied
10. Cultuur in bezinning gemeenschapsvorming
11. Mensvisie, cultuur en psycho-sociale hulpverlening

# 1 Documentatie Contacten

Overzicht van het aantal contacten met Surinaams-Hindostaanse hindoes, gerapporteerd door de leden van de Hindostanenwerkgroep, de evangelisatiewerkers en de evangelisatiepredikanten.

## 1 Hindostanenwerkgroepleden

In de vier ordners met archiefmateriaal van de Hindostanenwerkgroep (HWG) zijn bezoekverslagen van de leden opgenomen. In het onderstaande overzicht wordt vermeld het aantal Surinaams-Hindostaanse hindoes (SHh) met wie aan huis contact is geweest.

### Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987":

- Uit de verslagen van de vrijdagavondgroep 1976-1978: 4 SHh
- Bij verslag HWG-vergadering 11 mei 1981: 2 SHh
- Bij verslag HWG-vergadering 13 april 1983: 7 SHh
- Bij verslag HWG-vergadering 11 mei 1983: 3 SHh
- Bij verslag HWG-vergadering 15 juni 1983: 5 SHh
- Bezoekverslag 15 juni 1983 – 3 augustus 1983: 8 SHh
- Bezoekverslag 1 september 1983 – 27 september 1983: 4 SHh
- Bezoekverslag Vanaf 28 september 1983: 1 SHh
- Bij verslag HWG-vergadering 23 november 1983: 2 SHh
- Bezoekverslag 23 november 1983 – 18 januari 1984: 2 SHh
- Bezoekverslag 19 januari 1984 – 22 februari 1984: 5 SHh
- Bezoekverslag 21 maart 1985 – 15 mei 1985: 10 SHh
- Bezoekverslag 16 mei 1985 – 27 augustus 1985: 4 SHh
- Bezoekverslag 28 augustus 1985 – 15 oktober 1985: 1 SHh
- Bezoekverslag 16 oktober 1985 – 9 december 1985: geen
- Bezoekverslag 16 oktober 1985 – 11 februari 1986: 2 SHh
- Bezoekverslag 12 februari 1986 – 31 mei 1986: 12 SHh
- Bezoekverslag 1 juni 1986 – 9 september 1986: geen
- Bezoekverslag 10 september 1986 – 25 november 1986: 10 SHh
- Bezoekverslag 26 november 1986 – 22 maart 1987: 10 SHh

### Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994":

- Bij verslag HWG-vergadering 25 januari 1988: 2 SHh
- Bezoekverslag 28 augustus 1987 – 21 oktober 1987: 11 SHh
- Bij verslag HWG-vergadering 13 januari 1992: 1 SHh

- Bezoekverslag oktober 1992: geen
- Bezoekverslag 30 oktober 1992 – 1 december 1992: 2 SHh
- Bij verslag HWG-vergadering 18 augustus 1993: 3 SHh
- Bezoekverslag wijk 3 Christien [Westrik] januari 1992 – november 1993: 3 SHh
- Bezoeken Simon van der Lugt 9 december 1993 – 12 januari 1994, bij verslag HWG-vergadering 12 januari 1994: 1 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] 15 april 1994 – 25 mei 1994: geen

### **Ordner “Archief hind.gr. 2 1994-1999”:**

- Bezoekverslag Christien [Westrik] 7 december 1994: 1 SHh
- Bezoekverslag Christien [Westrik] 20 januari 1995: 1 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] oktober 1994 – december 1994: 2 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] 16 februari 1995 – 31 maart 1995: 2 SHh
- Bezoeken [Simon van der Lugt] april 1995: 4 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] 1 april 1995 – 1 juli 1995: 5 SHh
- Bezoekverslag Christien [Westrik] 15 juni 1995: 3 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] juli 1995 – oktober 1995: 6 SHh
- Bezoeken Simon van der Lugt september, oktober, november 1995: 2 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] 1 december 1995 – 20 januari 1996 i.c.m. impressie Ruud [ van Duinen] 12 januari 1996 – 15 januari 1996: 3 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] 21 januari 1996 – 20 maart 1996: 2 SHh
- Bezoeken Trees [van der Woerd-Ramkisoen], Ruud [van Duinen] 1 juli 1996 – 1 augustus 1996: 2 SHh
- Bezoekersoverleg 25 september 1996: 5 SHh
- Bezoeken Trees [van der Woerd-Ramkisoen], Ruud [van Duinen], Simon van der Lugt 26 september 1996 – 14 januari 1997: 5 SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] 25 januari 1997 – 15 februari 1997: geen SHh
- Bezoeken Ruud [van Duinen] 19 augustus – 12 november 1997: 3 SHh
- Bezoekersvergadering 17 februari 1998: 8 SHh

## Ordner “Archief hind.gr. 3 1999-2003”

- Geen verslagen

## 2 Evangelisatiemedewerkers

### 2a Samson Shahzad

Werkzaamheden van Samson Shahzad, sinds zijn benoeming tot evangelist in juni 2001. Gerapporteerd via de bijlagen bij de volgende rapporten van ds. Simon van der Lugt (persoonlijk archief Simon van der Lugt):

- Rapport 19: januari – juni 2003 (opgesteld: 16 juni 2003), 1: “Het voornaamste werk dat Samson doet, is het bezoeken van hindoes en moslims. Hij heeft met enkelen een zeer intensief contact, elke week een bezoek van een of meer uren (soms meer dan eens per week). Sommigen van hen bezoekt hij aan huis, anderen ontvangt hij in Het Kompas.”
- Rapport 20: 17 juni – 31 december 2003 (opgesteld: 9 januari 2004), 1 “Samson heeft in 2003 gewerkt onder 29 oude bekenden en 37 nieuwe contacten. Daar zitten korte en lange ontmoetingen bij, oppervlakkige en intensieve, maar alle vanuit zijn opdracht als evangelist.”
- Rapport 21: 1 januari – 25 juni 2004 (opgesteld: juni 2004 ), 1: “Verder onderhoudt hij vele contacten met Hindoestaanse hindoes.
- Rapport 22: half juni- einde 2004 (opgesteld: 12 januari 2005), 1: “De laatste zes maanden van het jaar 2004 waren boeiende, drukke en ook heel erg vermoeiende maanden. Boeiend noem ik ze, omdat het heel erg druk was met mijn echte werk als evangelist. ... Sommige contacten zijn ook heel erg boeiend geweest, waardoor ik beter en duidelijk het Woord van God heb kunnen verkondigen.”
- Rapport 23: januari – juni 2005 (opgesteld: 24 juni 2005), 1: “In het eerste kwartaal van het jaar 2005, ben ik 47 keer bij 21 adressen op bezoek geweest. ... 21 x bij Hindoestaanse mensen.”
- Rapport 24: juni – december 2005 (opgesteld: 11 januari 2006), [1]: “Het tweede kwartaal van het jaar 2005, ging een stuk beter dan het eerste. Het aantal bezoeken zijn enorm veel gestegen. Terwijl ik het aantal adressen bewust heb verminderd. ... Bij 7 families, heb ik in de laatste 6 maanden, om de 14 dagen regelmatig een bezoek gebracht. Waaronder bij sommige meerdere keren, waar ik het nodig vond.”

## 2b Vidya Sewnath

Werkzaamheden Vidya Sewnath, medewerkster sinds de oprichting van *Stree Sangeet Samaaj* (najaar 2000, eerst onder de naam *Nari Sangeet Samaaj*). Deels separaat gerapporteerd en deels via de bijlage bij de volgende rapporten ds. Simon van der Lugt (persoonlijk archief Simon van der Lugt):

- Rapport over 2001 *Stree Sangeet Samaaj*: “Stree Sangeet Samaaj verzorgt muziek en taallessen op maandag, dinsdag en zaterdag in Het Kompas. Zowel op maandag als op dinsdag komen er ongeveer 10-12 personen, op zaterdag ongeveer 8.”
- Rapport 19: januari – juni 2003 (opgesteld: 16 juni 2003), 1: “De twee avonden van Stree Sangeet Samaaj konden dit voorjaar elke week doorgang vinden. ... De groepsgrootte is ongeveer 10 leerlingen per avond.”
- Rapport 20: 17 juni – 31 december 2003 (opgesteld: 9 januari 2004), 1: “Het aantal leerlingen is nu 13. Omdat de nieuwe docent alleen ’s middags kan, is nu ook op maandag de les van de avond naar de middag verschoven. Dat belemmert sommige leerlingen te komen en de hoop is dan ook dat in de toekomst de avond weer terug kan komen.”
- Rapport 24: juni – december 2005 (opgesteld: 11 januari 2006): “Vanaf september wordt er alleen op dinsdag les gegeven. ... De eerste groep krijgt les van 16.00 tot 18.00 en voor dat deel staan er 9 ingeschreven. De tweede groep komt van 18.00-20.00 en daarvoor staan er 8 ingeschreven. ... De groep is godsdienstig en etnisch gemengd: hindoes en moslims en christenen; Hindoestanen, Afghanen.”

## 3 Evangelisatiepredikanten

Tabel B1.1 Bezoeken evangelisatiepredikant ds. Jan-Willem Roosenbrand (1983-1992):

Jaar	Aantal	Opmerking	Bron
1983	Geen melding	Inwerkperiode, kennismaking met christenen	Rapport 1
1984	Geen melding	Bezoek aan christenen	Rapport 2
1984	Geen melding	Bezoek aan christenen	Rapport 3
1984	18	“Bij hindoestaanse contacten”, 10 adressen	Rapport 4, 1
1985	20	Ook bij Pakistanen	Rapport 5, 1



Jaar	Aantal	Opmerking	Bron
1985	20	O.a. bijwonen hindostaanse bruiloft	Rapport 6, 1
1985/6	30	Verjaardag en huisinwijding Surinaams-Hindostaanse hindoe ( <i>Arya Samaj</i> )	Rapport 7, 1
1986	60	Op 20 adressen	Rapport 8, 3
1986	40	Concentratie op Pakistaanse christenen	Rapport 9, 2
1987	75	Helft bij Pakistanen	Rapport 10, 3
1987	50	Helft bij Pakistanen en Surinaams-Hindostaanse christenen	Rapport 11, 2
1988	50	Helft bij leden van de gemeente	Rapport 12, 2
1988	50	20 bij leden van de gemeente	Rapport 13, 2
1989	75	Bij Hindostanen	Rapport 14, 2
1989	70	Niet gespecificeerd	Rapport 15, 1
1990	65	Bij Hindostanen	Rapport 16, 2
1990	50	Niet gespecificeerd	Rapport 17, 1
1991	110	Bij Hindostanen	Rapport 18, 2
1991	85	Niet gespecificeerd	Rapport 19, 1
1992	Geen melding	Totaal 85 adressen van Surinaams-Hindostaanse hindoes bekend	Rapport 20, 5

Rapporten aan de samenwerkende kerken voor de verkondiging van het evangelie onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied door Jan-Willem Roosenbrand (Doos 3)

Op de rapporten vermelde datering:

- Rapport 1: 1 oktober 1983 – 28 december 1983
- Rapport 2: 29 december 1983 – 11 april 1984
- Rapport 3: 12 april – 31 augustus 1984
- Rapport 4: september – eind december 1984 (31 december 1984)
- Rapport 5: januari – april 1985 (22 april 1985)
- Rapport 6: eind april – eind augustus 1985 (23 augustus 1985)
- Rapport 7: eind augustus 1985 – eind januari 1986 (28 januari 1986)
- Rapport 8: eind januari – half augustus 1986
- Rapport 9: tweede helft 1986 (vanaf half augustus)
- Rapport 10: eerste helft 1987
- Rapport 11: tweede helft 1987
- Rapport 12: eerste helft 1988
- Rapport 13: tweede helft 1988
- Rapport 14: eerste helft 1989 (jaarplanning 1988-1989 plus evaluatie)

- Rapport 15: tweede helft 1989
- Rapport 16: 1989-1990
- Rapport 17: tweede helft 1990
- Rapport 18: evaluatie 1990-1991
- Rapport 19: tweede helft 1991
- Rapport 20: september 1983-zomer 1992 eindrapport

Tabel B1.2 Bezoeken evangelisatiepredikant ds. Simon van der Lugt (1993-2006):

Jaar	Aantal	Opmerking	Bron
1993/4	Geen melding	“Begonnen met bezoeken van evangelisatie-kontakten”	Verslag voor 18 februari 1994
1994	Geen melding	“met regelmaat”	Verslag voor 22 april 1994
1994	Geen melding	“Evangelisatie-bezoeken heb ik niet veel gedaan”	Overzicht voor 22 juni 1994
1994	50	Evangelisatie-contacten: Surinaamse Hindostanen, Pakistanen, Nederlanders, Antilliaans; januari-september	Rapport 1, 2
1994/5	Rapp. 2: geen melding; rapp. 5: 61	In laatste maanden “weinig”; oktober 7; november -; december 4; januari 16; februari 19; niet gespecificeerd	Rapport 2, 1.2; rapport 5, 2-3
1995	Ruim 50	Niet gespecificeerd	Rapport 3, [2]
1995	Ongeveer 50	Niet gespecificeerd	Rapport 4, 2
1995	Totaal: 121	Niet gespecificeerd	Rapport 5, 2-3
1996	Totaal: 165	Niet gespecificeerd	Rapport 5, 2-3;
1997	76	Niet gespecificeerd	Rapport 6, 1
1997	Totaal: 145	Niet gespecificeerd	Rapport 7, 2;
1998	70	Niet gespecificeerd	Rapport 8, 1
1998	Geen melding	Niet gespecificeerd	Rapport 9
1998	Totaal: 120	Niet gespecificeerd	Rapport 10, 2
1999	46	Aan 17 niet-leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, onder wie 9 Surinaams-Hindostaans of Pakistaans	Rapport 11, 2
1999	Totaal: 94	Aan 22 niet-leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, onder wie 9 Surinaams-Hindostaans	Rapport 12, 2
2000	44	26 evangelisatie-contacten, onder wie 19 Surinaams-Hindostaans	Rapport 13, 1

Jaar	Aantal	Opmerking	Bron
2000	Totaal: 141	Niet gespecificeerd	Rapport 14, 1
2001	25	Niet gespecificeerd	Rapport 15, 2
2001	Totaal: 132	"veelal op verzoek van hindoes"	Rapport 16, 6
2002	52	Bij 10 Surinaams-Hindostaanse mensen	Rapport 17, 1
2002	Geen melding	Bezoeken neemt af, coaching neemt toe	Rapport 18, 4
2003	Geen melding	"vooral Hindostaanse mannen, priesters, gezinnen"	Rapport 19, 1
2003	Geen melding		Rapport 20
2004	Geen melding	Bij tempels en priesters; met stagiaires; meeste bezoeken gedaan door medewerkers	Rapport 21, 2
2004	Geen melding	Onderhouden contacten	Rapport 22
2005	Geen melding	Onderhouden contacten	Rapport 23
2005	Geen melding	Onderhouden contacten	Rapport 24
1993-2006	Geen melding		Rapport 25

Rapport aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet (DEP) over de voortgang van het evangelisatiewerk onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied door Simon van der Lugt (Doos 3: rapport 1-12; persoonlijk archief Simon van der Lugt: rapport 13-25)

Op de rapporten vermelde datering:

- Verslag werkzaamheden voor DEP-vergadering 18 februari 1994
- Verslag werkzaamheden voor DEP-vergadering 22 april 1994
- Overzicht werkzaamheden voor DEP-vergadering van 22 juni 1994
- Rapport 1: juli 1993 – oktober 1994 (opgesteld 4 oktober 1994)
- Rapport 2: oktober 1994 – maart 1995 (opgesteld: 24 maart 1995)
- Rapport 3: april 1995 – september 1995 (opgesteld 3 oktober 1995)
- Rapport 4: oktober 1995 – maart 1996 (op gesteld 18 maart 1996)
- Rapport 5: maart – december 1996 (opgesteld: 2 januari 1997)
- Rapport 6: geen [januari – juli 1997] (opgesteld 1 juli 1997)
- Rapport 7: juli – december 1997 (opgesteld 31 december 1997)
- Rapport 8: januari – juli 1998 (opgesteld eind juli 1998)
- Rapport 9: geen [juli – half oktober 1998] (opgesteld: 20 oktober 1998)
- Rapport 10: laatste maanden 1998 [november december] (opgesteld 2 januari 1999)
- Rapport 11: januari 1999 – 30 juni 1999 (opgesteld: 7 juli 1999)
- Rapport 12: juli 1999 – december 1999 (opgesteld: 6 januari 2000)

- Rapport 13: januari – mei 2000 (opgesteld: 23 juni 2000)
- Rapport 14: juni – december 2000 (opgesteld: 26 januari 2001)
- Rapport 15: januari – juni 2001 (opgesteld: juni 2001)
- Rapport 16: juli – december 2001 (opgesteld: januari 2002)
- Rapport 17: januari – juni 2002 (opgesteld: 21 juni 2002)
- Rapport 18: juli – december 2002 (opgesteld: 10 januari 2003)
- Rapport 19: januari – juni 2003 (opgesteld: 16 juni 2003)
- Rapport 20: 17 juni – 31 december 2003 (opgesteld: 9 januari 2004)
- Rapport 21: 1 januari – 25 juni 2004 (opgesteld: juni 2004)
- Rapport 22: half juni – einde 2004 (opgesteld: 12 januari 2005)
- Rapport 23: januari – juni 2005 (opgesteld: 24 juni 2005)
- Rapport 24: juni – december 2005 (opgesteld: 11 januari 2006)
- Rapport 25: juli 1993 – januari 2006 (opgesteld: januari 2006)

## 2 Documentatie Interacties

Chronologisch overzicht van alle activiteiten die de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers organiseerden om te komen tot interactie met de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied. Ook zijn opgenomen de gedocumenteerde initiatieven van Surinaams-Hindostaanse hindoes. Naast jaartal en vindplaats van de documentatie is de activiteit kort getypeerd en met een aantal korte opmerkingen toegelicht. Het totaal van de interacties is genummerd, zodat er in de noten bij de hoofdtekst naar verwezen kan worden.

Tabel B2.1 Interacties

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
1	1977 Kerst	Hindostaanse maaltijd	Koffiebar Frederikstraat 165; ouders/moeders inschakelen bij koken; Bijbelvertelling houden	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
2	1978 maart, werd mei	Hindoe-middag	Naar aanleiding van vragen over sterven door Surinaams-Hindostaanse kinderen op kinderclub; om evangelie helder uit te leggen	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
3	1978 Kerst	Hindostanenmiddag	Tegenvallende opkomst (evaluatie 17 januari 1979)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
4	1979 maart	Hindostanenmiddag	Hollandse pot gekookt (is om gevraagd door Hindostanen); contact gelegd met 2 Indiase mensen; langspeelplaten meegegeven	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
5	1979		In april krijgen medewerkers uitnodiging voor feest bij mw R.: dia's over Sathya Sai Baba	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
6	1980 april	Hindostanenmiddag	Tweeërlei voedsel; gepland maar niet doorgegaan i.v.m. motivatiegebrek	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
7	1980 oktober	Oudermiddag kinderen kinderclub	Plan in mei 1980: onbekend of het plan is uitgevoerd	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
8	1980		Men wordt uitgenodigd voor zangbijeenkomst ter ere van Sai Baba in pand Claes de Vrieselaan	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
9	1982 februari	Tempel bekijken aan Cl. De Vrieselaan	Onbekend of het plan is uitgevoerd	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
10	1982 Kerst	Kerstmiddag voor Hindostanen	Over verschil <i>Divali</i> en Kerst; geen hindoes aanwezig	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
11	1983	Gaan kijken bij <i>Holifeest</i> bij de Kralingse Plas	Uitgevoerd op 28 maart; daarna naar wijkgebouw De Tamboer; ook vieringen op 31 maart en 1 april meegemaakt	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
12	1983 september	Hindostanenavond in de actieweek (september)	Oud-medewerkers van de Hindostanenwerkgroep zullen worden uitgenodigd; film <i>Out There</i> , gast mw A. Wezeman; evaluatie: 16 (oud-) medewerkers; 3 Nederlandse gasten, 3 creoolse gasten, ong. 45 Hindostanen	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
13	1983 december	Hindostanen Kerstfeestviering	Film, dia's, Hindostaanse kerstliederen, Kerstverhaal, traktaties; evaluatie: aanwezig: 23 gasten, van wie 11 volwassenen	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"; Rapport 1 Jan-Willem Roosenbrand
14	1984 april	Hindostaans Paasfeest	Lage opkomst vanwege een familiefest	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
15	1984 oktober, werd december	Tieneravond	Rondom het <i>Divalifeest</i> ; video over tiener-zijn in twee culturen; 2 creoolse jongens kwamen	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
16	1985 maart	Bezoek aan <i>Holifeest</i>	Jolanda Ruissen, Jan-Willem Roosenbrand en Ruud van Duinen, in Kralingse Bos, Hindostaans Cultureel Centrum en in de Energiehal	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
17	1985 april	Paasviering in De Tamboer	50 [56?] gasten; Surinaams-Hindostaanse maaltijd, muziek; verhaal over lijden, dood en opstanding van Jezus aan de hand van dia's	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"; Rapport 5 Jan-Willem Roosenbrand
18	1985 november	Tiengroep: wekelijks, zondagmiddag	Over Suriname, India, Pakistan; vooral aanwezig: Creolen	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
19	1985 december	Hindostaans Kerstfeest	31 Hindostanen aanwezig	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
20	1986 januari	Start Kerkdiensten voor Surinaamse Hindostanen en Pakistanen		Saphia Smilde – Beukema, Jaarverslag 1986 Koffiebar De Pruttelshop, [8-13]. (Doos 6); 't <i>Krantje/Chhota Agbaar</i> 3 (1986): 3, 3.
21	1986 april	Paasfeest	39 gasten	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987" Saphia Smilde – Beukema, Jaarverslag 1986 Koffiebar De Pruttelshop, [8-13]. (Doos 6)
22	1986 Kerst	Kerstzangavond	24 december	Saphia Smilde – Beukema, Jaarverslag 1986 Koffiebar De

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
				Pruttelshop, [8-13]. (Doos 6);
23	1987 [?]	Pakistaanse avond	Niet doorgestaan; onenigheid over het uitnodigen van Pakistaanse moslims	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994" Rapport 11 Jan-Willem Roosenbrand
24	1987 maart	Hindostaans-Pakistaanse gezellige avond	folder	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
25	1988 januari	Hindostaanse avond	Weinig eigen contacten. Oorzaak onbekend; uitnodigingen dubbel (10 dagen en 5 dagen)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
26	1988 april	Hindostaans Paasfeest	"weinig gasten": 8; Laatste tijd families afgevallen en geen maaltijd meer; maar meer bezoeken	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
27	1988 sept	Feestavond (15 jaar koffiebar)	Muziek, eten, film; oud-medewerkers worden uitgenodigd; "zeer geslaagd"; weinig oude contacten of oud-medewerkers	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
28	1988 november	Themadienst	Licht (ivm hindoe-feest <i>Divali</i> )	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
29	1988 december	Kerstdienst	Georganiseerd door Pakistan Dutch Christian Association (PDCA)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
30	1989 februari	Themadienst	'Vasten'; grote opkomst	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
31	1989 maart	Hindostaanse avond	"Gezellig"; geen folders; "hoe bereiken we meer hindoes en moslims?"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
32	1989 mei	Themadienst	'God in ons'; veel Nederlanders	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"



No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
33	1989 september	Hindostaanse avond	Film <i>Caught</i> ; alleen christenen aanwezig (wederom) en geen hindoes. "Hoe bereiken we ze de volgende keer?"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
34	1989 oktober	Themadienst	Meeste uitnodigingen verspreid; "fijne dienst"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
35	1990 maart	Themadienst	'Jezus als profeet?' Gekozen voor alternatief thema: 'dood, begrafenis, crematie'	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
36	1990 april	Hindostaanse avond	Film <i>Caught</i>	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
37	1990 mei	Themadienst	'Jezus, meer dan een profeet'; de dienst viel samen met Hindostaanse dienst Evangelische Broedergemeente in Den Haag	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
38	1990 september	Hindostaanse avond	Niet doorgegaan?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
39	1990 november	Themadienst	Over het Bijbelgedeelte: Jona 3	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
40	1990 december	Kerst	Georganiseerd door Pakistan Dutch Christian Association	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
41	1991 februari	Hindostaanse avond	Hindostaanse muziek, muziekquiz; aanleren christelijk lied	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
42	1991 maart	Themadienst	'Hoe moeten we bidden?' Veel mensen, onder wie ook hindoes	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
43	1991 juni	Themadienst	"Zijn alle godsdiensten gelijk?"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
44	1991 juli	<i>Milan</i>	Stand; veel reactie ondanks regen; men wil nog meer "de tent verkopen"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
45	1991 september	Hindostaanse avond	'Leven in twee culturen'; medewerking Peter S.; goede gesprekken met aanwezigen, algemeen: avond viel tegen; voorbereiding (mentaal) was niet goed; eerder beginnen; beter organiseren; afstemmen op duidelijke doelgroep	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
46	1991 september	Hindiles stopt weer	In januari 1992 weer proberen	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
47	1991 oktober	Bezoek Kruiskade	Slenteren langs winkels. Ervaringen zijn positief	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
48	1991 december	Themadienst	Over Bijbelgedeelte: Lukas 1	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
49	1991 december	Bezoek Kruiskade	Ervaringen zijn positief; folders in winkels kunnen leggen	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
50	1991 december	Kerstnachtdienst	Nu door Gereformeerde Kerken vrijgemaakt alleen georganiseerd, zonder Pakistan Dutch Christian Association; Jan-Willem Roosenbrand als voorganger	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
51	1992 februari	Themadienst	'Staat het in de sterren geschreven?'; "bleek een aantrekkelijk onderwerp"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
52	1992 april	Hindostaanse avond	Tentoonstelling, presentaties India ; Indiër en zijn godsdienst, wat zegt de Bijbel?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
53	1992 mei	Themadienst	Zending	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
54	1992 juli	<i>Milan</i>	"Door niemand bezocht"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
55	1992 oktober	Themadienst	Blijdschap van het geloof. Het was <i>Divali</i> en slecht weer, toch fijne dienst	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
56	1992 december	Kerstdienst	45 "kerstvierders"	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
57	1993 maart	Hindostaanse avond	India; video over Gandhi; heilig water/reiniging; "goede organisatie en sfeer; fijn gesprek n.a.v. film en verheugend dat er zoveel gemeenteleden waren."	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
58	1993 mei	Themadienst	Pinksteren; wordt verschoven	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
59	1993 juli	<i>Milan</i>	Ondanks de regen zijn er gesprekjes geweest en materiaal verkocht; Surinaams-Hindostaanse en Pakistaanse leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt deden mee	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
60	1993 oktober	Themadienst	'Heilige boeken of heilig boek?'; "Zeer positieve reacties; grote opkomst gemeente; aantal Nederlandse gasten en 'buitenlandse', ook 'oude bekenden."	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"; Rapport 1 Simon van der Lugt
61	1993 november	Hindostaanse avond	De geschiedenis van de Hindostanen in Suriname; <i>De laatste Kantraki</i> (film); fijne avond: vraag: hoe getuigend moet je zijn op zo'n avond?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"; Rapport 1 Simon van der Lugt
62	1993 december	Kerstdienst	Tijd blijft probleem; misschien iets eerder starten zodat de dienst om 23.30 afgerond is	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"; Rapport 1 Simon van der Lugt
63	1994 maart	Themadienst	'Waarover maak je je druk in het leven?'	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994";

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
				Rapport 1 Simon van der Lugt
64	1994 april	Hindostaanse avond	Hindostaanse muziek (reprise van februari 1991)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"; Rapport 1 Simon van der Lugt
65	1994 december	Kerstnachtdienst		Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
66	1995 mei	Themadienst (i.c.m. <i>Tjhota</i> )	'Bevrijding 50 jaar'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
67	1995 juli	Themadienst (i.c.m. <i>Tjhota</i> )	'Wat betekenen wonderen voor ons?' Over de wonderen van Sai Baba, Jomanda en Jezus Christus	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
68	1995 najaar	Markt Delfshaven Visserijplein ( <i>Tjhota</i> )	Samen met kraam van de christelijke stichting voor lectuurverspreiding Info/Contact	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
69	1995 oktober	Themadienst (i.c.m. <i>Tjhota</i> )	'Licht'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
70	1995 december	Kerstnachtdienst		Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
71	1996 april	Paasdienst	'Jezus heeft de dood overwonnen'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
72	1996 september	Themadienst (i.c.m. <i>Tjhota</i> )	'Welke boodschap heeft de boodschap van de profeet Johannes voor ons?'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
73	1996 december	Kerstnachtdienst		Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
74	1997 januari	Plannen besproken voor een forum met	Voor- en nadelen afgewogen; bijvoorbeeld over het thema 'wat is zin van het leven?' Doel:	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
		<i>pandit</i> en imam in HCC	ontmoeting; eigenheid van religies naar voren, niet direct evangeliserend; vrij om waarheidsclaim te melden; op christenen kan invloed uitgaan	
75	1997 maart	Paasdienst	'De opstanding van Jezus Christus'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
76	1997 juni	Gesprek over eventueel forum (vervolg)	Niet groots met veel publiek maar eerder klein met tijd en rust voor echt gesprek; het moet om waarheid gaan, niet om scoren	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
77	1997 juli	Themadienst (icm <i>Tjhota</i> )	'Staat ons leven in de sterren geschreven?'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
78	1997 juli	<i>Milan</i> stand	Druk bij stand op zondag; 160 <i>Tjhota's</i> meegenomen; gesprekken gevoerd; Surinaams-Hindostaanse leden werken mee	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
79	1997 december	Kerstdienst	'De zoon van de Allerhoogste is koning'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
80	1998 maart	Hindostaanse avond	<i>Yishoe Katha</i> door Mohan P. Veel publiek	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"; Rapport 8 Simon van der Lugt
81	1998 april	Paasdienst	'Jezus Christus is opgestaan uit de dood'	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
82	1998 november	Lezingen introductie christelijke leer	In samenwerking met de christelijke stichting Jiewan Jyoti, Mohan P.	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
83	1998 december	Kerstdienst		Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
84	1999 januari	Feestavond in De Brug	Ter inleiding op de eerste Brugdienst; muziek, <i>katha</i> door Mohan P.; video over Suriname in jaren vijftig; 27 gasten, van wie 5 hindoe	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
85	1999 februari	Kerkdienst in De Brug	Elke eerste zondag van de maand, Hindi Nederlands; steeds propaganda via radio Amor; Over Bijbelgedeelte: Lukas 19,1-10 (Zacheüs)	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
86	1999 maart	Brugdiensten tot eind van de onderzoeksperiode	De lijdensaankondiging van Jezus; Vertrouwen hebben op God (april); Jezus' jeugd (mei); De geesten om ons heen (juli)	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
87	1999 september	Overbruggingsfeest in De Brug	Sargam Music Group; quiz; indiasse dans, video, Sari-show; i.s.m. Jiewan Jyoti; 50-70 mensen 15 Surinaams-Hindostaans, dansgroep 3; uiteindelijk toch niet met Jiewan Jyoti	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"; Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"
88	1999 december	Kerstdienst	In koffiebar in Crooswijk (Het Kompas)	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"
89	2000 januari	Doopdienst		Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"
90	2000 februari/ maart /juni/juli	Inloopavond De Brug	Donderdagavond, gezellige avond, spelletjes; geen opkomst; één keer een Surinaams-Hindostaanse hindoefamilie; gecombineerd met gericht folderen bij brievenbussen met Surinaams Hindostaanse namen	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"
91	2000 april	Paasfeest	In koffiebar in Crooswijk (Het Kompas)	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"
92	2000 augustus	Overbruggingsfeest in De Brug	Sargam Music Group; Indiasse dans; 75 mensen; 10 mensen geven adres; contact opgebouwd; danseres gaf hindoe-uitleg	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003";

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
				Rapport 14 Simon van der Lugt
93	2000 najaar	Muzieklessen	<i>Stree Sangeet Samaaj</i> in Het Kompas (o.l.v. Vidya S.)	Rapport 14 Simon van der Lugt
94	2000 december	Uitnodiging om te spreken op Kerstviering in <i>mandir</i> Putsebocht, Rotterdam-Zuid	Gesproken voor 60 hindoes; interview met journalist van Omroep Hindoe Media (OHM)	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 14 Simon van der Lugt
95	2000 december	Kerstnachtdienst		Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"
96	2001 april	Overbruggingsfeest in De Brug	Zang, causerie: 'Muziek in het Oude Nabije Oosten'; Hindostaanse muziek; presentatie Susmacaar, getuigenis; 57 mensen; leden Gereformeerde Kerk vrijgemaakt van Rotterdam-Zuid om te kijken of het ook wat voor Zuid kan zijn	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 15 Simon van der Lugt
97	2001 november	Forum in West	Imam M.S.K. Hansildaar, <i>pandit</i> S. Bansidar, ds L.W. de Graaff; vrijwel geen hindoes	Rapport 16 Simon van der Lugt
98	2001 november	Gespreksgroep Christenen hindoes	'Wat drijft mij ten diepste in deze wereld?'	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 16 Simon van der Lugt
99	2001 december	Uitnodiging voor Kerstviering in <i>mandir</i> Rotterdam-Zuid	Afgewezen vanwege eigen diensten op bewuste zondag	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
100	2001 december	Kerstdienst	In koffiebar in Crooswijk (Het Kompas); 60 70 bezoekers; o.a. van <i>Stree Sangeet Samaaj</i>	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 16 Simon van der Lugt
101	2002 januari	Gespreksgroep Christenen hindoes	Over de schepping in de Veda's en de Bijbel	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 17 Simon van der Lugt
102	2002 juni	Brief Hans B. naar Arya Samaj Nederland (ASAN)	Afscheid van ASAN	Rapport 17 Simon van der Lugt
103	2002 april	Hindostaanse avond	In Rotterdam Zuid, met medewerking van leden Susmacaar en kerk Rotterdam-Zuid; zang, dans, maaltijd; veel nieuwe contacten, getuigenis Sila S.; 75 tot 100 mensen	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 17 Simon van der Lugt
104	2002 december	Uitnodiging voor Kerstviering in <i>mandir</i> Rotterdam-Zuid	Bezocht; Levendige discussie	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 18 Simon van der Lugt
105	2002 december	Radio <i>Doeniya ka Noer</i>	Uur uitzending op Radio Amor	Rapport 19 Simon van der Lugt
106	2003 januari	Brief Hans B. aan ASAN	Over het hindoehuwelijk; gesprek volgt in november 2003	Rapport 19 Simon van der Lugt
107	2003 december	Gespreksgroep Christenen hindoes	'Wat voor God geloven wij?'; aansluitend maaltijd; medewerking van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Ridderkerk	Archief Simon van der Lugt; rapport 20 Simon van der Lugt



No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
108	2003 december	Kerstviering in <i>mandir</i> Rotterdam-Zuid	Bezocht door evangelisatiepredikant	Ordner "Archief hind.gr. 3 1999-2003"; rapport 20 Simon van der Lugt
109	2004 maart	Gespreksgroep Christenen hindoes	'Hoe kunnen wij God bereiken?' Van der Lugt: 'Hoe brengt Jezus ons tot God?' Aansluitend maaltijd; medewerking van Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Capelle a/d IJssel	Archief Simon van der Lugt; rapport 21 Simon van der Lugt
110	2004	Marktwerk	Medewerking van leden Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Delfshaven	Rapport evangelist 21
111	2004 april	Gespreksgroep Christenen hindoes	Lezing over reïncarnatie; opgenomen in cursus van het Interkerkelijk Comité Toerusting Gesprekken Andere Religies: 'In gesprek met hindoes'	Archief Simon van der Lugt; rapport 21 Simon van der Lugt
112	2004 voorjaar	Artikel <i>Tjhota</i>	Hans B. over 'schepping'	Rapport 22 Simon van der Lugt
113	2004 oktober	Gespreksgroep Christenen hindoes	'Wat is dienstig: overeenkomsten of verschillen benadrukken?'; voorbereid met Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Bergschenhoek	Archief Simon van der Lugt; rapport 22 Simon van der Lugt
114	2004 december	Gespreksgroep Christenen hindoes	Vervolg op oktober 2004; in <i>mandir</i> Slaghekstraat, over: 'Het Licht'; aansluitend eten; weer met medewerking van Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Bergschenhoek	Archief Simon van der Lugt; rapport 22 Simon van der Lugt
115	2004 december	Kerstdienst	In koffiebar in Crooswijk (Het Kompas); op 22 december een Kerstmaaltijd, geen lezingen	Rapport 22 Simon van der Lugt

No	Jaartal	Activiteit	Opmerkingen	Bron
116	2005 april mei	Uitnodiging tot wereldmeditatie		Rapport 23 Simon van der Lugt
117	2005 voorjaar	Bezoek aan <i>mandir</i> Slaghekstraat	In het kader cursus Interkerkelijk Comité Toerusting Gesprekken Andere Religies: 'In gesprek met hindoes'	Rapport 23 Simon van der Lugt
118	2005	Pogingen tot gespreksgroep	Onderwerp: 'plaats van de vrouw'; niet gelukt	Rapport 23 Simon van der Lugt
119	2005	Uitnodiging voor Kerstviering in <i>mandir</i> Rotterdam-Zuid	Niet geweest	Archief Simon van der Lugt
120	2005 december	Kerstnachtdienst	In Het Kompas op 23 december, een Kerstmaaltijd, geen lezingen	Rapport 24 Simon van der Lugt
121	2006 januari	Doopdienst		Rapport 24 Simon van der Lugt

### 3 Documentatie Organisatiestructuur

De organisatiestructuur van het gereformeerd-vrijgemaakte missionaire project veranderde in de loop van de onderzoeksperiode verschillende keren. Dat werd veroorzaakt door interne bezinning op doelen, doelgroep, beleid en strategie. Aan de hand van de beschikbare bronnen wordt de ontwikkeling van de structuur in deze bijlage gedocumenteerd. De fasering wordt geboden aan de hand van de jaartallen van de organisatiewijzigingen: 1973–1982, 1982–1990, 1990–2000, 2000–2006.

#### 1 De periode 1973-1982

Als in 1977 de Hindostanenwerkgroep wordt opgericht als werkgroep binnen de Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam met het oog op het missionaire contact met Surinaams-Hindostaanse hindoes, dan is dat het resultaat van de contacten met de bewoners in de wijk Crooswijk. Deze contacten zijn ontstaan door activiteiten van die leden vanuit de koffiobar 'De Pruttelshop' in Crooswijk. Het pand aan de Frederikstraat 165 was op 1 september 1973 als koffiobar geopend. Het pand presenteerde zich als bar, een uitgaansgelegenheid, maar onderscheidde zich door het ontbreken van alcoholische dranken en het ontbreken van een commercieel doel. De bar wilde een gelegenheid zijn voor ontspanning en gesprek voor de buurtbewoners. Degenen die het beheerden en exploiteerden deden dat met een vooropgezet doel. De leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt hadden in juni 1973 de Vereniging Evangelisatieprojecten Rotterdam opgericht "om het evangelie van Jezus Christus in Rotterdam te verspreiden door middel van georganiseerde projecten, zoals Evangelisatie in een koffiobar."<sup>1</sup> Het woord 'Evangelisatiecentrum' zou mensen afschrikken, zo verwachtte men, omdat mensen zich niet als object van evangelisatie willen zien.<sup>2</sup>

Door ervaring met evangelisatie op camping De Paardekreek in Kortgene (Zeeland) in 1972, georganiseerd door de vereniging Evangelisatie & Rekreatie<sup>3</sup>, was het verlangen ontstaan een centrum in de stad te hebben vanwaaruit de kerkleden contacten konden leggen en onderhouden met de

---

<sup>1</sup> Statuten van de Vereniging 'Evangelisatie-projecten Rotterdam', artikel 3 (Grijze Stofmap).

<sup>2</sup> A.E. de Jong, *Brief aan 'Broeders en Zusters'*, [1973] (Grijze Stofmap).

<sup>3</sup> Inge Oostdijk, *Voor wie het doorvertelt...* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1986); S. Cnossen, "De evangelisatie," in D. Deddens en M. te Velde. (red.). *Vrijmaking – Wederkeer. Vijftig jaar Vrijmaking in beeld gebracht, 1944-1994*. (Barneveld: De Vuurbaak, 1994), 238; zie ook [www.eenr.nl](http://www.eenr.nl) (geraadpleegd 16 juli 2014).

buurtbewoners. Er was in die tijd al een samenwerkingsverband van verschillende gereformeerd-vrijgemaakte kerken in Rotterdam, het Evangelisatie Comité Groot Rotterdam. Een speciale werkgroep van dat comité, Bijzondere Activiteiten, had tot doel om verschillende doelgroepen, zoals jeugd, bejaarden, zeelieden of militairen, te bereiken.<sup>4</sup> Deze werkgroep was er niet alleen van overtuigd dat het mogelijk was te komen tot het opzetten van een koffiebar in Rotterdam, zij achtte het ook noodzakelijk om de kerkmensen, de kerkenraden en de evangelisatiecommissies van de kerken te activeren. De verwachting bij oprichting was, dat de koffiebar elke week op vrijdagavond en zaterdagavond open zou zijn voor het publiek.

Het koffiebar-model is gekopieerd van Youth for Christ, een christelijke organisatie die in die jaren al verschillende koffiebars in Rotterdam in gebruik heeft.<sup>5</sup> De exclusieve verbinding aan de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is voor de oprichters het onderscheidende punt: "Wij kunnen veel van hen leren wat aanpak en enthousiasme betreft. Duidelijk onderscheiden we ons wat betreft binding aan de kerk. Evangelisatie is eenheid, die niet stopt voor de kerk."<sup>6</sup> Hiermee bedoelt men dat de verwijzing naar een kerkgemeenschap onlosmakelijk onderdeel is van de boodschap die als 'evangelie' wordt uitgedragen. De grondslag van de vereniging is inhoudelijk gelijk aan die van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt: "de Bijbel als Gods onfeilbaar Woord, waarvan de formulieren van Enigheid de hoofdsom leren."<sup>7</sup> De koffiebar mag geen discussiecentrum worden: "Het geloof dat je hebt kun je niet ter discussie stellen. Wel moet je ook d.m.v. discussie anderen proberen te overtuigen, doch uiteindelijk is dit getuigen. We moeten ervoor uitkijken dat we vervallen in discussies, deze

---

<sup>4</sup> Albert (en Annelie) Scholte, "Het ontstaan van de koffiebar," in *Jaarverslag 1973-1974 koffiebar 'De Pruttelshop'* [1974], 10 (Oranje Stofmap): "Voorts is de gehele aktie om de koffiebar te starten voortgekomen uit het werk van het zgn. Evangelisatie Comité Groot Rotterdam, een niet officieel samenwerkingsverband van de evangelisatie commissies in Rotterdam. Eind 1972 besloot dit comité verschillende commissies te benoemen om de mogelijkheden tot evangelisatie te bestuderen en in praktijk te brengen. Hieruit voortgekomen is een groep jongeren die zich bezig hield met het bestuderen van de mogelijkheden voor een koffiebar."

<sup>5</sup> Youth for Christ werd in 1944 opgericht als internationale christelijke organisatie om jongeren in aanraking te brengen met het evangelie van Jezus Christus, hen te helpen het christelijk geloof gestalte te geven en kerken te ondersteunen met het jongerenwerk, zie [http://nl.wikipedia.org/wiki/Youth\\_for\\_Christ](http://nl.wikipedia.org/wiki/Youth_for_Christ). Youth for Christ Nederland noemt de periode 1964-1976 de periode van de koffiebars, zie <http://www.mijnkoffiebar.nl/terug-in-de-tijd/koffiebars> (sites geraadpleegd op 16 juli 2014).

<sup>6</sup> [z.n.], in *Verslag bijeenkomst werkgroep koffiebar, 2 maart 1973* (Grijze Stofmap).

<sup>7</sup> Statuten van de vereniging 'Evangelisatie-Projecten Rotterdam', artikel 2.

gaan vaak buiten de persoon om, over zaken. Van belang is dat we als christenen getuigen van ons geloof. Dit zijn we niet zo erg gewend. Een belangrijke taak waar we veel aandacht aan zullen moeten besteden. (...).”<sup>8</sup> De koffiebarvereniging wil samenwerken met de plaatselijke kerkenraden en evangelisatiecommissies van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Alleen zij die belijdend lid zijn van deze kerken kunnen lid worden van de vereniging.<sup>9</sup> Men heeft de verenigingsvorm gekozen omdat het duidelijkheid geeft voor de medewerkers (wat zijn de rechten en de plichten?) en omdat men verwacht dat het doelmatiger zal zijn in de vertegenwoordiging naar buiten. Om naar de kerkelijke instituties niet concurrerend te zijn benadrukt men bij de oprichting, dat de koffiebar niet in de plaats van de kerken wil treden, maar er naast wil staan. “We beginnen ook alleen aan zaken die door een plaatselijke commissie niet gerealiseerd kunnen worden.”<sup>10</sup> Omdat de koffiebar medewerkers en fondsen wil rekruteren uit gereformeerde-vrijgemaakte kerken in en om Rotterdam wordt veel aandacht besteed aan propaganda in die richting. Via brieven aan kerkenraden, ingezonden stukken in kerkbladen en via het landelijke *Nederlands Dagblad* worden de kerken geïnformeerd en om medewerking gevraagd.

Begin 1979 wordt het pand naast de koffiebar in brand gestoken. Het koffiebarpand zelf stond al op de nominatie om gesloopt te worden. Op 19 mei 1979 worden de ruiten ingegooid en bij herstelwerkzaamheden wordt de Crooswijkse jeugd erg lastig.<sup>11</sup> De politie kan de daders niet te pakken krijgen, de medewerkers van de koffiebar moeten plotseling de inboedel

---

<sup>8</sup> [z.n.], in *Verslag bijeenkomst werkgroep koffiebar, 2 maart 1973* (Grijze Stofmap).

<sup>9</sup> Op de bestuursvergadering van 3 december 1973 wordt de dringende behoefte aan medewerkers besproken: “Ook namen van meisjes van een jaar of 18 die nog geen belijdenis gedaan hebben zijn welkom; zij kunnen eventueel als helpster ingeschakeld worden.” [z.n.], in *Verslag bestuursvergadering op 3-12-1973*. (Grijze Stofmap). Er is binnen de VEP discussie geweest over de medewerking van Cor Rozenburg. Hij was lid van de Rooms-Katholieke Kerk. “Wij zijn het erover eens dat wij hem de gelegenheid moeten geven ons werk te blijven steunen... Daar hij uit de Rooms Katholieke kerk komt kan hij natuurlijk nooit medewerker worden en dit zal hem bij de eerstvolgende aanleiding vriendelijk maar duidelijk worden verteld.” Siebe Visser, in *Verslag van de werkvergadering van de zaterdagavondgroep op woensdag 6 februari 1974* (Grijze Stofmap). Trees van der Woerd-Ramkisoen gaat vanaf 1996 meewerken in de Hindostanenwerkgroep. Zij is lid van de Evangelische Broedergemeente en blijft dat. Zij wordt ook lid van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Rotterdam-Centrum. Zij vormt de enige uitzondering op de regel.

<sup>10</sup> E. Goldsteen, namens de werkgroep koffiebar, in een brief aan de leden van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in Rotterdam, gedateerd 6 juni 1973 (Grijze Stofmap).

<sup>11</sup> [z.n.], in *Bijzondere ledenvergadering koffiebar, 21 mei 1979* (Oranje Stofmap).

veilig stellen. Kort daarna wordt op een spoedvergadering de vraag gesteld of hier sprake was van een actie tegen het evangelisatiewerk of tegen de gemeente Rotterdam of tegen beide. Door gesprekken in de wijk willen de medewerkers erachter komen. Het blijkt niet tegen de evangelisatie-contacten gericht te zijn.<sup>12</sup> Vanaf 1 oktober 1979 wordt begonnen met de opknopwerkzaamheden van het nieuwe pand, dat gevonden is aan de Crooswijksestraat 18a. "Gevolg is dat we nu weer het vertrouwen van deze mensen moeten herwinnen, dat is misschien wat teveel gezegd, maar toch is een goede aandacht wel op z'n plaats."<sup>13</sup> Rond Kerst werden de eerste clubs weer gehouden in het nieuwe pand.<sup>14</sup>

## 2 De periode 1982-1990

In 1981 nemen kerkenraad en predikant<sup>15</sup> van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt van Rotterdam-Centrum het initiatief om de koffiebarvereniging te ondersteunen. De aanleiding was de interne zwakte van de vereniging: de leden hadden moeite tijd vrij te maken voor het onderhouden van de contacten. Verder twijfelde men over de juiste aanpak en ook de motivatie in het algemeen was sterk gedaald.<sup>16</sup> In september 1981 wordt

---

<sup>12</sup> Rudi van Duinen, "Van oud naar nieuw..." in *Jaarverslag 1978-1979 Koffiebar De Pruttelshop*, 4 (Oranje Stofmap).

<sup>13</sup> Henk Kuiper, in *Jaarverslag 1978-1979 Gereformeerde Koffiebar De Pruttelshop*, 11 (Doos 6).

<sup>14</sup> Rudi van Duinen, "Van oud naar nieuw..." in *Jaarverslag 1978-1979 Koffiebar De Pruttelshop*, 4 (Oranje Stofmap).

<sup>15</sup> Ds. C.J. de Ruijter (\* 1949) was predikant in Rotterdam Centrum van 3 september 1978 tot 1 juni 1990.

<sup>16</sup> M. van Veelen, in *Jaarverslag 1975-1976 Koffiebar De Pruttelshop Frederikstraat 165*, 2 (Doos 6): "Steeds is er een zoeken naar de beste weg, de beste methode, om dit moeilijke werk te doen. Iedere keer is er weer de vraag: hoe krijg ik contact met een buitenkerkelijke? Hoe getuig ik? Ook, hoe het meest effectief? Wat is de weg naar de kerk? (...) Soms vraag ik mij wel eens af of we het niet teveel in een methode zoeken. Moeten we niet veel meer bij onszelf beginnen? (...) Durven we zelf wel voor het geloof uit te komen?" Men erkent in 1979 dat het bijeenbrengen van Hindoestanen in de koffiebar moeilijker is dan ze aanvankelijk dachten. "Op basis van goede ervaringen in het begin dachten we er gewoon mee door te kunnen gaan om ze uit te nodigen. Weerstand tegen het Evangelie en met name tegen de wereldwijde klem ervan blijken sterk." Resultaat is motivatieverlies "onze motivatie is door dit alles niet toegenomen." [z.n.], in *Hindoeïsme. Verslag van de Hindoestanengroep. Geref. Koffiebar "De Pruttelshop" te Rotterdam*, januari 1983, 8 (Doos 6). Vergelijk het verslag van de Hindoestanengroep, 28 april 1980: "Spontaan komen we op het punt hoe het komt, dat de contacten met de gezinnen veel minder intensief zijn. Hebben we zelf te weinig enthousiasme deze mensen het Evangelie te brengen? Zijn de culturele verschillen met de hindoestanen groter dan die tussen de echte Crooswijkers en ons? Is de enige oorzaak dat we een groot tekort aan medewerkers hebben, m.n. op

een eerste bespreking over het onderwerp op de vergadering van de classis Rotterdam gehouden.<sup>17</sup> Dat levert geen eensgezindheid op. De Gereformeerde Kerk vrijgemaakt van Rotterdam-Centrum doet in februari 1982 een poging via de classis een samenwerkingsverband op te richten om te komen tot het beroepen van een evangelisatiepredikant voor dit werk. Dat mislukt en daarom stuurt de kerk een brief aan de kerken in de classis Rotterdam en Hoogvliet om te komen tot een vergadering op vrijwillige basis. Bij de brief zitten voorstellen om tot een gezamenlijke verklaring te komen dat men constateert dat er een werkveld is onder “de grote concentraties buitenlanders” in de regio Rijnmond en dat gebleken is dat “de Here duidelijk in dit gebied deuren geopend heeft voor de verkondiging van het evangelie.”<sup>18</sup> De voorgestelde verklaring behelst ook de uitspraak dat het wenselijk is, dat de mogelijkheid wordt geopend “een werker te doen afzonderen, hetzij full-time, hetzij part-time, die aansluitend bij en voortbordurend op de voorhanden mogelijkheden het evangelisatiewerk coördineert en uitbouwt.”<sup>19</sup> Een ambtelijk gekwalificeerde broeder heeft de voorkeur, omdat de aard van de werkzaamheden het beste passen bij een predikantsfunctie, namelijk het houden van samenkomsten en het geven van kerkelijk onderwijs. Bij de overwegingen noteert men dat niet gemakkelijk overschat kan worden hoezeer de religieuze achtergrond van de buitenlanders een rol speelt in de contacten. “Allerlei vreemde godsdiensten zijn vertegenwoordigd in het Rijnmondgebied, waarbij de praktijk tot nu toe geleerd heeft, dat wanneer een bepaalde bevolkingsgroep benaderd werd éérst uitvoerige studie gemaakt moest worden van de wortels van de desbetreffende religie. Het indertijd verstuurd verslag van de werkgroep Hindoeïsme geeft hiervan een goed voorbeeld. Het is éérste

---

vrijdagavond? De meningen zijn verdeeld.” in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”. In 1981 is het probleem rond het aantal medewerkers, de tijd en de motivatie niet anders. De activiteiten van de groep zijn ‘miniem’, [z.n.], in *Hindoeïsme. Verslag van de Hindoestanengroep. Geref. Koffiebar “De Pruttelshop” te Rotterdam*, januari 1983, 9 (Doos 6). Het werk ligt volgens het jaarverslag 1980-1981 al twee jaar zo goed als stil, terwijl er genoeg mogelijkheden voor contacten zijn, Ruud van Duinen, in *Jaarverslag 1981-1982 Koffiebar De Pruttelshop*, 15 (Doos 6).

<sup>17</sup> J.M.A. Groeneveld/M. van Dooren, *Notulen classis Rotterdam*, 3 september 1981, artikel 4 [1]: “Bij de vaststelling van het agendum vraagt de kerk te Rotterdam-Centrum om een tweede classis-zitting conform art. 41 K.O. voor beraadslaging over een voorstel van deze kerk aan de classiskerken gedaan, tot het beroepen van een predikant voor het evangelisatiewerk in Rotterdam. Wordt toegestaan.”

<sup>18</sup> C.J. de Ruijter, J. van Eijdsden, *Brief van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam-Centrum aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam Delfshaven*, 29 maart 1982 (Doos 1).

<sup>19</sup> C.J. de Ruijter, J. van Eijdsden, *Brief van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam-Centrum aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam Delfshaven*, 29 maart 1982 (Doos 1).

vereiste dat, wanneer er een coördinerende veldwerker komt, hij een goed zicht heeft op de essentiële theologische betekenis en strekking van religies waarmee men in contact komt.”<sup>20</sup> Aan de brief is een stuk toegevoegd met als titel: ‘Naar een zendeling/evangelist in Groot Rotterdam.’ De noodzaak van die zendeling wordt gesteld door te wijzen op de besluiten van de generale synode van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, die werd gehouden te Kampen in het jaar 1975. In de besluiten van die landelijke vergadering werd het kerkelijk karakter van het evangelisatiewerk benadrukt. Daarom vindt de kerk van Rotterdam-Centrum dat de kerken nu hun verantwoordelijkheid moeten nemen. Gesteld wordt dat Rotterdam een urgente situatie kent: de bevolking is grotendeels gesecculariseerd. Men signaleert dat door het overheidsbeleid tienduizenden buitenlanders naar de regio zijn gekomen. “Wij leven temidden van enkele honderdduizenden mensen die God niet meer kennen of die Hem zelfs nooit gekend hebben. Er is in dit opzicht dus óók sprake van een zendingssituatie in Rijnmond. Het werk onder Mohammedanen en Hindoestanen is pure zending.”<sup>21</sup> De mogelijkheden zijn aangetoond door het werk van de koffiebar in Rotterdam-Crooswijk. Er zijn contacten met Nederlanders (ongeveer 15), van wie sommigen in de kerk komen. Er zijn contacten met een Indonesische en een Portugese man, die willen toegelaten worden tot de kerkgemeenschap. Ook de kinderen van de kinderclubs komen wel eens in de kerk. “Dit werk is voorál zo belangrijk, omdat via de kinderen mogelijkheden ontstaan om in de gezinnen contacten te leggen. Op deze manier zijn contacten gelegd met 6 hindoestaanse gezinnen, met wie gemeenschappelijke bijeenkomsten belegd werden. Dit ligt nu stil vanwege gebrek aan mankracht.”<sup>22</sup> Verder zijn er nog contacten met meisjes uit Curaçao. Kortom er zijn veel mogelijkheden voor een evangelist-zendeling. “Uit de tot nu gelegde contacten mogen we zonder meer concluderen, dat de Here deuren geopend heeft voor de verdere verbreiding van het evangelie.”<sup>23</sup>

Tijdens vergaderingen in maart en april 1982 worden door de deelnemers allerlei vragen van praktische en principiële aard gesteld. De bezwaren die

---

<sup>20</sup> C.J. de Ruijter, J. van Eijdsden, *Brief van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam-Centrum aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam Delfshaven*, 29 maart 1982 (Doos 1).

<sup>21</sup> Bijlage bij C.J. de Ruijter, J. van Eijdsden, *Brief van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam-Centrum aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam Delfshaven*, 29 maart 1982 (Doos 1).

<sup>22</sup> Bijlage bij C.J. de Ruijter, J. van Eijdsden, *Brief van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam-Centrum aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam Delfshaven*, 29 maart 1982 (Doos 1).

<sup>23</sup> Bijlage bij C.J. de Ruijter, J. van Eijdsden, *Brief van de Gereformeerde Kerk te Rotterdam-Centrum aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam Delfshaven*, 29 maart 1982 (Doos 1).



geuit worden, betreffen de regio (moet het niet breder, eventueel zelfs landelijk?), financiën (het gaat de draagkracht van enkele kerken te boven), formaliteiten (men heeft er lokaal nog niet over kunnen spreken) en het theologisch karakter van de werker en het fulltime/parttime idee. Het resultaat van de vergadering is dat het samenwerkingsverband nog niet gevormd wordt, maar dat door de kerken een commissie wordt benoemd met de opdracht een akkoord van samenwerking op te stellen en dat ter goedkeuring voor te leggen aan een vergadering van deze kerken. De commissie legt op 24 mei 1982 een concepttekst 'Akkoord van Samenwerking' voor en een conceptbegroting. De commissie roept de kerken op de stukken tevoren te bespreken en de afgevaardigden te machtigen om tot constituering van de Algemene Vergadering over te gaan. Dan kan een commissie reglementen opstellen en opdracht geven om een predikant te beroepen. Uitstel van twee of drie maanden dreigt als niet tot constituering kan worden overgegaan "en een afbreken van veelbelovende contacten die Rotterdam-Centrum heeft met mogelijke kandidaten voor de in geding zijnde taak."<sup>24</sup> Voor het geval een parttime werker gevonden wordt, ligt verbinding met de gemeente van Rotterdam-Charlois voor de hand (voor het verrichten van hulpdiensten voor 2 tot 2,5 dagen, in jaartermijnen).

De noodzaak van het streven naar een evangelisatiepredikant wordt nog eens afzonderlijk onder woorden gebracht. Vooral de contacten met Hindoestanen en Turken worden gememoreerd: "Wat betreft de Hindoestanen: Er bestaan contacten met een aantal gezinnen. Tevens zitten er Hindoestaanse kinderen op de kinderclub. Daarnaast is er een aantal kinderen van 12 jaar en ouder, met welke het contact na een aantal jaren kinderclub verloren dreigt te gaan. Hindoestanen zijn over het algemeen erg gastvrij en bezitten een hechte familieband" (...) "Voor beide groepen [Turken en Hindoestanen, ASvdL] geldt dat m.n. de zgn. 'tweede generatie' belangrijke aanknopingspunten biedt, vanwege de vaak grotere mate van kulturele en religieuze ontworteling (vooral bij de Hindoestanen)."<sup>25</sup> Het werkgebied zal groter zijn dan Crooswijk en waarschijnlijk heel Rijnmond worden "o.a. ten gevolge van de grote mobiliteit en de hechte familiebanden

---

<sup>24</sup> C. van der Leest, *Brief van de Kommissie Akkoord van Samenwerking Evangelisatiepredikant, aan de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in de classis Rotterdam en Hoogvliet*, 24 mei 1982 (Doos 1).

<sup>25</sup> Rapport Kommissie Akkoord van Samenwerking Evangelisatiepredikant, bijlage bij de brief van kommissie van 24 mei 1982 (Doos 1).

(van m.n. de Hindoestanen).”<sup>26</sup> Een fulltimer ligt voor de hand, maar het laat zich niet voorspellen hoe het werk zich zal ontwikkelen. Daarom “verdient het overweging aanvankelijk het werkveld te beperken tot de Hindoestanen, op part-time-basis.”<sup>27</sup> De noodzaak tot een theologisch opgeleide werker is volgens dit document praktisch (er moet grondige studie worden gemaakt), principieel (woordbediening is een ambtelijke taak) en pastoraal (evangelisatiecontacten zijn moeilijk overdraagbaar, evangeliewerker moet woord en sacrament kunnen bedienen). Verdere vereisten zijn vindingrijkheid (i.v.m. creatieve omgang met de kinderen), oog voor sociale problemen, organisator, flexibel, geduldig, en tot slot: een doorzetter.

De kerken worden uitgenodigd voor een constituerende vergadering op 23 september 1982. Uit de notulen van die vergadering blijkt dat de kerken van Berkel en Rodenrijs en Hoogvliet-Spijkenisse niet gaan samenwerken en geen waarnemers sturen. Uit Vlaardingen is een broeder op persoonlijke titel. Ridderkerk, Rotterdam-Oost en Rotterdam-Zuid/IJsselmonde zijn aanwezig als waarnemer. Financieel is er een tekort van 10%, maar dat is niet een belemmering om het werk te beginnen. Het Akkoord van Samenwerking wordt vastgesteld en het Reglement Algemene Vergadering en Commissie. De kerken creëren zo de Commissie Evangelisatiepredikant, afgekort CEP.

De kerk van Rotterdam Centrum zal overgaan tot het beroepen van een predikant.<sup>28</sup> Zijn instructie is de volgende:

- “1. De taak van de predikant is in het Rijnmond gebied, m.n. onder culturele minderheden, het Evangelie verkondigen onder hen die God niet kennen of van Hem en zijn dienst vervreemd zijn, met de bedoeling dat zij zich voegen bij de plaatselijke kerk.
2. De predikant zal deze taak onder meer vervullen door: onderwijs in de gereformeerde leer; bezoeken aan huis; beleggen van samenkomsten; aantrekken en instrueren van medewerkers.
3. De middelen en methoden die daarbij worden gebruikt, zullen worden gekozen in overleg met en na goedkeuring door de Commissie.

---

<sup>26</sup> *Rapport Kommissie Akkoord van Samenwerking Evangelisatiepredikant*, bijlage bij de brief van kommissie van 24 mei 1982 (Doos 1).

<sup>27</sup> *Rapport Kommissie Akkoord van Samenwerking Evangelisatiepredikant*, bijlage bij de brief van kommissie van 24 mei 1982 (Doos 1).

<sup>28</sup> C van der Leest, *Notulen van de vergadering van kerken/ Algemene Vergadering* d.d. 23 sept. 1982 te Rotterdam Centrum, 2 (Doos 2).

4. De predikant zal kontakten melden aan de desbetreffende kerkeraad en bezien in hoeverre samengewerkt kan worden met de plaatselijke evangelisatiecommissie.
5. De predikant zal periodiek van zijn werk rapport uitbrengen aan de Commissie.
6. In gevallen waarin de instructie niet voorziet zal de predikant overleggen met de Commissie.”<sup>29</sup>

In de begeleidingscommissie voor de evangelisatiepredikant zijn ook twee medewerkers van de koffiebar opgenomen, waaronder één uit de Hindostanenwerkgroep. Op een vergadering in april 1983 vertellen twee medewerkers van de Hindostanenwerkgroep aan de leden van de Algemene Vergadering over het werk. Eén van hen benadrukt, “dat op Christus als de enige weg gewezen moet worden, wat niet altijd meevalt gelet op de tolerante instelling van Hindoestanen. Verder blijkt het wel eens moeilijk het verschil duidelijk te maken tussen het lichtfeest, waarop de Hindoestanen de overwinning van het goede op het kwade vieren, èn ons kerstfeest. Ook blijken er spanningen te ontstaan binnen gezinnen, als de één wel en de ander geen kontakten wil. Het aantal medewerkers blijkt klein en wisselend te zijn, terwijl de beschikbare tijd vaak beperkt is. Verder levert het verhuizen van sommige kontakten de nodige problemen op.”<sup>30</sup> In overleg met de kerk van Rotterdam-Centrum wordt overeengekomen dat de predikant als eerste doelgroep de Hindostanen zal hebben.

Ds. Jan-Willem Roosenbrand (\* 1955) van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te Deventer neemt het beroep, dat op hem is uitgebracht, aan en op 25 september 1983 wordt hij als evangelisatiepredikant bevestigd. Hij is daarnaast in deeltijd gemeentepredikant van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Charlois. In diezelfde maand viert de koffiebar haar tienjarig bestaan. Op 4 november 1982 schrijft de secretaris van de CEP een brief aan de kerkenraad van de kerk te Rotterdam-Centrum. Daarin staat het volgende: “Ook t. a.v. het werkterrein van de predikant hebben we ons bezonnen. Vastgesteld is dat de te beroepen evangelisatie-predikant zich aanvankelijk vooral zal richten op de Hindoestanen, gelet op de bestaande kontakten van de koffiebar te Crooswijk. Tenslotte zij vermeld, dat het bestuur van de koffiebar is verzocht om met concrete voorstellen te komen als beantwoording van de vraag hoe zij zich de structuur van de

---

<sup>29</sup> *Instructie Evangelisatie-predikant*, vastgelegd door de Algemene Vergadering van 23 september 1982 (Doos 4).

<sup>30</sup> C van der Leest, *Notulen van de vergadering van kerken/ Algemene Vergadering* d.d. 21 april 1983 te Rotterdam Centrum, 3 (Doos 2).

samenwerking met de a.s. evangelisatie-predikant voorstellen. Mee aan de hand hiervan gaan wij ons dan als Commissie op deze verhouding bezinnen.”<sup>31</sup>

In 1986 krijgt de overgang van parttime naar fulltime beschikbaarheid voor missionair werk van Jan-Willem Roosenbrand zijn beslag.<sup>32</sup> De CEP voorziet als gevolg daarvan wel een financieel probleem. De niet-sluitende begroting was in de jaren vanaf de start gedekt door giften van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Delft.<sup>33</sup> De CEP wil daarom het draagvlak verbreden en bovendien de samenwerking in kerkelijke kaders brengen. Veel tijd wordt geïnvesteerd om de verschillende niet-meewerkende kerken uit de classes zover te krijgen. In de jaren 1988 en 1989 heeft dit succes. De overgang van de CEP naar een deputaatschap van de classes Rotterdam en Hoogvliet wordt voorbereid. Het plan is om die overgang te realiseren op 1 januari 1990.<sup>34</sup>

Door de sloop van het pand aan de Crooswijksestraat 18a moet worden omgezien naar een nieuw pand. Dat wordt gevonden aan de Linkerrottekade 259/265. De opening is op zaterdag 6 september 1986. Eerder datzelfde

---

<sup>31</sup> C. van der Leest, *Brief aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam Centrum*, 4 november 1982, 2 (Doos 2).

<sup>32</sup> J. Borgdorff, *Kort verslag van de secretaris van de CEP over het eerste half jaar 1986*, 2 (Doos 4): “Tegelijk deed zich het feit voor dat de Gereformeerde kerk te Rotterdam-Zuid, waar ds. Roosenbrand beperkte hulpdiensten verrichtte, zeer voorspoedig was in haar eigen beroepingswerk, zodat deze gemeente per 7 september 1986 over een eigen predikant kan beschikken. Gezien de uitbreiding van de werkzaamheden van ds. Roosenbrand achtte de commissie het niet raadzaam om met hem uit te zien naar vervangende werkzaamheden in een vacante zusterkerk. Na overleg met de kerkeraad te Rotterdam Centrum is op de Algemene Vergadering voorjaar '86 besloten ds. Roosenbrand voortaan geheel vrij te stellen voor zijn evangelisatiewerk.”

<sup>33</sup> J. Borgdorff, *Verslag secretaris CEP, eerste halfjaar 1987* (Doos 4): “Bovengenoemd onderzoek [naar verbreding van het aantal samenwerkende kerken in classicaal verband] heeft alles te maken met de mogelijkheid dat er vanaf 1988 geen voldoende middelen beschikbaar zijn voor de voortgang van het werk. De kerk van Delft heeft in 1987 voor het laatst steun verleend (f. 15.000). Voor 1987 is er geen zorg.” Dit bedrag was een restant van een fonds dat in Delft was opgebouwd voor ‘evangelisatie onder buitenlandse studenten’, zie W.de Gelder [scriba Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Delft], *Brief aan de Gereformeerde Kerk te Rotterdam-Centrum*, 5 januari 1987 (Doos 1).

<sup>34</sup> [z.n.], *Verslag secretaris CEP, tweede halfjaar 1989*, 2 (Doos 4): “Wat betreft de ontwikkelingen rond de voorbereiding van het deputaatschap van de classis is in de A.V. van 16 november 1989 meegedeeld dat het deputaatschap aardig vorm begint te verkrijgen, waarbij er grote kans is dat het deputaatschap per 1 januari 1990 een feit zal zijn. Met grote blijdschap is verwoord dat de in het werk gestelde pogingen zo ver gevorderd zijn.”

jaar, in januari, beginnen ds. Jan-Willem Roosenbrand en de medewerkers van de Hindostanenwerkgroep in het pand van de koffiebar met het houden van samenkomsten op zondagmiddag, gericht op Hindostanen en Pakistanen. De eerste dienst wordt gehouden op zondag 19 januari 1986.<sup>35</sup> De groep Pakistanen was in beeld gekomen door contacten met Pakistaanse christenfamilies. In 1987 wordt de eerste Pakistaanse familie lid en in dat jaar worden de informele samenkomsten officiële kerkdiensten, belegd door de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Rotterdam-Centrum. De instroom van nieuwe leden van Hindostaanse en Pakistaanse afkomst leidt tot bezinning. Begin januari 1987 verschijnt een nota van de CEP over de (toekomstige) positie van de gereformeerde Pakistanen en Hindostanen in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.<sup>36</sup> Als uitgangspunt geldt dat de eenheid in Christus verscheidenheid in vormen toelaat. We moeten vindingrijk en beweeglijk zijn, aldus de nota. Veder worden voorbeelden van etnisch-culturele verscheidenheid gegeven onder christenen binnen hetzelfde land: er wordt gewezen op Zuid-Afrika, de Evangelische Broedergemeente in Suriname en Nederland, Schotse en Scandinavische kerken in Rotterdam en de Molukse kerken. In de overwegingen wordt sterk benadrukt dat de eigen aard van mensen niet verdwijnt wanneer mensen zich bekeren tot Christus en zich voegen bij de kerk. Het structureel inspelen op de eigen aard en achtergrond van de mensen heeft drie positieve kanten: 1) de geestelijke opbouw van de christenen, 2) de missionaire strategie, 3) de vergadering van verstrooide christenen. Daaruit volgt het voorstel om de samenkomsten in de koffiebar echte kerkdiensten te laten worden. Daarmee wordt zichtbaar dat zij niet slechts toeleiden naar de Nederlandse diensten, maar op zich ontmoetingen met Christus zijn. Verder zal er een wijkvorming optreden over de geografische grenzen van de verschillende gereformeerd-vrijgemaakte kerken in en om Rotterdam heen. Het wordt een wijk van Rotterdam-Centrum. Benadrukt wordt wel dat het voorlopig is. De voorgestelde structuur lijkt nu dienstbaar aan de voortgang van het

---

<sup>35</sup> Henk van der Woerd, "Hindoestanengroep – Evangelisatiepredikant," in Saphia Smilde – Beukema, *Jaarverslag 1986 Koffiebar De Pruttelshop*, [8-13]. (Doos 6); zie ook 't *Krantje/Chhota Agbaar, uitgave vd Hindoestanenwerkgroep van koffiebar "De Pruttelshop"*, 3 (1986): 3, 3.

<sup>36</sup> [CEP], *Nota van de Commissie Evangelisatie-predikant met betrekking tot de (toekomstige) positie van de gereformeerde Pakistanen en Hindoestanen binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland, ten dienste van de samenwerkende kerken*, 7 januari 1987. De nota ontstond uit aantekeningen van R.G. van Duinen. Als discussienota werd het concept door Jan-Willem Roosenbrand in de vergadering gebracht. Met een aantal wijzigingen werd deze door de CEP aanvaard en vervolgens uitgewerkt door Jan-Willem Roosenbrand en de secretaris van de CEP. In Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987".

kerkvergaderende en opbouwende werk van Christus en daaraan moet het steeds worden getoetst. In de notulen van de CEP van 3 april staat: “De kerkeraad van Rotterdam-Centrum heeft op 31 maart [1987] het besluit genomen de samenkomsten in de koffiebar om te zetten in officiële kerkdiensten; iedere zondag zal één ouderling van R.-C. daarbij aanwezig zijn.”<sup>37</sup> Het gemiddeld aantal bezoekers ligt dan op 15 à 20.

In februari 1987 besteedt de Hindostanenwerkgroep op haar vergadering aandacht aan de structuur. De kerkenraad van Rotterdam-Centrum stelt voor de koffiebar niet te laten vallen onder de kerkenraad, maar “onder een comité van afgevaardigden van elke R’damse kerk. Dit comité wordt dan een begeleidingscommissie van de koffiebarmedewerkers (instructie en toerusting).”<sup>38</sup> Dan zal de Hindostanenwerkgroep worden losgemaakt van de koffiebar en met ds. Jan-Willem Roosenbrand aangestuurd worden door de CEP. De voor- en nadelen van het voorstel worden afgewogen. De nadelen wegen het zwaarst. De Hindostanenwerkgroep blijft onderdeel van de koffiebarvereniging. “Er bestaat geen kritische houding t.o.v. de kerkeraad. K.bar werkt vanuit de geref. Kerk vrijgem. en er naar toe.”<sup>39</sup>

Ook de bezinning over de plaats van Hindostaanse en Pakistaanse leden in de Nederlandse kerk ging verder in 1988. De discussie over het lidmaatschap van toekomstige leden is anders dan volgens het advies van de CEP aan de classis. De classis adviseerde dat ieder zich moet inschrijven bij de kerk van het grondgebied waar de aanvrager woont. Maar de praktijk zal soepel zijn. De gedachte erachter dat de bestaande gemeenten zullen profiteren van de inbreng van een andere cultuur, wordt toegejuicht. “Het gaat duidelijk niet om een eenzijdige aanpassing en inpassing van de minderheid in de bestaande gemeente, maar om een wederzijdse beïnvloeding.”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> J. Borgdorff (notulist), *Notulen van de vergadering van de Commissie Evangelisatie-predikant*, 3 april 1987, [2] (Doos 2).

<sup>38</sup> Jolanda Souman, *Verslag van de Hindostanengroep-vergadering*, 13 februari 1987, 2, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”.

<sup>39</sup> Jolanda Souman, *Verslag van de Hindostanengroep-vergadering*, 13 februari 1987, 3, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”. In de notulen van 23 maart 1987 staat dat ook de HWG de voorstellen van de kerkenraad voor onwenselijk houdt. Op 26 mei 1987 bevestigt de HWG dat nog eens: De HWG blijft gewoon studiewerkgroep van de VEP en onafhankelijk van de CEP.

<sup>40</sup> Jan-Willem Roosenbrand in *Rapport 12 (eerste helft 1988). Aan de commissie van de samenwerkende kerken voor de verkondiging van het evangelie onder culturele minderheden, m.n. in het Rijnmondgebied [= CEP]*, 2 (Doos 3).

Ook is 1988 het jaar van de instelling van de Begeleidingscommissie voor de koffiebarvereniging (onder medewerkers bekend als 'BVEP'). Deze commissie is ingesteld vanuit de behoefte van de kerken om hun opdracht tot begeleiding van het evangelisatiewerk vorm te geven. De generale synode van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt van 1975 had die verantwoordelijkheid nadrukkelijk benoemd.<sup>41</sup> De woorden 'toezicht', 'instructie' en 'toerusting' worden uit de besluiten van de generale synode overgenomen en als taak geformuleerd voor de begeleidingscommissie. De commissie werd ingesteld op 30 november 1988, met als taak: "Zorgen voor begeleiding, instructie en toerusting van de verschillende VEP-werkgroepen, alsmede de begeleiding van de algemene zaken. Nadat de commissie-leden voldoende in de situaties zijn 'ingegroeid', is het van groot belang dat een lange termijnvisie wordt ontwikkeld, zodat er op een goede manier 'sturing' kan plaatsvinden."<sup>42</sup> Als uitgangpunt voor het werk gelden de statuten en het huishoudelijk reglement van de koffiebarvereniging, aangevuld met een instructie van de kerkenraad van Rotterdam-Centrum. In 1990 krijgt de samenwerking tussen de Vereniging Evangelisatieprojecten en de begeleidingscommissie vaste vorm.

### 3 De periode 1990-2000

In het voorjaar van 1990 wordt tijdens de vergadering van de Hindostanenwerkgroep de vraag aan de orde gesteld: "Hoe kunnen de leden van de Hindst-Pakist. Gemeenschap meer ingeschakeld worden in het evangelisatiewerk van de koffiebar en de hindostanenwerkgroep? 1<sup>ste</sup> voorstel: Samson lid van Hstwerkgroep. 2<sup>de</sup> voorstel: radiowerk Samson; lokale omroep."<sup>43</sup> In het verslag van die vergadering wordt vermeld: "Ruud stelt na overleg met enkele andere medewerkers voor Samson te vragen als lid van de Hindostanengroep. We praten erover dat we met elkaars taal en cultuur zo rekening moeten houden dat ieder helemaal mee doet vanuit eigen achtergrond. De groep gaat akkoord."<sup>44</sup> Samson Shahzad is van Pakistaanse afkomst en sinds 1986 lid van de Gereformeerde Kerk

---

<sup>41</sup> *Acta* 335; nader bevestigd door de generale synode van Groningen Zuid 1978, *Acta* 104, zie [www.kerkrecht.nl](http://www.kerkrecht.nl)

<sup>42</sup> Bijlage 2: Voorstel Taakomschrijving in J.Kapteyn (voorzitter), J.Berger (algemene zaken), *Geschiedenis, plaats en taak van de B.V.E.P.*, 28 augustus 1991, in Grijze Ordner (Doos 6).

<sup>43</sup> [z.n.], [Agenda] *Hindostanenwerkgroep, 29 mei 1990*, [1], in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

<sup>44</sup> Ruud [van Duinen], *Hindostanengroep vergadering, 29 mei 1990*, [3], in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

vrijgemaakt te Rotterdam-Centrum. Vanaf september dat jaar wordt hij lid van de Hindostanenwerkgroep.<sup>45</sup>

In 1990 wordt de Commissie Evangelisatiepredikant omgezet in een Deputaatschap van de classes Rotterdam en Hoogvliet, afgekort DEP. Een tweede exemplaar (met potlood '2' in de rechterbovenhoek) van rapport 17 van ds. Jan-Willem Roosenbrand heeft een uitbreiding over de structuur van het evangelisatiewerk, de instellingen, de kerk. Hierin wordt de begeleidingscommissie van de koffiebarvereniging genoemd. Vier werkgroepen van de koffiebar vallen onder de begeleidingscommissie, de Creolen- en Hindostanenwerkgroep echter niet. Die beide vallen beleidsmatig en financieel onder het deputaatschap. Het stuk bepleit dat een paar leden van het deputaatschap zich specialiseren in het begeleiden van de Hindostanen- en Creolenwerkgroep, o.a. door vergaderingen en activiteiten bij te wonen.<sup>46</sup>

In januari 1992 vergadert een deel van de Hindostanenwerkgroep met ouderlingen van de kerk te Rotterdam-Centrum over de werkzaamheden en verantwoordelijkheden ten aanzien van Pakistaanse en Hindostaanse gemeenteleden en evangelisatiecontacten tijdens de periode van de overdracht van het werk van ds. Jan-Willem Roosenbrand, zolang er nog geen volledig beschikbare opvolger voor hem is.<sup>47</sup> Ds. Jan-Willem Roosenbrand had aangegeven zijn missionaire dienst in het Rijnmondgebied te willen beëindigen en had daartoe een notitie geschreven op 8 november 1991, over de overdracht. Bezoeken van de gemeenteleden is in theorie zaak van de kerkenraad. Maar praktisch zullen deze leden eerder de medewerkers van de Hindostanenwerkgroep benaderen. Om dit gedeeltelijk te ondervangen zullen de speciale ouderlingen er naar streven het contact met de Pakistaanse en Hindostaanse gemeenteleden tot een vertrouwensrelatie uit te bouwen. Ook zal de predikant van kerk te Rotterdam-Centrum, ds. Ad de Bruijne<sup>48</sup>, zijn aandacht geven aan de

---

<sup>45</sup> Jan-Willem Roosenbrand in *Rapport 16 (1989-1990). Aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet, over de voortgang van de verkondiging van het evangelie aan de culturele minderheden in het Rijnmondgebied* [= DEP], 2 (Doos 3).

<sup>46</sup> Jan-Willem Roosenbrand in *Rapport 17 (tweede helft 1990) - 2. Aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet, over de voortgang van de verkondiging van het evangelie aan de culturele minderheden in het Rijnmondgebied* [= DEP], 3 (Doos 3).

<sup>47</sup> Fokke [Pathuis], *Verslag van het overleg tussen leden van de Hindostanenwerkgroep met de ouderlingen Jean Bart Bugel en Jaap Schaeffer, 23 januari 1992*, in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

<sup>48</sup> Ds A.L.Th de Bruijne (\* 1959) was predikant van Rotterdam Centrum van 2 september 1991 tot 1 augustus 1997.



Pakistaanse leden. In februari 1992 presenteren twee Hindostanenwerkgroepleden, Ruud van Duinen en Christien Westerik, een uitgebreide notitie over intercultureel kerk-zijn.<sup>49</sup> De strekking is dat er alle reden is om te werken aan eigen, aparte wijkvorming van de Hindostaanse en Pakistaanse leden.

In januari 1992 wordt het functioneren van de begeleidingscommissie geëvalueerd. Hoewel de Hindostanenwerkgroep niet onder het toezicht van die commissie valt, spreekt zij zich wel uit over de begeleiding. Hindostanenwerkgroepleden zijn immers ook leden van de koffiebarvereniging. Zij noteren veel inzet van de begeleidingscommissie, maar tegelijk een te grote concentratie op de formele kant van het koffiebarwerk, niet op de praktische kant. "De tijd en energie moet vooral gestoken worden in het toezicht op en de toerusting en instructie voor de daadwerkelijke evangelisatie-activiteiten. Daarnaast was men niet zo blij, dat de BVEP zich zo nadrukkelijk presenteert als een vertegenwoordigend orgaan van de kerkeraad. Daardoor wordt n.l. bij de leden van de VEP een verdedigende houding opgeroepen. De BVEP moet zich veelmeer zien en presenteren als een intermediair tussen de VEP en de kerkeraad."<sup>50</sup>

In november 1992 stelt de koffiebarvereniging zich de vraag: Is de tijd van de koffiebar voorbij? Deze vraag kwam op naar aanleiding van het mislukken van de werkzaamheden van de vrijdagavondgroep. Die avond was bedoeld voor de volwassen inwoners van Crooswijk, juist de groep waarmee het allemaal begon. Het probleem is, dat de koffiebar mensen aantrekt die sociale problemen hebben. De vrijwilligers zijn voor opvang en begeleiding niet toegerust. Het missionaire doel wordt niet gehaald en het sociale aspect vraagt om professionaliteit. Medewerker Franc Hoogland krijgt de ruimte om de situatie uiteen te zetten in het blad *Opdracht*. Henk Hoksbergen, journalist bij het *Nederlands Dagblad*, neemt het over en geeft er commentaar bij in de krant. Als voorzitter van de koffiebarvereniging schrijft Fokke Pathuis erover in het voorwoord van het jaarverslag van 'De Pruttelshop'. Zijn conclusie is dat het werk zoals de vrijdagavondgroep dat in 1973 ooit opzette inderdaad voorbij is, maar dat er andere activiteiten goed lopen (kinderclubs en Hindostanenwerkgroep) en dat er nagedacht

---

<sup>49</sup> Ruud [van Duinen], Christien [Westerik], *Intercultureel Kerk-zijn*. 5/11 februari 1992, in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

<sup>50</sup> Fokke Pathuis (namens het breed bestuur), *Evaluatieverslag over de BVEP* [voorlopige versie, 21 januari 1992], 2-3, in Grijze Ordner (Doos 6).

moet worden over nieuwe vormen. Het werken met vrijwilligers blijft een moeilijk punt, door het gebrek aan continuïteit en professionaliteit.<sup>51</sup>

In 1989 komt voor het eerst de opvolging van de evangelisatiepredikant ter sprake. Op het agendum van de Hindostanenwerkgroepvergadering van 19 april 1989 staat: "Op de kerkeraad van Centrum is voorgesteld dat de CEP geld reserveert zodat voor een bepaalde tijd twee predikanten kunnen worden betaald als er sprake is van opvolging."<sup>52</sup> In het najaar noteert de notuliste van de CEP het volgende: "De voorzitter deelt mee dat er geen bijzondere urgentie is, maar dat het goed is nu al van gedachten te wisselen over een eventueel vertrek van ds Roosenbrand. In het werkoverleg kwam dit onderwerp met name met betrekking tot de taalstudie ter sprake. Op dit gebied is in een vrij langzaam lopend proces veel ervaring verworven. Tevens valt na te denken over een overgangperiode met betrekking tot beleid op financieel gebied. Verschillende mogelijkheden worden naar voren gebracht. Gesuggereerd wordt dat de CEP zich bijvoorbeeld zal kunnen gaan oriënteren op studenten in Kampen,<sup>53</sup> waarbij onderzocht moet gaan worden of daar kandidaten zijn die geïnteresseerd zijn in de richting van dit werk. Besloten wordt in het werkoverleg reeds te starten met het opstarten van een draaiboek. Ds. Roosenbrand zal bij Rotterdam-Centrum melden dat nu reeds voorbereidingen worden getroffen voor zijn eventuele vertrek in de toekomst."<sup>54</sup> Op 1 mei 1991 bespreekt de Hindostanenwerkgroep de opvolging van ds. Jan-Willem Roosenbrand: "We spreken af dat we zorgvuldig te werk blijven gaan (inkl. de DEP). De meesten van ons spreken zich uit tegen een definitieve keuze vóór september op basis van contacten met slechts één kandidaat-opvolger. De voorgestelde termijn van 7 jaar (als minimum) zal in de beroepsbrief worden opgenomen."<sup>55</sup> Na zijn vertrek in september 1992 wordt gezocht naar een

---

<sup>51</sup> J. Wisse, "Is de tijd van de koffiebar voorbij?" *Opdracht. Informatieblad van de Vereniging Landelijk Verband voor Evangelisatie-arbeid van de Gereformeerde Kerken in Nederland*. 22 (1992): 91, 3-4; H. Hoksbergen, "Is de tijd van de koffiebar voorbij?" *Nederlands Dagblad*, 20 november 1992; Fokke Pathuis, "Van het bestuur. Is de tijd van de koffiebar voorbij?" in *Jaarverslag 1992 Nieuwsbrief/Koffiebarkrant, Koffiebar De Pruttelshop*, 20 (mei 1993): 4, 3-8.

<sup>52</sup> Ruud [van Duinen], *Hindostanengroep*, vergadering op 19 april 1989, [2], in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

<sup>53</sup> Bedoeld is de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, Broederweg 15 in Kampen.

<sup>54</sup> Sophia Chr. Kok (notuliste), in *Notulen van de vergadering Commissie Evangelisatie-Predikant*, 3 november 1989, 3 (Doos 2).

<sup>55</sup> Henk [van der Woerd], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 1 mei 1991, [1], in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

opvolger. Die wordt gevonden in de persoon van ds. Simon van der Lugt, op dat moment predikant van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt te Rijswijk en Pijnacker-Nootdorp. Hij wordt in januari 1993 beroepen en hij neemt dat beroep aan. Op 4 juli 1993 wordt hij bevestigd in een kerkdienst van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Rotterdam-Centrum.

Een jaar na zijn intrede rondt hij zijn eerste kennismaking met het werk af door een uitgebreide evaluatie te schrijven, die besproken wordt met de Hindostanenwerkgroep en het deputaatschap. De aanleiding ligt in de vragen rond de wijkvorming en de onzekerheden rond het toekomstig beleid rond de koffiebar. In verband daarmee schrijft hij een uitgebreide situatieschets rond de koffiebar,<sup>56</sup> in vijf punten: 1) de kerkdiensten, 2) de gemeenschapsvorming, 3) ambt en dienst over toezicht en structuur, 4) evangelisatie en 5) communicatie tussen culturen. Hij noteert ook de knelpunten. Wat betreft de structuur van het werk is volgens hem het knelpunt dat het pastorale werk toch bij de evangelisatiepredikant terecht komt, terwijl dat niet de bedoeling is (aldus de beroepsbrief). Maar naarmate zijn deskundigheid van de taal en cultuurkennis en zijn persoonlijke betrokkenheid bij de mensen toenemen, wordt de inzetbaarheid van de evangelisatiepredikant voor de interne zorg alleen maar groter. Dat merkt ook de ouderling van de Hindostaanse-Pakistaanse wijk, die juist in de communicatie achterblijft door taalproblemen. De Hindostanenwerkgroep heeft een pastorale rol en bespreekt gemeentebezoeken, maar komt daarmee op het terrein van de kerkenraad. Hij stelt de vraag of vanuit een etnische gemeente of een integrerende gemeente gewerkt moet worden als je gemeentewerk en evangelisatiewerk wilt combineren?

De Hindostanenwerkgroepvergadering van 23 september 1993 wordt mede gebruikt om te spreken over het nader inschakelen van de Hindostaanse en Pakistaanse leden van de gemeente bij het organiseren in en om de diensten, en de onderlinge zorg en de evangelisatie. Er wordt benadrukt dat zij een andere aanpak hebben en dat de medewerkers als westerlingen daarmee geduld moeten hebben. Het verwachtingspatroon rond de dominee is erg groot bij Pakistanen. In het verslag wordt vermeld dat verder nog ter sprake is gekomen: "Je kunt niemand dwingen mee te doen... Je moet naast de opmerking, dat gemeenteleden ook verantwoordelijkheden moeten aanvaarden, ze ook concreet enkele mogelijkheden aanreiken; in hoeverre zijn wij bereid om dingen los te laten en dan de zaken voor ons gevoel in de

---

<sup>56</sup> A.S. van der Lugt, *Beschrijving situatie* in Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999".

soep te laten lopen? Daarnaast zullen we er toch met elkaar over hebben over welke activiteiten we dan precies hebben, daar zal concreter over nagedacht moeten worden.”<sup>57</sup> De leden van de Hindostaans-Pakistaanse wijk worden op zondag 3 oktober 1993 nader geïnformeerd over de evangelisatie-activiteiten en het werk van de Hindostanenwerkgroep, maar “... de publieke vraag naar activiteiten van de gemeente (hoe kunnen wij meer mede-werkers zijn?) leverde niets op.” De oorzaak hiervoor wordt gezocht in het ongemakkelijke van de vraag in deze groep. Later biedt een jonge Indische vrouw zich aan om lid te worden van de Hindostanenwerkgroep. Maar de Hindostanenwerkgroep vraagt zich af of dat goed is, nu zij nog maar zo kort christen is: “Is het tegen de achtergrond van bv Paulus’ woorden in 1 Tim 3,6 (over pasbekeerden in het ambt) niet wijs terughoudend te zijn haar lid te maken, nu zij pas drie jaar bewust als christen leeft?”<sup>58</sup> Het organiseren lijkt geen aantrekkelijk werk voor haar. Het meegaan op bezoeken is wel aan te bevelen. “En bovendien: heeft zij zelf niet bepaalde ideeën over haar inzetbaarheid?”<sup>59</sup> Vanaf 1994 komt de Surinaams-Hindostaanse vrouw Trees van der Woerd-Ramkisoen een keer per maand naar Rotterdam voor bezoeken en voor medewerking aan de radio-uitzending. In dat jaar noteert ds. Simon van der Lugt in de evaluatie van het werk van de Hindostanenwerkgroep dat de Pakistaan Samson Shahzad veel kan betekenen in het missionaire werk, maar dat de communicatie met hem moeizaam is.<sup>60</sup>

In 1994 en 1995 wordt onderzoek gedaan naar het functioneren van de Hindostanenwerkgroep (HWG) als onderdeel van een evaluatie van de koffiebarvereniging.<sup>61</sup> “Het doel van de HWG is het verspreiden van het evangelie onder hindostaanse en pakistaanse mensen. (...) De hoofddoelstelling is nooit aangepast. Wel zijn persoonlijke doelen aangepast aan tijd en realiteit. Dit gebeurde d.m.v evaluaties met name o.l.v de beide evangelisatiepredikanten. De HWG is momenteel een goed lopende werkgroep. De werkgroep[en] [sic] worden projectmatig door de

---

<sup>57</sup> Fokke [Pathuis], *Verslag Hindostanenwerkgroep* 23 september 1993, [1], in Ordner “Archief hind.gr. 1 1988-1994”.

<sup>58</sup> [Simon van der Lugt], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 27 oktober 1993, [2], in Ordner “Archief hind.gr. 1 1988-1994”.

<sup>59</sup> [Simon van der Lugt], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 27 oktober 1993, [2], in Ordner “Archief hind.gr. 1 1988-1994”.

<sup>60</sup> A.S. van der Lugt, *Beschrijving situatie. IV Evangelisatie*, 16, in Ordner “Archief hind.gr. 2 1994-1999”.

<sup>61</sup> *Rapport Evaluatie Vereniging Evangelisatie Projecten te Rotterdam*, juni 1995 (Plastic Map) (Doos 6).

evangelisatiepredikant gevraagd aan bepaalde activiteiten deel te nemen. Na een intensieve [sic] evaluatie eind 1994 is voor die werkwijze gekozen. De reden hiervoor enerzijds dat het voor de evangelisatiepredikant een vertragend effect had wanneer hij elke aktie van te voren met de hele HWG moest bespreken en anderzijds dat het een verlamdend effect op de werkgroep leden bleek te hebben dat het niet duidelijk was wie waarvoor verantwoordelijk was.”<sup>62</sup> Vanuit de werkgroep wordt het bestuur van de koffiebarvereniging alleen gezien als nodig voor beheren van pand en financiën. Studie kan binnen de werkgroepen en de wens is om de naam van het pand te veranderen: koffiebar wordt verward met koffieshop, en daarom geassocieerd met drugs. In het jaar 1996 verandert de naam van ‘De Pruttelshop’ in ‘Het Kompas’. In diezelfde periode wordt ook de naam ‘Susmacaar’ (spreek uit: Soesmatjaar, transcriptie van het Hindi woord voor ‘evangelie’, goed nieuws) in gebruik genomen als aanduiding voor de Hindostaans-Pakistaanse wijk van de kerk te Rotterdam-Centrum.<sup>63</sup>

Trees van der Woerd-Ramkisoen komt vanaf 1996 een dag per week in Rotterdam.<sup>64</sup> Zij gaat onderwijs geven en organiseert vrouwen-

---

<sup>62</sup> Marianne van der Lugt, *Verslag van een gesprek met Simon van der Lugt, evangelisatiepredikant m.n. verbonden aan de Hindostanenwerkgroep n.a.v. Vep evaluatie*, mei 1994, [1], in Ordner “Archief hind.gr. 1 1988-1994”.

<sup>63</sup> A.S. van der Lugt, “Een nieuwe naam Susmacaar in het Kompas!” *Tjhota Agbaar, blad voor Hindostanen en Pakistanen... en voor ieder die iets goeds wil lezen*. 13 (maart- april mei 1996): 3,1-2: “Maar wij merkten in de afgelopen tijd, dat de naam misverstand wekt. Koffiebar en Pruttelshop lijkt op coffeeshop. U weet, dat in coffeeshops vaak (soft)drugs worden verkocht. Daar willen wij niets mee te maken hebben. Onze naam moet daar ook niet op lijken. Daarom is er nu een nieuwe naam. ... Deze naam [Het Kompas] past bij dit gebouw, omdat wij als christenen ook de weg willen wijzen. Jezus Christus heeft gezegd: Ik ben de weg, de waarheid en het leven. Wie Hem volgt zal nooit verdwalen. Christus wijst ons door de Bijbel de goede weg. Zijn Woord is ons kompas. ... Elke zondagmiddag komt hier de gemeente van Hindostanen en Pakistanen bij elkaar. Samen met Nederlanders en ieder, die Urdu en Hindi spreekt of verstaat, houden wij kerkdiensten voor Jezus Christus. Hij is onze Redder, zijn Naam willen wij bekend maken. Want dat is het beste nieuws voor elk mens: verlossing in dit leven en verlossing in het toekomstige leven. Daarom noemen wij onszelf: de Goed-Nieuws gemeente, of in het Hindi: Susmacaar. Deze naam willen wij voortaan gebruiken in dit Krantje, in advertenties en als wij ons voorstellen aan mensen.”

<sup>64</sup> Z.n. [B. Noordman], in *Notulen van de vergadering van de Deputaten van de classes Hoogvliet en Rotterdam betreffende Evangelisatie onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied*, d.d. 20 juni 1996, [1] (Doos 2): Trees van der Woerd- Ramkisoen komt kennismaken op de Dep-vergadering. “Omdat zij dezelfde achtergrond heeft als de doelgroep, stuit zij op veel herkenningspunten in de gesprekken. Daardoor klikt het, zelfs met mannen. .. Per werkdag bezoekt zij gemiddeld vier adressen. Tijdens gesprekken is er aandacht voor privé-zaken en geloofszaken. Zo is het Hindoeïstische gezin moeilijk te

bijeenkomsten. Een jaar later komt zij in dienst van het deputaatschap voor 2,5 dag per week.<sup>65</sup>

In 1997 schrijft ds. Simon van der Lugt een discussiestuk voor het deputaatschap, getiteld: 'Diskussiestuk over Integratie'. Het is een poging tot reflectie op de interne moeilijkheden die in de Hindostaans-Pakistaanse wijkgemeente zijn gerezen tussen de leden. De problemen zijn deels individueel, maar lopen anderdeels "langs de lijnen van de etnische groepen."<sup>66</sup> Hij onderkent de waarde van het vormen van een eigen, etnische christelijke wijkgemeenschap in verband met het missionaire werk. Tegelijk wijst hij op het blijvend dominante Nederlandse accent bij de leiding en vormgeving van de gemeente. De vraag om erkenning en manifestering van de eigen culturele accenten van de etnische groeperingen zal vanwege de Nederlandse context altijd gerelateerd blijven aan die van het dominante Nederlandse kerkgenootschap. Anderzijds wordt in de bespreking op de vergadering van het deputaatschap juist het missionaire motief voor de eigenheid benadrukt: "Behoud van eigen identiteit is geen doelstelling van beleid geweest, maar een middel in een missionaire strategie. Aanpassing in taal, laagdrempelige kerkdiensten, het gebruik van 'folklore' etc. was daardoor een betere werfkracht en toegang te krijgen in de beoogde doelgroep. Het is goed om het middel kritisch onder de loep te nemen, maar bij de beoordeling van de alternatieven voor de toekomst zal de missionaire doelstelling een belangrijk criterium moeten blijven en deze zullen ook hierop getoetst moeten worden."<sup>67</sup>

In januari 1998 komt deze problematiek ook aan de orde in de Hindostanen-werkgroep, aan de hand van het discussiestuk 'De Toekomst van de

---

vergelijken met het Nederlandse gezin. Er is haast geen geloofsoverdacht, geen gezamenlijk gebed of gemeenschappelijke lezing. De nadruk ligt op de grote familie. Er is geen kerngezin. ... Tot nu toe heeft zr. Van der Woerd 5 à 10 adressen in haar portefeuille zitten. Er is helaas in de praktijk nog weinig tijd voor nieuwe adressen."

<sup>65</sup> A.S. van der Lugt, in *Rapport 7 (31 december 1997). Aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet over de voortgang van het evangelisatiewerk onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied (= DEP)*, 1 (Doos 3).

<sup>66</sup> N.N. [L.W. van der Heiden], in *Notulen van de vergadering van de Deputaten van de classes Hoogvliet en Rotterdam betreffende Evangelisatie onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied*, d.d. 5 september 1997, [2] (Doos 2); alsmede de correctie in N.N. [L.W. van der Heiden], *Notulen van de vergadering van de Deputaten van de classes Hoogvliet en Rotterdam betreffende Evangelisatie onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied*, d.d. 10 oktober 1997, [1] (Doos 2).

<sup>67</sup> Fokke Pathuis, *Enige punten uit de bijzondere DEP-vergadering dd 20 november 1997*, [5] (Doos 5). De moeilijke zinsconstructie is te vinden in het origineel.

Susmacaarwijk',<sup>68</sup> een verkorte bewerking van de notitie voor het deputaatschap. Het schokt de meeste leden, zij delen de diagnose niet. De Hindostanenwerkgroep besluit het onderwerp te parkeren, maar de onderlinge verhoudingen tussen de predikant en enkele leden verslechteren. Om het doel van het werk van de evangelisatiepredikant, en van het project als geheel, te verduidelijken, omschrijft ds. Simon van der Lugt de doelformulering als volgt: "Met het oog op het bereiken van de doelgroepen legt de evangelisatiepredikant samen met andere medewerkers contacten met Hindostanen en Pakistanen. Hij organiseert Hindostaanse of Pakistaanse avonden en evangelisatiebijeenkomsten en wat verder dienstig is aan het doel. Hij roept mensen op tot geloof en bekering en begeleidt hen die door Gods Geest tot geloof komen op weg naar lidmaatschap van de kerk. Ook christenen uit die groepen, kan hij zo begeleiden. Het doel daarbij is: de (pas bekeerde) gelovigen begeleiden en vormen tot leden van Christus die vanuit een levend geloof in Jezus Christus hun plaats in de kerk (in Nederland) en de (Nederlandse) maatschappij als christen innemen en zich daar inzetten tot verbreiding van het evangelie en dienst aan de naaste. Dit betekent dat hij de mensen die lid willen worden leidt tot de Nederlandse diensten op zondag in de plaats waar zij wonen. Die diensten zullen dan moeten tonen dat de kerk multicultureel wordt."<sup>69</sup>

De onderlinge verhoudingen in de Hindostanenwerkgroep komen op scherp te staan in juni 1998. Een brief aan de kerkenraad van de kerk te Rotterdam-Centrum met een voorstel om Samson Shahzad voor te dragen als ouderling in de gemeente wordt door enkele Hindostanenwerkgroepleden ingeleverd, zonder dat Simon van der Lugt daarvan weet heeft.<sup>70</sup> Het leidt tot onwerkbaar verhoudingen en uiteindelijk tot het opheffen van de Hindostanenwerkgroep.<sup>71</sup> Ruud van Duinen, Henk van der Woerd en Trees van der Woerd-Ramkisoen zetten hun werkzaamheden voort in de lijn van de Hindostanenwerkgroep, ds. Simon van der Lugt gaat vanaf het najaar van 1998 verder met het organiseren van activiteiten door het inschakelen van kerkleden en vrijwilligers op projectbasis, zonder het vorm te geven in een werkgroep. Het deputaatschap blijft het werk van ds. Simon van der Lugt begeleiden, en heeft nog enkele gesprekken met de andere drie. Hun werk is

---

<sup>68</sup> [Simon van der Lugt], *De Toekomst van de Susmacaarwijk. Discussiestuk voor Hindostanenwerkgroep*, 15 januari 1998, in Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999".

<sup>69</sup> Persoonlijk archief Simon van der Lugt (onderstreping in origineel).

<sup>70</sup> A.S. van der Lugt, in *Rapport 8 (eind juli 1998). Aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet over de voortgang van het evangelisatiewerk onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied (= DEP)*, [3-4] (Doos 3).

<sup>71</sup> [z.n.], *Secretarieel jaarverslag 1998 DEP*, [2] (Doos 4).

niet officieel van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt losgekoppeld, maar wel sindsdien beschouwd als privé-activiteiten van deze drie kerkleden. Trees van der Woerd-Ramkisoen kondigt eind januari 1999 aan niet meer met ds. Simon van der Lugt te willen samenwerken, zolang het conflict niet is opgelost. Het deputaatschap besluit, na overleg met de kerkenraad van Rotterdam-Centrum, in oktober 1999 de arbeidsrelatie met haar te beëindigen.

In deze tijd worden de plannen om in Rotterdam-West een preekplaats te openen voorbereid. In het gebouw 'De Brug' aan de Mathenesserweg 13a komt een keer per maand de groep Hindostaanse christenen van de Evangelische Broedergemeente bijeen. Het idee is om daarmee alternerend ook een keer per maand een dienst, uitgaande van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt, te houden. Het motief is dat geïnteresseerde Surinaams-Hindostaanse hindoes uit dit stadsdeel niet naar Crooswijk hoeven komen om een dienst mee te maken. Het was al enige jaren voorbereid door het verspreiden van het evangelisatiekrantje *Tjhota Agbaar* in West, met medewerking van leden in de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Rotterdam-Delfshaven.<sup>72</sup>

#### 4 De periode 2000-2006

In de classis Rotterdam was sinds 1995 een deputaatschap aan het werk om de problematiek van de stadskerken in de classes te bestuderen. De spanning tussen onevenwichtige demografische samenstelling en hoge pastorale en missionaire taken en ambities vroegen om een integrale aanpak vanuit de samenwerkende kerken.<sup>73</sup> De wijziging in de structuur van het missionaire werk onder Hindostanen en Pakistanen werd mede een aanleiding om een commissie in het leven te roepen die de organisatie van dit werk slagvaardiger zou maken: 'de frisse commissie'. Bovendien was er

---

<sup>72</sup> A.S. van der Lugt, in *Rapport 11 (januari 1999 – 30 juni 1999). Aan de deputaten van de classes Rotterdam en Hoogvliet over de voortgang van het evangelisatiewerk onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied (= DEP)*, [1] (Doos 3).

<sup>73</sup> L.W. van der Heiden, in *Notulen van de vergadering van de Deputaten van de classes Hoogvliet en Rotterdam betreffende Evangelisatie onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied*, d.d. 4 april 1997 [2] (Doos 2): "Wat is nu precies de Stadskerkenproblematiek? 2 jaar geleden kwam deze problematiek aan de orde op de classes. De punten waren vooral: tekort aan pastorale mankracht; men voelde zich geroepen om iets naar 'buiten' te doen met het evangelie. De visie van de classis Rotterdam: hoog tijd om Rotterdam tot zendingsgebied te verklaren. Daartoe moet echter wel een goede organisatiestructuur opgezet worden.... Het zal zeker enige gevolgen hebben voor de DEP/VEP. Deze zullen dan opgaan in de dep. Stadsk.problematiek."



ruimte gekomen voor het beroepen van een tweede evangelisatiepredikant, speciaal gericht op de moslims in het Rijnmondgebied. In het jaar 1999 wordt de oprichting van een kerkelijke rechtspersoon voorbereid. Het deputaatschap evangelisatiepredikant moet daartoe een plan tot 2002 inleveren met visie en doelen. De Frisse Commissie wordt op 1 april aan het werk gezet en heeft al voor de zomer gesprekken met betrokkenen. Dat leidt tot een voorstel om te komen tot het oprichten van die kerkelijke stichting.<sup>74</sup> Het deputaatschap evangelisatiepredikant zal daarin overgaan en ook de koffiebarvereniging zal daarin opgaan en zo haar bestaan beëindigen. Daartoe was al in juni 1998 besloten door de leden van de koffiebarvereniging.<sup>75</sup> Dit gaat samen met het beroepen van een moslimwerker (dat wordt ds. Marten de Vries die op 13 februari 2000 werd bevestigd). De bedoeling is dat de classes eindverantwoordelijk zijn en doelstellingen formuleren, maar visievorming en uitvoering delegeren aan leden van die stichting die met duidelijke deskundigheden daarin functioneren. In september besluit een gezamenlijke classis van Rotterdam en Hoogvliet tot het oprichten van de kerkelijke rechtspersoon: de Missionaire Arbeid Rijnmond, afgekort: MAR. Een klein deputaatschap bewaakt het proces en intermedieert tussen de classes en de MAR. De stichting zal een zekere vrijheid hebben binnen het mandaat van de gegeven doelstellingen. Bij de oprichting van de MAR, 27 januari 2000, wordt het algemene doel opnieuw geformuleerd: “De missionaire arbeid is er op gericht hen die vreemd zijn aan of vervreemd zijn van God en zijn dienst, te bereiken met het evangelie, opdat zij door de werking van de Heilige Geest, komen tot belijdenis van geloof naar de gereformeerde leer, om zich zo te voegen bij de gemeente van Christus. De diaconale arbeid beoogt concrete hulp en bijstand te verlenen aan naasten in de samenleving als betoon van de liefde van Christus door de gemeente. Over de wijze waarop of de vorm waarin onder Gods zegen aansluiting gevonden wordt bij Christus’ gemeente, worden geen bindende uitspraken gedaan. Dit is denkbaar hetzij door persoonlijke aansluiting bij een bestaande gemeente, hetzij langs de weg van wijkvorming binnen een gemeente of door instituering van een gemeente binnen het gereformeerde kerkverband; al naar gelang de

---

<sup>74</sup> De frisse commissie, *Struktuur en samenwerking missionaire arbeid in de Rijnmond*, 17 augustus 1999, in Archief Jolanda Souman-Ruissen.

<sup>75</sup> Jean-Bart Bügel, *Overdracht van taken van VEP aan de DEP*, [1999], (Doos 1); W.A. Vermeer-van Etten, in *Notulen van de vergadering van de Deputaten van de classes Hoogvliet en Rotterdam betreffende Evangelisatie onder culturele minderheden in het Rijnmondgebied*, d.d. 4 juni 1998 (verbeterd: 1999), [1] (Doos 2): “In juni 1998 heeft de VEP in een ledenvergadering besloten zich op te heffen, 2 maanden na de oprichting van de kerkelijke rechtspersoon.”

ontwikkeling per situatie door MAR nader te beoordelen.”<sup>76</sup> Voor het jaar 2000 wordt als doel geformuleerd: “De MAR moet zich in het jaar 2000 richten op evangelieverkondiging onder Hindostanen, evangelieverkondiging onder Moslims en zich voorbereiden op eventuele evangelieverkondiging onder Antillianen. Er wordt op dit moment geen beleid geformuleerd voor diaconale projecten, omdat middelen, tijd en aandacht – gelet op de andere ter hand te nemen taken - dat thans niet toelaten.”<sup>77</sup>

Voor wat betreft het Hindostanenwerk wordt het doel als volgt geformuleerd: “De evangelieverkondiging onder Hindostanen, Indiërs en Pakistanen moet worden voortgezet en geïntensiveerd. Met betrekking tot de locatie Rotterdam-Crooswijk (Het Kompas) zal het traject, waarin gestreefd wordt om de Susmacaarwijk verder te integreren in het kerkverband, na een raadpleging van deze wijk, in 2000 afgerond moeten worden. Als preekplaats zal Het Kompas blijven bestaan. De ambtelijke zorg voor de Susmacaarwijk valt onder de verantwoordelijkheid van R’dam-Stad.<sup>78</sup> Indien nodig kan voor de ambtelijke zorg een beroep worden gedaan op de evangelisatiepredikant. Het streven is, dat de evangelisatiepredikant niet meer dan 20% van zijn tijd aan het pastoraat van deze wijk besteedt. Met betrekking tot de locatie in R’dam-West (De Brug), waarin 1x per maand een evangelisatiedienst gehouden wordt, zal eind 2000 een nieuwe evaluatie dienen plaats te vinden. Voorts zal gezocht dienen te worden naar andere locaties in het Rijnmondgebied, van waaruit evangelisatie-activiteiten ontplooid kunnen worden.”<sup>79</sup>

In de jaren tot 2006 is er in de organisatiestructuur verder geen wijziging opgetreden. De doelen van het Hindostanenwerk werden jaarlijks vrijwel ongewijzigd vastgesteld op de gecombineerde vergadering van de classes Rotterdam en Hoogvliet. Wel is de vacature die ontstaat door het beëindigen van de werkzaamheden van Trees van der Woerd-Ramkisoen in september 2001 opgevuld door de benoeming van Samson Shahzad als evangelist (16 uur), annex beheerder van het pand van de koffiebar (10 uur). Een jaar eerder wordt het gesprek hierover voorbereid door een notitie van Simon van der Lugt, ter vergadering van de MAR. Samson Shahzad was intussen ook al werkzaam als ouderling in de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt van

---

<sup>76</sup> *Missionaire Arbeid Rijnmond – Basisdocumenten* dd 27 januari 2000.

<sup>77</sup> *Missionaire Arbeid Rijnmond – Basisdocumenten* dd 27 januari 2000.

<sup>78</sup> Destijds de naam van de fusie van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Rotterdam-Centrum en Rotterdam-Delfshaven.

<sup>79</sup> *Missionaire Arbeid Rijnmond – Basisdocumenten* dd 27 januari 2000.

Rotterdam-Centrum (vanaf mei 2000). De instructie voor de taak als evangelist luidt:

“De evangelist voert onder leiding van de EP [evangelisatiepredikant] activiteiten uit welke verwoord zijn in 1.5 waarbij de voornaamste taak zal zijn het zoeken naar en het leggen van nieuwe contacten onder hindoes en moslims in het Rijnmondgebied. [De evangelist] probeert gelegenheid te vinden c.q. mogelijkheden te creëren om bij nieuwe contacten te getuigen van Jezus Christus en op te roepen tot geloof en bekering. [De evangelist] kan door EP o.a. worden ingezet bij het afleggen van bezoeken bij bestaande evangelisatiecontacten, het geven van bijbel- en catechetisch onderwijs, het jongerenwerk, redactioneel- en administratief werk t.b.v. evangelisatiekrantjes, w.o. “Tjhota Agbaar”, is zo vaak als mogelijk aanwezig tijdens, en werkt actief mee aan de missionaire diensten welke worden belegd en kan zo nodig, door de EP uitgenodigd worden tot het bijwonen van een vergadering die betrekking heeft op het missionaire werk.”<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> MAR, *Instructie Evangelist*, 1 juni 2001 (persoonlijk Archief Simon van der Lugt).



## 4 Documentatie Interactieproblemen

Welke problemen hebben de leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt gesignaleerd in de interactie en de communicatie met de Surinaams-Hindostaanse hindoes in het Rijnmondgebied gedurende de periode 1973–2006? In deze bijlage wordt deze vraag beantwoord met behulp van de beschikbare bronnen. De gesignaleerde problemen worden gedocumenteerd in een fasering van vier perioden, gerelateerd aan de wijzigingen in de organisatiestructuur van het missionaire project (zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur): 1973–1982, 1982–1993, 1993–2000 en 2000–2006. De namen van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers worden voluit geschreven. De namen van de Surinaams-Hindostaanse contacten zijn geanonimiseerd.

### 1 De periode 1973-1982

In de eerste tien jaar van het project noteren de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers de volgende problemen in het contact met de Surinaams-Hindostaanse hindoes (in de ingesprongen tekst volgt de toelichting van de samengevatte observaties):

A. In het gesprek over de religieuze geloofsvoorstellingen blijkt dat de medewerkers geen aanknopingspunt vinden in de religieuze geloofsvoorstellingen van de hindoes.

“Hoe bereik je de Hindoestanen geestelijk, hoe bespreek je het zondeprobleem en hoe maak je duidelijk dat Krishna en Christus niet op één lijn staan?”<sup>1</sup> Deze vragen keren voortdurend terug in de eerste tien jaar. Voorstellingen als ‘zonde’,<sup>2</sup> ‘verlossing’,<sup>3</sup> de exclusiviteit van

---

<sup>1</sup> Rudie [Ruud van Duinen], in *Verslag van de bespreking over het werk onder Hindoestaanse Surinamers op 5 september 1977*, 1, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”.

<sup>2</sup> Johan [Johan Leder], in *Verslag van de Hindoestanenwerkgroep*, 9 november 1977, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”: “Hiermee zijn wij aangeland bij het centrale probleem: het zondebesef dat in het Hindoeïsme niet bestaat.” Zie ook het verslag van 7 december 1977, in zelfde ordner: Inge zal de kerstgeschiedenis vertellen “en probeert daarin te verwerken de punten waarin zij wat overtuiging betreft duidelijk van de christelijke vizie [sic] verschillen, als daar zijn: één God, Vader door Jezus Christus, ZONDESCHULD.”

<sup>3</sup> [z.n.], *Werkgroep Hindoestanen*, 18 januari 1978, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”: “Zelfverlossing versus verlossing door Christus.”

de persoon en het werk van Jezus Christus,<sup>4</sup> de verzoening tussen God en mens door het offer van Jezus Christus aan het kruis,<sup>5</sup> de uniciteit van de Bijbel,<sup>6</sup> het leven na de dood,<sup>7</sup> worden door de hindoes niet herkend of begrepen. Het ethos van de Surinaams-Hindoestaanse hindoes wordt door de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers bewonderd en op bepaalde punten herkend (bijvoorbeeld de huwelijksmoraal),<sup>8</sup> maar als aanknopingspunt niet erkend of benut. Wel worden de grote hindoeëfeesten (*Holi Phagua* en

---

<sup>4</sup> Wim van As, *Verslag van de hindoestanen-werkgroep*, 1 maart 1978, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"; Wim van As, *Verslag van de Hindoestanen-werkgroep-vergadering*, 14 december 1978, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Het Hindoeïsme lijkt zo tolerant: Christus is ook een weg tot god. Indien je het niet met die stelling eens bent en zegt dat het Christendom de weg is, dan worden ze intolerant en kelder je als christen naar de laagste kaste. Bij het Christendom is het niet zo dat je iemand min of meer dwingt en weet je dat iemand zich kan laten 'roepen' en verharden. Dit heeft dan 'geen' sociale consequenties (= exclusief)." Henk Kuiper *Verslag Hindoestanengroep*, 22 oktober 1980, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "In het algemmen [sic] hebben juist de Hindoestanen er moeite mee te erkennen dat wij echt andere (en een exclusieve) mening hebben dan zij."; Jolanda [Ruissen], *Verslag van de Hindoestanengroep*, 9 februari 1983, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Kinderen zijn nu 3 keer niet geweest [op tienerclub]. Ze krijgen toestemming van thuis omdat men Christus als één van de mogelijkheden tot verlossing ziet."

<sup>5</sup> Rudie [Ruud] van Duinen, *Verslag bijeenkomst Hindoestanengroep*, 17 mei 1979, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Is bij de moslems [sic] het universele karakter van de godsdienst het probleem bij het evangeliseren, de vrijblijvendheid van het Hindoeïsme (Jezus is ook goed) vormt een heel ander probleem. Want er is geen ander evangelie dan dit: Jezus Christus en die gekruisigd."

<sup>6</sup> Inge [Inge Oostdijk], *Verslag van de vergadering van de "Suriname-groep"*, 7 december 1977, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987", [2]: Een hindoe had tegen een van de medewerkers gezegd dat de Veda's zeven keer hoger stonden dan de Bijbel (maar de hindoe had de Bijbel niet gelezen); Rudie [Ruud van Duinen], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 26 oktober 1978, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987", [1]: "Het gesprek over de Bijbel komt nauwelijks opgang." Tijdens de vergadering van [onbekend] februari 1980 bespreekt de Hindoestanenwerkgroep het boek *De Bergrede in het licht van de Vedanta-leer* van Swami Prabhavandana (Amsterdam: De Driehoek, [z.j.]). Zo wordt duidelijk dat hindoes ook de Bijbel benutten bij het uiteenzetten van hun religie.

<sup>7</sup> Wim van As, *Verslag van de hindoestanen-werkgroep*, 1 maart 1978, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987".

<sup>8</sup> Johan [Johan Leder], *Verslag van de Hindoestanenwerkgroep*, 9 november 1977, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Kunnen wij bij de Hindoestanen aankomen met Romeinen 1 : 24 – 32 ? Gezien de hoge zedelijke moraal, die er bij de Hindoestanen heerst moeten wij deze vraag negatief beantwoorden"; [z.n.], *Hindoestanengroep contacten, uit de verslagen van de vrijdagavond groep 1976-1978*, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Hoge huwelijk- en gezinsnormen!"

*Divali*)<sup>9</sup> aangegrepen voor contact en gesprek, maar onderling begrip of het 'raken van het innerlijk' komt niet tot stand. Sterker: het blijkt dat de Surinaams-Hindoestaanse hindoes ook een voorstelling van Jezus hebben gevormd en opgenomen in hun geloofskader. Wat een aanknopingspunt zou kunnen zijn, blijkt een nieuw probleem: wie heeft er gelijk over Jezus?<sup>10</sup>

B. Het gesprek lijdt aan een communicatieprobleem: de woordenschat komt overeen, maar de referenties verschillen.

Het gebruik van het Nederlands als taal voor de communicatie is over het algemeen geen probleem. De Surinaamse Hindostanen hebben als migranten vanuit de Nederlandse kolonie voldoende actieve en passieve taalkennis voor het gesprek met de medewerkers van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Alleen bij ouderen is er soms een probleem. Maar ook bij een gemeenschappelijk te gebruiken taal blijken er problemen in de communicatie. Het gaat om het vocabulaire en de referenties daarbij: "De Hindoestaan zal onze begrippen totaal anders invullen,"<sup>11</sup> en: "In westerse taal geen

---

<sup>9</sup> Boudewijn [Koole], *Verslag van de Hindoestanenwerkgroep*, 3 november [1982], in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Het divalifeest op 15 november a.s. Het vieren van het feest biedt aangrijpingspunten voor contacten en gesprekken."; Wim van As, *Verslag van de vergadering van de Hindoestanengroep*, 24 november 1982, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "De middag zal in het teken staan van het verschil tussen het Divalifeest en het Kerstfeest. We hopen dat enige bezoekers dan willen vertellen hoe zij het Divalifeest vieren en daarna zullen wij ons programma brengen."; Ruud van Duinen, *Verslag bijeenkomst Hindoestanengroep*, 6 december 1982, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "We praten erover welke punten accent moeten krijgen omdat er grote kans is dat eventuele bezoekers elementaire bijbelse begrippen niet kennen. Zou het gegeven van onze opstand tegen God niet moeten worden geponeerd, zonder in het verhaal zelf nu al uitgebreid over het paradijsverhaal (gen.3 [sic]) te vertellen? Moet in verband met de aansluiting met het Divalifeest niet het accent meer vallen op het Licht dat Christus heeft gebracht? Het verhaal zal worden besloten met het appèl om ook het licht te volgen."; Jolanda [Ruissen], *Verslag van de Hindoestanengroep*, 9 februari 1983, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Het Holi-feest wordt ook in R'dam gevierd. Vorig jaar is er een bijeenkomst aan de Kralingse Plas gehouden, compleet met het in brand steken van stapels stro en hout. Dit jaar valt het feest op 28 en 29 maart. Jolanda zal informeren waar, hoe en wanneer precies het Holi-feest zal zijn."

<sup>10</sup> Zie noot 6.

<sup>11</sup> Rudie [Ruud van Duinen], *Verslag van de bespreking over het werk onder Hindoestaanse Surinamers op 5 september 1977*, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987", [2]; Inge [Inge Oostdijk], *Verslag van de vergadering van de "Suriname-groep"*, 7 december 1977, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987", [2]: "We besluiten met de opmerking dat ons westerse denken vaak zoveel verschil maakt met het oosterse denkpatroon, dat

begrippen die helemaal goed weergeven wat de leer van de hindoe inhoudt.”<sup>12</sup> Bovendien merken de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers dat de hindoe christelijk woordgebruik en bijpassende voorstellingen en concepten benut om de eigen hindoeïstische visie uiteen te zetten.<sup>13</sup>

C. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers ontmoeten tijdens de bezoeken sociaal-culturele problematiek, die door hen ambivalent wordt opgevat: als een appèl om te helpen en als een opstap voor persuasieve interactie met religieuze inhoud.

“Een tweetal medewerkers krijgt een vast adres om een goede band te krijgen, meer nog oog te hebben voor b.v. sociale nood en door de nauwere betrokkenheid ook hiervoor betere hulp te kunnen bieden en bovenal kunnen zij er concreet voor bidden.”<sup>14</sup> De medewerkers van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt erkennen hun eigen onkunde en proberen door literatuurstudie kunnen kennis te verbreden: “De sociale problematiek van de Surinamers, het verband tussen hun godsdienst en de sociale regels zijn verdere studie waard.”<sup>15</sup> In deze eerste jaren wordt in de archiefstukken de ‘sociale nood’ niet nader concreet genoteerd. Wel maakt men melding van

---

aanrakingspunten “ploegwerk” betekent. Raken we wel werkelijk hun innerlijk is mijn vraag (Inge.)”

<sup>12</sup> [z.n.], *Verslag van de werkgroep Hindoeïsme*, 15 december 1980, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”; Johan [Johan Leder], *Verslag van de Hindoestanenwerkgroep*, 9 november 1977, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”: “Het kruipen in de huid van de Hindoestaan lijkt een bijna onmogelijke opgave : zijn denkwereld verschilt hemelsbreed van de onze. Het is duidelijk dat we hiertoe niet in staat zijn en dat we ons ook hierin moeten laten leiden door de Heilige Geest.”

<sup>13</sup> Zie noot 6.

<sup>14</sup> Jacomien [?; lid vrijdagavondgroep], *Verslag bijeenkomst van de werkgroep- ‘Hindoestanen’*, 5 oktober 1977, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”, 2.

<sup>15</sup> Rudie [Ruud] van Duinen, *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 26 oktober 1978 in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”, [2].



culturele aspecten als het groepseffect,<sup>16</sup> de voedselregels<sup>17</sup> en de genderverschillen.<sup>18</sup>

D. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers weten niet wat de Surinaams-Hindostaanse hindoes motiveert tot het accepteren, aanhouden of afbreken van het contact. Dat moet uit de feiten worden afgelezen.

De respons van de Surinaams-Hindostaanse hindoes op de initiatieven van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers is wisselend. Een grote opkomst van hindoes tijdens een middag of avond in het pand van de koffiebar wordt afgewisseld met een zeer lage. Men wordt soms gastvrij ontvangen, op andere momenten wordt de deur niet geopend of wordt de televisie tijdens het gesprek niet uitgezet, zodat een gesprek niet of nauwelijks op gang komt. Toch wordt de relatie in enkele gevallen wederzijds. Een Surinaams-Hindostaanse familie nodigt de medewerkers uit voor een bijeenkomst in een tempel ter ere van Sathya Sai Baba.<sup>19</sup> Als in de loop van de jaren minder kinderen uit Surinaams-Hindostaanse hindoegezinnen op de kinderclub komen, leidt dat tot de vraag of hier

---

<sup>16</sup> Rudie [Ruud van Duinen], *Verslag van de bespreking over het werk onder Hindoestaanse Surinamers op 5 september 1977*, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987", 2: "Daarnaast is de familieband erg sterk, zodat men uit angst voor de familie vaak afhoudend is t.a.v. nader contact met het christendom."; Rudie [Ruud] van Duinen, *Verslag bijeenkomst Hindoestanengroep*, 17 mei 1979, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Is er onder Hindoestanen een geloofsverbondenheid? Waarschijnlijk spreekt meer de gemeenschappelijke cultuur." en "Wordt vrijheid individueel beleefd bij de Hindoestanen of speelt hier ook het stamverband sterk? I.v.m. ons werk: Als een stamleider christen wordt, volgen er dan (menselijkerwijs gesproken) anderen? Is het niet ontzettend moeilijk om christen te worden en zo buiten de groep te treden? De sociale consequenties zijn waarschijnlijk groot."

<sup>17</sup> [z.n.], *Hindoestanengroep contacten, uit de verslagen van de vrijdagavond groep 1976-1978*, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Verder trekken ze [een Surinaams-Hindostaanse hindoe familie] zich van hun wetten (v.b. geen vlees eten i.v.m. incarnatie) niet veel aan."

<sup>18</sup> [z.n.], *Hindoestanengroep contacten, uit de verslagen van de vrijdagavond groep 1976-1978*, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Met zijn vrouw [van een Surinaams-Hindostaanse hindoe] is moeilijk contact te krijgen. Suggestie voor de volgende keer: bezoek met een meisje."

<sup>19</sup> Wim van As, *Verslag van de Hindoestanen-werkgroep-vergadering*, 2 april 1979, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987": "Eind april krijgen we een schriftelijke uitnodiging van mevr. R. voor een feest bij haar thuis. Op deze bijeenkomst zullen ons waarschijnlijk dia's getoond worden over Say Baba [sic]." [naam van mevrouw geanonimiseerd, ASvdL]; Henk Kuiper, *Verslag Hindoestanengroep*, 22 oktober 1980, in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987".

afweer tegen de boodschap achter zit.<sup>20</sup> Aan de andere kant heeft men de indruk dat de hindoes het over het algemeen op prijs stellen als de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers langs komen.<sup>21</sup> Een enkele keer weerspreken hindoes de boodschap van de gereformeerd-vrijgemaakten in de communicatie: “Een hindoe had tegen een van de medewerkers gezegd dat de Veda’s zeven keer hoger stonden dan de Bijbel (maar de hindoe had de Bijbel niet gelezen).”<sup>22</sup>

## 2 De periode 1982-1993

Vanaf 1982 is het initiatief van particuliere leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt overgegaan naar de kerkelijk geïnstitutionaliseerde organisatie (zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur). In datzelfde jaar begint een predikant van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt zijn werk in samenwerking met de vrijwilligers (zie bijlage 7 Medewerkers Hindostanenwerkgroep). De startfase gaat over in de fase van consolidatie en professionalisering. De archieven maken melding van de volgende problemen in de interactie en de communicatie met de Surinaams-Hindostaanse hindoes:

A. De overdracht van geloofsvoorstellingen blijft voor de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers onverminderd moeizaam en het vinden van het aanknopingspunt blijkt blijvend problematisch.

“Er kwam een goed gesprek op gang over Bijbel, zonde en verlossing.”<sup>23</sup> Dit citaat toont dat de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers het contact blijven insteken op de geloofsvoorstellingen. Dat hier melding wordt gemaakt van een “goed gesprek” is in de archieven van deze periode de uitzondering. Men bestudeert aan de hand van literatuur van christelijke auteurs (zie

---

<sup>20</sup> [z.n.], *Verslag vergadering*, 3 september 1980, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”: “We denken dat te mogen afleiden uit het feit dat ze nooit zelf de kinderen komen brengen; speciaal de vrijdagavond niet thuis zijn. We herkennen daarin toch iets van afweer en trekken vergelijkingen met onze houding t.o.v. Jehova’s getuigen.”

<sup>21</sup> Henk Kuiper, *Verslag Hindoestanengroep*, 22 oktober 1980, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”: “Er bestond een vage indruk dat men ons bezoek niet meer zo op prijs stelt. Deze indruk kon echter worden weggenomen omdat er soms ook naar bepaalde medewerkers wordt gevraagd.”

<sup>22</sup> Zie noot 6.

<sup>23</sup> Jolanda [Ruissen], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 15 juni 1983, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”.

bijlage 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep) de stagnerende communicatie over zonde en zondebesef en realiseren zich zo dat er een klankbodem of kader bij de Surinaams-Hindostaanse hindoes moet worden “aangebracht” om misverstand te voorkomen. De geloofsvoorstellingen van de hindoes zijn naar de indruk van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers verweven met hun cultuur.<sup>24</sup> De mogelijkheid om andere onderwerpen dan zonde te benutten als aanknopingspunt wordt overwogen.<sup>25</sup> Een belangrijke vraag voor de medewerkers van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt is hoe men moet reageren op de veelgehoorde stelling dat verschillende wegen naar dezelfde God leiden.<sup>26</sup> De grote hindoefeesten bieden een goede gelegenheid tot (hernieuwd) contact, maar roepen ook de vraag naar het aanknopingspunt op: “Wij kennen ook het thema van de overwinning op het kwade, het Licht gekomen in de duisternis. De historische wortels van ons gedenken, van ons geloof, moeten we t.o. de hindoestanen benadrukken.”<sup>27</sup>

B. De wederkerigheid van de relaties tussen gereformeerd-vrijgemaakten en hindoes groeit en brengt de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers in moeilijkheden: kunnen zij neutraal of congeniaal meedoen? Men overweegt een meer gelijke ontmoeting, maar aarzelt toch.

---

<sup>24</sup> Jolanda [Ruissen], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 22 maart 1984, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”: “Een bepaald zondebesef en een bepaalde cultuur zijn niet van elkaar uit te sluiten.”

<sup>25</sup> Fokke [Pathuis], *Hindoestanengroep vergadering*, 11 januari 1989, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”, 1: “Het kruis is niet alleen uitdrukking van de verzoening tussen God en mens, maar ook een uiting van hoe lief Jezus ons had. Het aanknopingspunt voor een evangelisatie gesprek hoeft daarom ook niet altijd ‘zonde’ of vergeving van zonden’ te zijn. In het evangelisatiegesprek hoeven we niet het hele evangelie in 1 a 2 minuten samen te vatten. Een korte opmerking ter overdenking (b.v. in geval van veel ziekte: ‘ziekte neemt God ook op in zijn weg met ons’) is misschien wel van meer waarde. Je kunt altijd nog een keer terug komen om de rest te vertellen.”

<sup>26</sup> Jolanda [Ruissen], *Hindoestanengroep vergadering*, 8 april 1986, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”, 1: “Naar aanleiding daarvan merken we op dat het goed zou zijn om een keer apart te bespreken hoe je reageert op bepaalde opmerkingen (bijv. “Verschillende wegen leiden naar de zelfde God”); zie ook de studie-onderwerpen op de vergaderingen van 26 oktober en 30 november 1988, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”.

<sup>27</sup> Boudewijn [Koole], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 23 februari 1984, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”, 1: “Wij kennen ook het thema van de overwinning op het kwade, het Licht gekomen in de duisternis. De historische wortels van ons gedenken, van ons geloof, moeten we t.o. de hindoestanen benadrukken.”

Het opbouwen van de contacten bewerkt in enkele gevallen groeiende wederkerigheid: “Mevr. R. vroeg of we de tempel eens wilden bekijken. We zullen hopenlijk [sic] na de aktieweek op dit verzoek kunnen ingaan, hoewel de vraag een oecumeniese [sic] achtergrond heeft. Hun geloof prijsgeven lijken ze vastbesloten niet te doen.”<sup>28</sup> In een verslag van een bezoek noteren de medewerkers dat ze hartelijk ontvangen werden bij een Surinaams-Hindostaanse hindoefamilie, “... alleen konden wij het evangelie moeilijk ‘kwijt’. We hebben ons uitvoerig laten voorlichten over het ‘evangelie naar Sai Baba’. In de kamer stond een altaar in aanbouw.”<sup>29</sup> Kort daarna discussieert men over de vraag of je als christen een hindoefeest kan bijwonen. De conclusie is dat het alleen als toeschouwer kan.<sup>30</sup> Een vergelijkbare moeite doet zich voor bij het al of niet aannemen van persaad als een hindoeïstisch offerritueel wordt bijgewoond. Ook hierbij is de conclusie dat het niet kan omdat het zou betekenen dat men als christen deelneemt aan afgodendienst en dat demonische besmetting mogelijk is.<sup>31</sup> De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers komen in aanraking met hindoes, die melding maken van religieuze ervaringen van presentie van God en hulp in nood binnen een hindoeïstisch kader.<sup>32</sup> Het geldt voor de Surinaams-Hindostaanse hindoes als legitimering van de *mantra*'s. In 1990 vraagt een Surinaams-Hindostaanse hindoefamilie of in het pand van de koffiebar Hindi-les gegeven kan worden. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers overwegen dat op die gelegenheid ook de zondagse kerkdienst aanbevolen kan worden. “Het zou goed zijn

---

<sup>28</sup> [z.n.], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 31 augustus 1983, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”.

<sup>29</sup> Ruud [van Duinen], *Verslag bijeenkomst Hindoestanengroep*, 18 januari 1984, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”, bijlage Contacten 23 nov. 1983 – 18 jan. 1984 [1].

<sup>30</sup> Boudewijn [Koole], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 23 februari 1984, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”.

<sup>31</sup> [z.n.], *Verslag Hindoestanenwerkgroep*, 4 september 1985, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”, [1].

<sup>32</sup> [z.n.], *Agenda Hindoestanenwerkgroep*, 13 maart 1989, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”, [1-2] Verslag van een bezoek bij een Surinaams-Hindostaanse hindoe, die in India is geweest. Hij bezocht daar een Krishna tempel “waar hij voor het beeld tien minuten compleet afwezig was. Een teken, maar een goed of een slecht teken?” Hij is genezen van geelzucht door zijn vinger te roeren in olie onder uitspreken van *mantra*'s. “Dat is geen magie volgens hem, want het is geen zwarte magie en het heeft niets met geesten te maken.” Deze man is vroeger Rooms gedoopt onder invloed van oma. Vroeger naar kerk geweest, toen jaren compleet ongelooft, nu een toewending tot Krishna: “Verder maken de geloven geen verschil. Want niemand heeft ooit God gezien.”

hiervoor [het lesgeven] een christen-hindoestaan te vinden, dan vermijd je dat gebruik wordt gemaakt van hindoe-verhalen.”<sup>33</sup> De lessen Hindi komen niet tot stand. Ook het idee om een tentoonstelling te houden in het pand wordt geopperd. Bijvoorbeeld over het gebed in islam, hindoeïsme en christendom. De neutrale benadering bij een dergelijk religieus onderwerp wordt toch te “riskant” geacht. Het is dan beter een onderwerp als ‘de geschiedenis van de Hindoestanen’ te nemen voor een tentoonstelling. Of een openbare discussie te organiseren.<sup>34</sup>

C. De verhouding tussen ‘sociaal’ en ‘religieus’ in de bezoeken moet voor de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers verschuiven naar het laatste; men is van mening dat de opdracht tot evangelisatie daarom vraagt.

In 1991 houden de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers een uitgebreide bespreking over de bezoeken. Het gaat om een evaluatie met een persoonlijke toets: zijn we er geschikt voor? Enkelen zijn tevreden als zij hun gezicht hebben laten zien, anderen worstelen met de vraag of de gesprekken niet oppervlakkig bleven: wat ter sprake moest komen, komt moeilijk ter sprake. Er is onduidelijkheid over de bedoeling van onze komst. “Een belangrijke invalshoek voor het duidelijk maken van je komst is door aan te sluiten bij het belang van het christelijk geloof in het dagelijkse leven. Hoe kunnen we dat het beste duidelijk maken?”<sup>35</sup> Een jaar later schrijft een medewerker een stuk om de duidelijkheid van de bezoeken te verhogen. De functie van de bezoeken is om het contact te verstevigen en zo een opening te vinden “om je boodschap/het evangelie te vertellen en om contacten voor activiteiten uit te nodigen.”<sup>36</sup> Bij het op bezoek gaan is het probleem dat het nog niet hetzelfde is als een evangelisatiegesprek. Je moet zelf die duidelijkheid creëren. De grootste hobbel lijkt het beginnen over je boodschap “Want feitelijk kom je niet alleen voor de gezelligheid, de aandacht etc., maar om je boodschap kwijt te raken. Het ‘persoonlijke’ element van op bezoek

---

<sup>33</sup> Ruud [van Duinen], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 12 december 1990, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”, [3].

<sup>34</sup> [z.n., Jan-Willem Roosenbrand], *Ideeën voor Hindostaanse avonden*, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”; besproken op de vergadering van 1 mei 1991.

<sup>35</sup> Fokke [Pathuis], *Verslag vergadering Hindoestanenwerkgroep*, 27 februari [1991], in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”, [2].

<sup>36</sup> Fokke [Pathuis], *Bezoeken, m.n. over hoe je de duidelijkheid over de bedoeling van je komst kunt vergroten* (31 december 1991), besproken op de vergadering van 13 januari 1992, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”, [1].

gaan wringt hier met je ‘zakelijke’ doelstelling.”<sup>37</sup> De remedie is dat je jezelf een goede doelstelling geeft (opschrijven), dat je de omstandigheden goed inschat en “houdt zelf het initiatief en laat het niet aan de ander over om weer tot contact te komen.”<sup>38</sup> In de bespreking van het stuk stelt men dat het niet mogelijk is vriendschap te maken met alle contacten. Het blijft vaak een eenzijdig initiatief. De lange lijst contacten blijft de medewerkers verdelen: wel of niet afbouwen? “Als centraal blijft dat de mensen moeten kunnen zien, dat Christus het middelpunt van je leven is, worden we van kramp bij de bezoeken bevrijd.”<sup>39</sup> In 1992 en 1993 raken de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers als hulpverleners betrokken bij een Surinaams-Hindostaans hindoegezin met huwelijksproblemen en materiële/financiële problemen. Tegelijkertijd kan daar aan huis met de kinderen een club worden gehouden waarin Bijbelverhalen worden verteld.

D. De culturele aspecten van het Surinaams hindoeïsme en van het christelijk geloof van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers worden duidelijker.

De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers bezoeken in 1983 verschillende feestmomenten van het *Holifeest*. De vragen na afloop waren: “Is het voor de meeste Hindoestanen een stuk folklore die men graag in stand wil houden in Nederland of werkelijk een godsdienstig feest? Hoe staan christen-hindoestanen tegenover dit feest? Ook wij knallen op oudejaarsavond en versieren onze huizen met dennengroen rond kerst.”<sup>40</sup> Bij het gezamenlijk voorbereiden van een Hindostaanse avond in de koffiebar merken de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers het grote belang van voedsel voor de Surinaams-Hindostaanse hindoes. “Mevr. R. was bereid om te helpen, maar ze mocht vanwege het feest geen vlees eten. Daarom zullen haar hapjes een vegetarisch [sic] karakter hebben.”<sup>41</sup> Bij een evaluatie van het evangelisatiekrantje noteren de

---

<sup>37</sup> Zie noot 36.

<sup>38</sup> Zie noot 36.

<sup>39</sup> Ruud [van Duinen], *Verslag vergadering Hindostanengroep*, 13 januari 1992, in Ordner “Archief hind.gr.1 1988-1994”, [1].

<sup>40</sup> Ruud [van Duinen], *Verslag Hindoestanengroep*, 13 april 1983, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”, [3].

<sup>41</sup> [z.n.], *Verslag vergadering Hindoestanengroep*, 31 augustus 1983, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”.

medewerkers: “Er wordt gevraagd of de inhoud niet te eenvoudig is. Gewezen wordt op de totaal verschillende aard en ontwikkeling van de contacten. Er ontspint zich een discussie over het evangelisatiewerk onder Nederlanders en mensen uit de culturele minderheden. Zijn de laatsten sneller tevreden met contact omdat ze in een minderheidspositie verkeren? Moeten we voor de autochtone Crooswijkers meer ons best doen en haken we daarom af?”<sup>42</sup> Later laten de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers zich voorlichten over de culturele kenmerken van de Surinamers. Daarbij wordt o.a. gewezen op de groeps- en familiegemeenschap, de ontbrekende vader, de strenge manier van opvoeden en op ervaringen van discriminatie, racisme en wantrouwen.<sup>43</sup>

### 3 De periode 1993-2000

In 1992 vertrekt de evangelisatiepredikant naar een nieuwe locatie in het land om te werken. Een jaar later wordt zijn opvolger aangesteld en ingewerkt. De komende jaren zijn te typeren als de jaren van zelfreflectie. In de archieven zien we de volgende problemen in de missionaire contacten en interreligieuze dialoog vermeld:

A. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers proberen steeds meer de religieus inhoudelijke kant in de gesprekken te agenderen (in vergelijking met de sociale kant), en vooral uit te komen bij gesprek, discussie en getuigenis over de geloofsvoorstellingen. Dat leidt een enkele keer tot overtuiging, een enkele keer tot een luisterend publiek en meestal tot weerwoord.

In 1994 wordt de discussie over de bezoeken voortgezet. “Bezoeken doen heeft twee kanten, een sociale kant/een evangelisatiekant. Je moet je wel echt er op richten d.w.z. mogelijkheden blijven zoeken om ook de evangelisatiekant tot uitdrukking te laten komen. Dat gaat vaak niet vanzelf. Het sociale aspect overheerst meestal.”<sup>44</sup> De aandacht zal in de toekomst worden gericht op het contacten leggen met *pandits* en *mandirs*. De familie waar de kinderen Bijbelverhalen

---

<sup>42</sup> Ruud [van Duinen], *Verslag bijeenkomst Hindoestanengroep*, 18 januari 1984, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”, [1].

<sup>43</sup> J. de Kraker-Abbema, *Evangelisatie onder Surinamers*, bij verslag vergadering 26 mei 1987, in Ordner “Archief hind.gr. 1979-1987”.

<sup>44</sup> Fokke Pathuis, *Evaluatie-verslag functioneren HWG*, 7 november 1994. Verslag van wat besproken werd op de HWG-vergaderingen van 25 augustus en 12 oktober 1994, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”, [1].

horen van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers stelt dat zij de kinderen “vrij willen laten in keuze van geloof en gewoonten”<sup>45</sup> en het clubwerk verloopt. Bij een andere familie is een positieve ervaring opgedaan: “Later goed gesprek. We trokken samen de conclusie dat ‘kwaad’ in het Hindoeïsme overtreding van norm/ritueel/levenswet inhoudt, waardoor je je slechte karma vergroot. In het chr. geloof wordt door de zonde de relatie met God verbroken. Christus herstelt de band. Er werd heel goed geluisterd. We ‘kregen het!’”<sup>46</sup> Maar bij een ander adres: “Wij kregen veel ruimte om te getuigen, vooral over Goede Vrijdag en Pasen. Stukken uit bijbel gelezen. Ook de klem van het evangelie is ter sprake geweest, de toorn van God en de ene keus. Tegenwerpingen kwamen over overeenkomsten van geloven, over godsdiensten voor bepaalde volken. Hij wilde er graag over praten, maar wil ook hindoe blijven.”<sup>47</sup>

B. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers roepen in publicaties misverstand, verzet en verwijt op van de kant van de Surinaams-Hindostaanse hindoes, met name op het punt van respect en maatschappelijk belang van vrede en onderlinge harmonie. De medewerkers moeten zich verdedigen tegen beschuldigingen van de kant van de hindoes en tegen karikaturen.

In oktober 1996 en april 1997 bezinnen de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers zich op miscommunicatie.<sup>48</sup> Aanleiding was een misverstand in een interview met een Surinaams-Hindostaanse imam over Johannes de Doper. Via het schema zender – boodschap – ontvanger proberen de medewerkers hierop grip te krijgen: het referentiekader verschilt. Bij een nieuwe boodschap wordt die met de oude vergeleken; daarna gaat de nieuwe religie de oude beïnvloeden. Oude rituelen blijven lang voortbestaan in de nieuwe religie, is de conclusie. Oktober 1997: een Surinaams-Hindostaanse hindoe meldt telefonisch dat hij zich stoort aan het evangelisatiekrantje: het gaat om de naamsaanduiding (het moet

---

<sup>45</sup> [z.n., Simon van der Lugt], *Bezoeken en activiteiten april 1995*, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”, [2].

<sup>46</sup> Ruud [van Duinen], *Bezoeken 16 febr.-31 mrt. 1995*, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”, [2].

<sup>47</sup> [z.n., Simon van der Lugt], *Bezoeken en activiteiten april 1995*, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”, [1].

<sup>48</sup> Simon [van der Lugt], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 28 oktober 1996, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”; [z.n., Simon van der Lugt], *Voorstel agenda vergadering hindostanenwerkgroep*, 9 april 1997, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”.



'hindoestaans' zijn in plaats van 'hindostaans') en de inhoud. Hij voelt zich beledigd. Anderen vonden de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers "kroek" (aanduiding van iemand die niet weet waarover hij het heeft), vertelt hij. Hij kondigt "verdere stappen" aan als de gereformeerd-vrijgemaakten niet meer rekening houden met de gevoeligheden van de Surinaams-Hindostaanse hindoes.<sup>49</sup> In december 1999 reageert een gereformeerd-vrijgemaakte medewerker op een bericht in de Surinaams-Hindostaanse krant *Vartman* over het gebedenboek van de Southern Baptists uit Amerika. In *Vartman* wordt evangelisatie afgekeurd als arrogant en intolerant. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerker stelt dat confronteren en missioneren geen intolerantie is. Niemand wordt met geweld gedwongen. Het antwoord van *Vartman* is: het is niets anders dan oproepen tot haat en intolerantie. Het ingezonden wordt niet geplaatst.<sup>50</sup>

C. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers blijven aarzelen over een gelijkwaardige benadering van het gesprek over religie.

In april 1994 wordt het oude idee van de tentoonstelling nog eens boven tafel gehaald. Men gaat akkoord met het idee, maar niet over godsdienstige rituelen: het plaatsen van godenbeelden in het eigen pand vindt men niet gepast. Het geeft een verkeerde indruk naar hindoes toe en vormt een aanstoot voor christen-hindoestanen. Daarom gaat de voorkeur uit naar een cultureel onderwerp. Ook het oude idee van een openbare discussie blijft in de aandacht.<sup>51</sup>

D. De culturele aspecten worden opnieuw door de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers onderzocht.

In januari 1996 bespreken de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers motivatie in andere culturen. Over de sociaal-economische situatie: "Herkenning wat betreft middenklasse hindostanen die kinderen pushen tot vervolgopleiding en hard werken. Lagere

---

<sup>49</sup> [z.n., Simon van der Lugt], *Telefoon van de heer M.* [Gespreksverslag], 13 oktober 1997, in Ordner "Archief hind.gr.2 1994-1999".

<sup>50</sup> A.S. van der Lugt, *Ingezonden n.a.v. Hindoe Courant 1 / 4, 7 december 1999*; Radj B. (Stichting Uday), *Antwoord aan drs. A.S. van der Lugt*, 20 december 1999 in Ordner "Archief hind.gr.3 1999-2003"; zie ook A.S. van der Lugt, "Is bidden om bekering een vorm van haat en intolerantie?" *De Reformatie, weekblad tot ontwikkeling van het gereformeerde leven*, 75 (1999-2000): 22, 893-841.

<sup>51</sup> Zie noot 34.

sociaal-economische groepen: meer thuiszitten en weinig schaamte voor uitkering b.v.”<sup>52</sup> Men uit gedachten over het benutten van autoriteit in afhankelijkheidsrelaties. Het gevaar is misbruik. Op de vraag: “Hoe motiveer je mensen van hogere sociaal-economische klasse?”, antwoordt men: “Zeer moeizaam te bereiken, vraag naar vulling en redding ontbreekt vaak en dus heeft men aan Jezus weinig boodschap. Soms lukt het om bij crisismomenten (sterven, scheiding) er te zijn, dan left [sic] er vaak wel een behoefte.”<sup>53</sup>

#### 4 De periode 2000-2006

In deze jaren een serie ontmoetingen op gang over religieuze vragen en concepten (zie bijlage 2 Documentatie Interacties). In deze dialoog-gesprekken en de huisbezoeken daaraan gelijktijdig blijkt het volgende aan problemen voor te komen:

A. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers weten niet goed te reageren op het punt van de ervaring binnen de Surinaams-Hindostaanse geloofs-beleving en in de combinatie met esoterie die door de Surinaams-Hindostaanse hindoes wordt aangebracht.

Een Surinaams-Hindostaanse hindoefamilie vraagt aandacht voor hun ervaring met een droom over Jezus. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerker reageert: ik ben geen dromenuitlegger, zorg dat je het verhaal over Jezus leert kennen. In het gezin zijn veel problemen en geweld in de relatie. Na het tweede bezoek wordt het derde bezoek afgehouden, en de relatie afgebroken.<sup>54</sup> Later vertelt een andere Surinaams-Hindostaanse hindoe over genezing van verlamming van zijn vrouw door vier keer 2500 *mantra's* te reciteren. Hij denkt dat de gereformeerd-vrijgemaakte evangelisatie-predikant kan genezen als hij de juiste formule zou weten.<sup>55</sup> Een aantal Surinaams-Hindostaanse hindoes leggen in de dialooggesprekken verband tussen het hindoeïsme en vormen van

---

<sup>52</sup> Christien [Westrik], *Verslag HWG*, 24 januari 1996, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”.

<sup>53</sup> Christien [Westrik], *Verslag HWG*, 24 januari 1996, in Ordner “Archief hind.gr.2 1994-1999”.

<sup>54</sup> [z.n., Simon van der Lugt], *Bezoek familie M.* [Gespreksverslag], 10 januari 2000, in Ordner “Archief hind.gr.3 1999-2003”.

<sup>55</sup> [z.n., Simon van der Lugt], *Bezoek familie B.* [Gespreksverslag], 10 februari 2000, in Ordner “Archief hind.gr.3 1999-2003”.

westerse esoterie (o.a. de publicaties van Neale Donald Walsh)<sup>56</sup> op het punt van de directe ervaring van het transcendente als hoogste gezagsinstantie boven teksten uit de traditie.<sup>57</sup>

B. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers merken opnieuw dat de christelijke concepten worden ingepast in het geloofssysteem van de Surinaams-Hindostaanse hindoes.

Een maildiscussie met een studerende Surinaams-Hindostaanse hindoe over de vraag of de essentie van elke religie te vinden is in naastenliefde. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerker bestrijdt dat. Hij krijgt antwoord vanuit een monistische visie op de eenheid tussen God en het universum. Dat is de liefde. Het antwoord van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerker is een poging via de term liefde het begrip voor dualiteit terug te krijgen. Er komt geen antwoord meer.<sup>58</sup>

C. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers ondervinden opnieuw dat het woordgebruik overeenkomst suggereert maar dat de referentiekaders verschillen; ook de argumentatiestijlen verschillen en dat maakt werken en teksten uit de beide tradities vrijwel onmogelijk. Het koloniale verleden speelt een rol in de verhoudingen.

In november 2001 wordt het eerste gesprek tussen christenen en hindoes gehouden. In de terugblik van gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers achteraf is dit de observatie: Surinaamse-Hindostaanse hindoes spreken met kennis van christendom uit eigen schooljeugd (ervaring van rooms-katholieke scholen en Evangelische Broedergemeente-scholen). Vanuit de ervaring van het koloniale verleden willen Surinaams-Hindostaanse hindoes ongelijkheid bestrijden. Dat doen zij door te wijzen op de waarde van gelijkwaardigheid van verschillende geloofsvoorstellingen binnen het hindoeïsme. De hindoes willen de arrogantie van het christelijk geloof bestrijden. Er is wederzijds onbegrip: christenen over de immanentie en reïncarnatie bij hindoes; hindoes over vergeving door

---

<sup>56</sup> Auteur van serie esoterische boeken, onder andere: Neale Donald Walsh, *Een ongewoon gesprek met God: Mijn vragen en Zijn antwoorden over het leven op aarde*. (Utrecht/Antwerpen: Kosmos-Z&K Uitgevers, 1995)

<sup>57</sup> Simon van der Lugt, *Emailwisseling met Haske Mast, Dick Mul en Carin Rots*, 5 november 2001, in Ordner "Archief hind.gr.3 1999-2003".

<sup>58</sup> Simon van der Lugt, *Emailwisseling met Navin R.*, 15, 16 en 20 augustus 2000, in Ordner "Archief hind.gr.3 1999-2003".

het offer van een ander.<sup>59</sup> Het tweede gesprek gaat over de schepping. De verhalen verschillen dermate dat onderling begrip niet tot stand komt. “Een mix van bizar, interessant en onaangenaam,” aldus een van de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers.<sup>60</sup> De redeneertrant verschilt van historische en relevante data uit het Bijbelverhaal (aan de zijde van de medewerkers) tot concepten en woordbetekenissen (aan de kant van de hindoes).

D. De gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers merken dat de contacten niet gemakkelijk wederzijds worden; het initiatief blijft bij de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en contacten worden gemakkelijk afgebroken. Er is geen intrinsieke motivatie aan de kant van de Surinaams-Hindostaanse hindoes. Toch blijven de gereformeerd-vrijgemaakte medewerkers de dialoogvorm verder ontwikkelen; het aanknopingspunt blijft moeilijk te vinden en zij blijven nadruk leggen op de verschillen. De leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt willen duidelijk maken dat een krachtige missie vanuit een exclusief standpunt kan samengaan met het werken aan vrede in de maatschappij.

---

<sup>59</sup> Simon van der Lugt, *Emailwisseling met Haske Mast, Dick Mul en Carin Rots*, 5 november 2001, in Ordner “Archief hind.gr.3 1999-2003”.

<sup>60</sup> Simon van der Lugt, *Emailwisseling met Haske Mast, Dick Mul en Carin Rots*, 16 januari 2002, in Ordner “Archief hind.gr.3 1999-2003”.

## 5 Hindoetempels in het Rijnmondgebied

Deze bijlage geeft het overzicht van de hindoetempels in het Rijnmondgebied vanaf 1973. Het is tot stand gekomen door het zoeken van gegevens via internet en door informatie via contactpersonen. Het overzicht geeft de naam van de tempel (met tussen haken de aanduiding van de stroming binnen het Surinaams hindoeïsme), laatst bekende adres, plaats, jaar van opening en jaar van verhuizing (soms meervoud), en ten slotte de bron van de informatie. Informatie die ik niet kon achterhalen wordt aangeduid met een vraagteken.

In deze bijlage worden de volgende afkortingen gebruikt:

AS: *Arya Samaj*

Ca: circa

HK: Hare Krishna (International Society for Krishna Consciousness)

interv: interview

SD: *Sanatan Dharm*

SB: Sathya Sai Baba Organisatie

tel: telefoon

Tabel B5.1 Hindoetempels

Naam	Straat	Plaats	Jaar van opening/verhuizing	Info
Arya Sabha Sri Ram Mandir (AS)	Slaghekstraat 95	Rotterdam	1973 Spangen/ 1985 Sint Andriesstraat/ 1996	4 maart 2014, tel. <i>pandit</i> Jaipal
Shri Sathya Sanatan Saarti Sai Mandir (SB)	Teilingerstraat 13-15	Rotterdam	1980 Claes de Vrieselaan/ 1991/1992	<a href="http://www.saimandir.nl/Historie.htm">http://www.saimandir.nl/Historie.htm</a> geraadpleegd 9 februari 2016

Shri Shiv Mandir (SD)	Nozemanstraat 3	Rotterdam	1980 (1 maart)	12 maart 2014, tel. Akash Harinarain
Prabhakar Arya Samaj (AS)	Beukelsdijk 67a	Rotterdam	1983 Mullerstraat/ 1998	4 maart 2014, tel. <i>pandit</i> Ganesh
Ganga Mandir (SD) in Shri Saraswatischool	Blokmakerstraat 46	Rotterdam	1990	16 januari 2016, interv. <i>pandit</i> S. Bansidhar
Shri Ram Mandir (SD)	Putselaan 94	Rotterdam	1992 Slaghekstraat / 2001	Anita, tel. 26 maart 2014
Hare Krishna (HK)	Schiekade 99c	Rotterdam	1992 Provenierstraat/ 2004	4 maart 2014, tel. Nariyani; interv. 19 maart 2014
Devarishi Veda Mata Mandir (AS)	Putsebocht 163a/ Sandelingplein 14	Rotterdam	1996 ?/ 2012 <i>pandit</i> Bhageloe naar India	30 oktober 2015, interv. R. Partiman
Bhakti Holland (HK)	Sandelingplein 14	Rotterdam	Ca. 2000 1 <sup>e</sup> Pijnackerstraat/ 2010 Putsebocht 163a/ 2013 Zevenkamp	4 maart 2014, tel.; 30 oktober 2015 interv. R. Partiman
Vishnu Mandir (SD)	Texasweg 5	Hoogvliet	2001	16 januari 2016, interv. <i>pandit</i> S. Bansidhar
Vishva Dharm (SD)	Anjerstraat 2	Capelle ad IJssel	2005 in Cultureel Centrum	5 maart 2014, tel. Shanta Bihari
Shri Nanda Devi Mandir (SD)	Philips de Goedestraat 151	Vlaardingen	2012	4 maart 2014, tel.
Maheshvar Dhaam (SD)	Putsebocht 163a	Rotterdam	2013	16 januari 2016, interv. <i>pandit</i> S. Bansidhar

Niet actief:				
Shri Radha Krishna Mandir (SD)	Scarlattistraat 14	Capelle ad IJssel	-	5 maart 2014, tel.
Gesloten:				
Shri Durga Mandir (SD)	Kromme Wiekstraat 9-11	Rotterdam	? / ca. 2009 overlijden <i>pandit</i> Harinandasingh	4 maart 2014, buurtbewoner





## 6 Inhoud Evangelisatieblad Tjhota Agbaar

Deze bijlage biedt het overzicht van de inhoud van alle nummers van het evangelisatieblad *Tjhota Agbaar*. Het overzicht vermeldt jaartal, jaargang, nummer en maand van verschijning; korte aanduiding van de inhoud; de namen van de medewerkers van het desbetreffende nummer; de bron.

De tekst op de cover van het eerste nummer was: 't Krantje, chhoṭa Agbaar, uitgave vd Hindoestanenwerkgroep van koffiebar 'De Pruttelshop' jaargang 1, no. 1.

Datering: december 1983

Tjhota Agbaar is de transcriptie van twee Hindi woorden met de betekenis 'kleine krant'. In de archieven komen we verschillende transcripties tegen: Chota Agbar; Cchota Agbar; Tjota Agbar.

Vanaf jaargang 4 no. 2 vermeldt de cover: 't Krantje Tjhota Agbaar

Vanaf jaargang 10 no. 3 vermeldt de cover: Tjhota Agbaar 't Krantje

Vanaf jaargang 12 no. 3 vermeldt de cover: Tjhota Agbaar, blad voor Hindostanen en Pakistanen ... en ieder die iets goeds wil lezen.

In dit overzicht worden de volgende afkortingen gebruikt:

- Arab: Arabisch
- Eng: Engels
- Hi: Hindi
- HWG: Hindostanenwerkgroep
- NL: Nederlands
- Sar: Sarnami
- U: Urdu

Tabel B6.1 Inhoud *Tjhota Agbaar*

Vooraf: tijdens de vergadering van de Hindostanenwerkgroep van 27 september 1983 wordt het plan geopperd voor het uitbrengen van een Hindostanenkrant (idee: Jan Hoogland) (Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987")

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
1 (1983): 1, december	Inleiding Informatie over koffiebar Verslag Hindostaanse avond Lied (Hi, Romeinse letters) Divalifeest en het Licht Uitnodiging gespreksgroep Uitnodiging voor kerstavond Kleurplaat voor de jeugd	Redactie: Jolanda Ruissen Jan Hoogland Boudewijn Koole Henk v.d. Woerd Ruud van Duinen	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
1 (1984): 2, maart/april	Inleiding Informatie over koffiebar Holi en Pasen Lied (Hi, Romeinse letters) Verslag Pasen en Kerst Verslag Surinaams weekend Informatie koffiebar voor de jeugd Kleurplaat voor de jeugd	Redactie: Jolanda Ruissen Jan Hoogland Boudewijn Koole Henk v.d. Woerd Ruud van Duinen	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
2 (1984): 1, november	Inleiding Weekend kinderclub Jezus het licht, wij zijn lichtdragers (lied Hi, Romeinse letters)	Redactie: Ds. Jan-Willem Roosenbrand Jolanda Ruissen Jan Hoogland	HWG verg 5 sep 1984; overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	De domme diya's; de domme geleerden (Johannes 9) Uitnodiging: leven in twee culturen Quiz voor kinderen over Suriname Kleurplaat kinderen	Boudewijn Koole Henk v.d. Woerd Ruud van Duinen	; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
2 (1985): 2, maart	Knipwerkje voor de kinderen Informatie over de koffiebar De stervende werd hem te sterk, over Nicodemus Holi Phagua en Pasen Kleurplaat kinderen	Geen vermelding	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
2 (1985): 3, juni	Inleiding Informatie over koffiebar Verslag Paasfeest Hindostaanse instrumenten Rasta, een geloof Paasevangelie (Sar) Pinksterverhaal voor de kinderen Kleurplaat voor de kinderen	Ds. Jan-Willem Roosenbrand Jolanda Ruissen Jan Hoogland Henk v.d. Woerd Ruud van Duinen; met assistentie van Janneke Douma Renze Klamer	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
3 (1985): 1, december	Inleiding Activiteiten koffiebar Kerstlied (Hi, Romeinse letters) Informatief artikel over India Kerstverhaal voor kinderen Lukas 2 (Sar)	Ds. Jan-Willem Roosenbrand Jolanda Ruissen Jan Hoogland Henk v.d. Woerd	HWG verg 4 sep 1985; 30 oktober 1985; HWG verg 5 sep 1984; overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991; in

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Reisverslag Suriname Bhagwan Shree Rajneesh Verslag Kerstavond	Ruud van Duinen en Janneke Douma Renze Klamer	persoonlijk archief Ruud van Duinen
3 (1986): 2, maart	Activiteiten koffiebar; plus verhuisbericht: naar Linker Rottekade 259-265 Paasmeditatie Uitnodiging kerkdienst Preekverslag Bhagwan over Jezus Uitnodiging Verslag Kerstviering Amrita en Soenil (met toestemming overgenomen uit het blad Rechte Sporen, maandblad van de bond van gereformeerde jeugdorganisatie) Kleurplaat	Geen vermelding	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
3 (1986): 3, Juni	Inleiding Nieuw pand; activiteiten koffiebar Moeten we vasten? Verslag Paasfeest Rookloze fornuizen in India Amrita en Soenil Puzzelpagina's	Geen vermelding	HWG 21 januari 1986; HWG 8 april 1986; overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
4 (1986): 1, oktober	Inleiding Activiteiten koffiebar	Geen vermelding	HWG 10 sep 1986; 30 sep 1986; overzicht in Ordner

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Preekverslag Jehova's getuigen Reisverslag Suriname Amrita en Soenil Kleurplaat		"Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991
4 (1986): 2, december	Inleiding Activiteiten koffiebar Vrede op aarde? Bijbeltekst (Hi, U) Verslag Suriname, met gedicht over Kerst Jiejsoe Sat Autar lied (Hi) Kerstlied (Hi, plus Romeinse letters; U) Amrita en Soenil Puzzelplaat voor kinderen Uitnodiging Kerstnachtdienst	Geen vermelding	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
5 (1987): 1, maart, wordt september	Sai Baba special Activiteiten koffiebar Verantwoording Introductie Sai Baba Discussie-interview Impressie van een dienst voor Sai Baba Kritische beschouwing Verklarende woordenlijst	Ds Jan-Willem Roosenbrand	HWG 7 januari 1987; 21 september 1987; overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
5 (1987): 2, december	Activiteiten koffiebar Inleiding Informatie over Sarnami leerboek Sprookje: The mango tree (U, NL, Eng)	Geen vermelding	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Preeksamenvatting; Bijbeltekst tekst in H, U, NL Rashida uit Pakistan Puzzeltjes voor de kinderen		
5 (1988): 3, maart	Inleiding Activiteiten koffiebar Meditatie over opstanding Reisverslag Suriname Verslag themadienst over boze geesten Verwerking hiervan voor de kinderen Rashida uit Pakistan	De Hindostanenwerkgroep	HWG 29 februari 1988; overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
5 (1988): 4, juni	Inleiding Activiteiten koffiebar Beschrijving van reïncarnatie in hindoegeleof Kritische beschouwing Verslag themadienst over reïncarnatie; tekst in U, NL, Hi Preekverslag in U Reïncarnatie in de Bijbel?	De medewerkers van de 'Pruttelshop': Henk, Ruud, Christien, Fokke, Jan-Willem, Janneke, Renze, Jolanda	HWG 2 mei 1988; overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
6 (1988): 1, oktober	Inleiding Activiteiten koffiebar Het bloed van Christus (Watchman Nee) (NL, U) 2 Petrus 1 (Hi, U)	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Preeksamenvatting over 2 Petrus 1 Rashida uit Pakistan		
6 (1988): 2, december	Inleiding Activiteiten koffiebar Kerstmeditatie Urdu Kerstlied met NL vertaling Lukas 2,1-21 (U) Uitnodigingen Preekverslag: Licht in de duisternis (Hi, U, NL) Amrita en Soenil Kerstverhaal voor de kinderen Kleurplaat voor kinderen Plaatje van de herders Knipplaatje voor de kinderen	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
6 (1989): 3, maart/april	Inleiding Activiteiten koffiebar Preekverslag over vasten (U) Uitnodigingen Reisverslag Suriname Meditatie over zonde en Goede Vrijdag (U) Kindervertelling Pasen Salman Rushdie (NL, U) Amrita en Soenil	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep: Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
6 (1989): 4, juni/juli	Inleiding Activiteiten koffiebar	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep:	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Woont God in ons? (Heidelbergse Catechismus zondag 20, NL U) Advertentie Bijbelcursus Verslag hindostaanse avond Uitnodiging Kleurplaat kinderen Schat in aarden vaten (over de Heilige Geest, Watchman Nee) (NL, U) Amrita en Soenil	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem	1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
7 (1989): 1, oktober	Inleiding Activiteiten koffiebar Beelden van God Verslag Hindostaans-Pakistaanse feestavond Reisverslag Pakistan (NL, U) Amrita en Soenil Advertentie Bijbelcursus Uitnodiging kerkdiensten	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep: Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
7 (1989): 2, december	Inleiding Activiteiten koffiebar Betekenis van de naam Jezus (tekst in U, NL) Matteüs 1,18-25 (U) Uitnodiging Kerstlied (U, NL)	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep: Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen



Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Kerstverhaal voor de kinderen Amrita en Soenil Advertentie Bijbelcursus		
7 (1990): 3, maart	Inleiding Activiteiten koffiebar Reisverslag Suriname Begraven of cremieren (artikel met multiplechoice vragen) Uitnodiging Antwoord bij artikel over begraven Reisverslag India Kleur- en knipplaat voor de kinderen Uitnodiging	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep: Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
7 (1990): 4, juni	Inleiding Activiteiten koffiebar Geestelijke bewapening (NL, U) Verwerking kinderen Preekverslag (U) Verslag themadienst Deel van Lukas 4 (NL, U, Sar) Lied (U, Romeinse letters) Reisverslag India Amrita en Soenil Gedichtje	De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep: Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem; reisverslag Jean Bart Bugel	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
8 (1990): 1, oktober	Inleiding Activiteiten koffiebar	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Lukas 15 (Sar, U) Radiopreek verloren zoon Kleurplaat Amrita en Soenil Uitnodiging		1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
8 (1991): 2, januari	Inleiding Activiteiten koffiebar Jona 1-4 (NL, Sar, U) Preekverslag Jona 3 (NL, U) Reclame Doeniya ka Noer (NL, U) Uitnodiging Knutselpagina kinderen Amrita en Soenil	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem, Samson [Shahzad]	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
8 (1991): 3, april	Inleiding Activiteiten koffiebar Is Jezus in India geweest? Verslag Hindostaanse avond (NL, U) Hindi-les Verslag themadienst over bidden (NL, U) Plaatjes over bidden voor de kinderen Reclame Doeniya ka Noer (NL, U) Amrita en Soenil Uitnodiging	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem, Samson	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
8 (1991): 4, juli	Inleiding Activiteiten koffiebar	Hindostanenwerkgroep	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Informatief over India Is Jezus in India geweest? (2) Reisverslag Suriname Leerboek Sarnami Bijbelgedeelten (Sar) Uitnodiging Preekverslag over vasten (NL, U) Beelden van God Reclame Doeniya ka Noer (NL, U)		1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
9 (1991): 1, herfst	Inleiding Activiteiten koffiebar Interview Gurnam Singh (U, NL) De betrouwbaarheid van de Bijbel (NL, U) Lukas gedeeltelijk (Sar) Reisverslag Suriname Reclame Doeniya ka Noer Puzzel voor de kinderen Uitnodiging	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem, Samson, Janneke [Douma]	Overzicht in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988- 1994", 10 december 1991; in persoonlijk archief Ruud van Duinen
9 (1991): 2, maart	Activiteiten koffiebar Inleiding Astrologie (afgesloten met strip) Lukas 24 (Sar, Hi) Foldertekst over Pasen Reclame Doeniya ka Noer Puzzel voor de kinderen	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Jan-Willem, Samson, Janneke	In persoonlijk archief Ruud van Duinen

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
10 (1992): 1, juli	Activiteiten koffiebar Inleiding Elke taal is goed genoeg Een Indiase avond en een doopdienst Handelingen 16 (U, Hi) Een verhaal uit India Voor de kinderen Uitnodiging	Hindostanenwerkgroep	In persoonlijk archief Ruud van Duinen
10 (1992): 2, december	Activiteiten koffiebar Inleiding God gaf ons Een Kerstlied Even voorstellen... (Saroj Chand) Een verhaal uit India (slot) Kleurplaat Kerstpuzzel Uitnodiging kerkdiensten	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Samson, Janneke	In persoonlijk archief Ruud van Duinen
10 (1993): 3, maart	Activiteiten koffiebar Inleiding Jezus Christus en die gekruisigd Aan de Ganges De verloren zoon (Arab, U, Sar, Hi) De verloren zoon (kinderbijbel Anne de Vries)	Henk, Ruud, Christien, Fokke, Ria, Samson, Janneke	In persoonlijk archief Ruud van Duinen

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	De verloren zoon (Hi vertaling kinderbijbel) Puzzel voor de kinderen Uitnodiging		
10 (1993): 4, juli Milan nummer	Activiteiten koffiebar India Is Jezus in India geweest? Suriname, een reisje Ka Hal, leerboek Sarnami Uitnodiging Preekverslag over vasten Beelden van God Puzzel Kleurplaat Even voorstellen: ds A.S. van der Lugt	Hindotanenwerkgroep	In persoonlijk archief Ruud van Duinen
11 (1993): 1, oktober	Activiteiten koffiebar God spreekt (NL, U) Kleurplaat Suriname Sranan: cultuur in Suriname Kerstfeest (U)	Geen vermelding	In persoonlijk archief Ruud van Duinen
11 (1994): 2, februari	Activiteiten koffiebar Toen Jezus twaalf jaar was Samenvatting (U) Verslag Hindostaanse avond (NL, Hi) Christelijk opvoeden Voor de kinderen	Geen vermelding	In persoonlijk archief Ruud van Duinen

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Iets over het Paasfeest (U) Doeniya ka Noer / Het licht voor de wereld		
11 (1994): 3, zomer	Activiteiten koffiebar Zullen wij ons laten leiden door de sterren? Wat gebeurt er in een christelijke kerkdienst? Een pagina voor de kinderen	Geen vermelding	In persoonlijk archief Ruud van Duinen
12 (1995): 1, februari	Kerk voor Hindostanen en Pakistanen Reis door Pakistan en India (NL, Hi, U) Wat geloof jij? Verhaal voor kinderen (NL, Hi)	Simon van der Lugt Fahrudin Dad	Vertaling Hi: Faqir Chand; U: Samson Shahzad
12 (1995): 2, april	Bevrijding 50 jaar (NL, Hi, U) Van huis uit christen (in Suriname) Wat vieren christenen met Hemelvaartsdag? (NL, Hi, U Bijbelteksten) Een Hindostaanse-Pakistaanse Christelijke kerk in Rotterdam Activiteiten in 'De Pruttelshop' Zoek de tien verschillen (voor de kinderen) Kalender	Simon van der Lugt Trees Ramkisoen	Vertaling Hi: Faqir Chand; U: Samson Shahzad
12 (1995): 3, juli	Wat is een wonder? Jomanda: genezend medium	Simon van der Lugt Jashpaul Chand	Vertaling Hi: Faqir Chand; U: Samson Shahzad

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Interview met Mieke van der Tas: Sai Baba devotee</p> <p>Wat zeggen de wonderen van Jezus ons? (NL, Hi, U Bijbelteksten)</p> <p>Zijn Jomanda, Sai Baba en Jezus Christus gelijk? (NL, Hi)</p> <p>Wat doet u op zondag?</p> <p>Jezus Christus, de lamp en mijn hoop: getuigenis van Jashpaul Chand (NL, Hi)</p> <p>Activiteiten in 'De Pruttelshop'</p> <p>Voor de kinderen</p> <p>Kalender</p>		
13 (1995): 1, oktober, november, december	<p>Suriname onafhankelijk: twintig jaar!</p> <p>Overzicht twintig jaar Suriname onafhankelijk</p> <p>Interview met <i>pandit</i> Jivan Ganesh</p> <p>Vergelijking Divalifeest en christelijke dankdag</p> <p>Uit de Bijbel Spreuken 4 vers 18 en 19 (NL, Hi)</p> <p>Pakistaanse christen in Nederland, getuigenis Saager Iqbal</p> <p>Sati: over weduwenverbranding (Hi, NL)</p> <p>Wat doet u op zondag? (Hi, U, NL)</p> <p>Activiteiten in 'De Pruttelshop'</p> <p>Kleurplaat voor de kinderen</p>	Simon van der Lugt Saager Iqbal Faqir Chand	Vertaling Hi: Faqir Chand

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Kalender		
13 (1995-1996): 2, december, januari, februari	Kerstfeest en Oudjaar Wat gebeurde er? Geboorte van Jezus (Sarnami) Geboorte aankondiging Krijn van der Lugt Uitnodiging Kerstnachtdienst Uit de Bijbel Lukas 3 vers 21-38 (NL, Hi, U) Het geslachtsregister van Jezus (NL, Hi, U) Als 'witte' Nederlander in een Hindostaanse-Pakistaanse gemeente, getuigenis van Ruud van Duinen Activiteiten in 'De Pruttelshop' Kalender	Simon van der Lugt Ruud van Duinen	Vertaling Hi: Faqir Chand, U: Zishan Dad
13 (1996): 3, maart, april, mei	Een nieuwe naam: Susmacaar in het Kompas Wat gebeurde er? Dood en opstandig van Jezus (Sar) Uit de Bijbel: de voorgeschiedenis van Jezus (Hi, U, NL) Bijbelteksten Matteüs 1 vers 1 tot 17 De vrede gevonden, getuigenis van Kulman Kshetri (Nepalees uit Buthan) Wat doet u op zondag? Puzzel voor de kinderen	Simon van der Lugt Kulman Kshetri	



Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Activiteiten in 'Het Kompas' Kalender		
14 (1996): 1, september, oktober, november, december	Interview Maulana Abdoerrasid Kort commentaar (op het interview) Jesaja 40 (NL, U) De profeet Johannes in de Bijbel Matteüs 3,1-17 (NL, U) De profeet Johannes in de Koran Lukas 1,57-80 (NL, Sar) Getuigenis Samson Shahzad (U) Uitnodiging: Zondag aan de Linker Rottekade, Ruud van Duinen Voor de kinderen Activiteiten in 'Het Kompas' Kalender	Simon van der Lugt Samson Shahzad Ruud van Duinen	
14 (1996-1997): 2, december, januari, februari, maart	Matteüs 2,1-12 (NL) Jezus ontvangt eer van oosterse astrologen (Bijbelstudie) (NL, Hi) Jiesjoe sat autar (liedtekst) Vertelling Artikel Samson Shahzad (U) Kerst: de grootheid van het Kind, dat geboren werd in de kribbe Het nieuwe jaar: goede voornemens voor 1997 (Ruud van Duinen) Getuigenis Ramon Sital	Simon van der Lugt Samson Shahzad Ruud van Duinen Ramon Sital	Vertaling Hi: Faqir Chand

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Uitnodiging: Zondag aan de Linker Rottekade 265 Activiteiten in 'Het Kompas' Plaat voor de kinderen Kalender		
14 (1997): 3, april, mei, juni	Johannes 10,17-18 en Johannes 19,17-22 (NL, Hi, U) Bijbelstudie: Verschrikkelijke of Goede Vrijdag? Jieshoe Khoen bahaa (liedtekst) Johannes 20,11-18 (NL, Hi, U) Bijbelstudie: Paasfeest: Jezus Christus leeft! Markus 16,1-20 (Sar) Vrouwenrubriek: <i>Pandita</i> Ramabai (Trees Ramkisoen) Voor de kinderen: verhaal van Pasen Paaspuzzel (Ruud van Duinen) Activiteiten in 'Het Kompas' Kalender	Simon van der Lugt Trees Ramkisoen Ruud van Duinen	
14 (1997): 4, juli, augustus	Staat ons leven in de sterren geschreven? (NL, Hi) Reisverslag: Astrologie in India Dil ka badalna chahiyee (liedtekst)	Simon van der Lugt Trees Ramkisoen Ruud van Duinen	Vertaling Hi: Faqir Chand

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Geschiedenis: waar is de astrologie geboren? (NL, Hi)            Motief: waarom lezen mensen de sterren?            Wat zegt de Bijbel? (1 -3)            Vrouwenrubriek: <i>Pandita</i> Ramabai (2) (Trees Ramkisoen)            Voor de kinderen: Verhuurd voor een kruik water (1) Ruud van Duinen            Activiteiten in 'Het Kompas'            Kalender</p>		
<p>15 (1997-1998): 1, december, januari, februari</p>	<p>Hindostanen, Hindoestanen, Hindustani            Elke taal is goed genoeg!            Interview over 50 jaar scheiding India en Pakistan (Faqir Chand) (Hi, NL)            Vrouwenrubriek: <i>Pandita</i> Ramabai (3, slot) (Trees Ramkisoen)            Geschiedenis: India 50 jaar onafhankelijk 1947-1997 (Ruud van Duinen)            Voor de kinderen: Verhuurd voor een kruik water (2)            Kalender</p>	<p>Simon van der Lugt            Faqir Chand            Trees Ramkisoen            Ruud van Duinen</p>	
<p>15 (1998): 2, april, mei</p>	<p>Ik ga vissen, over de betekenis van Paasfeest            Leeft Jezus nog na Goede Vrijdag? (U, NL)            Geschiedenis: India 50 jaar onafhankelijk 1947-1997 (2) (Ruud van Duinen)</p>	<p>Simon van der Lugt            Samson Shahzad            Ruud van Duinen            Kawita Ramroop</p>	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Welkom op zondag in de Susmacaarkerk            Vasten Ramadan (Trees Ramkisoen)            Vasten christenen ook?            Voor de kinderen: Goede Vrijdag en Pasen            (Ruud van Duinen)            Recept Boboti            Als christen weet je dat Jezus Christus bij            je is... getuigenis Kawita Ramroop            Laatste dag van Jezus' lijden            Activiteiten in 'Het Kompas'            Kalender</p>		
<p>Kerstdienstnum            mer 24 december            1998</p>	<p>Johannes 1,1-15 (NL, Sar, Hi, U)            Kerstfeest: God komt bij de mensen            wonen            De Kerstboom (Rolf Haaksema)            Kalender            Aankondiging Jiewan Jyoti            De windwijzer (NL, U) Samson Shahzad</p>	<p>Simon van der Lugt            Rolf Haaksema            Samson Shahzad</p>	
<p>16 (1998): 1,            september, oktober,            november</p>	<p>Jezus in India: wat er verteld en            geschreven wordt...            Jezus in India: wat een mens geloven            moet...            Jezus in India: Jezus leeft in India            Boekaankondiging: Het Nieuwe            Testament in het Sarnami</p>	<p>Simon van der Lugt            Samson Shahzad            Marcus Barnarsi            Mohan Paltoe            J.M.W. Schalkwijk</p>	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Is Jezus de Zoon van God (U, NL) (Samson Shahzad)</p> <p>In deze wereld kun je niet leven zonder God: getuigenis Marcus Barnarsi</p> <p>Wat is de betekenis van de christelijke doop?</p> <p>Geloven binnen je eigen cultuur: bijdrage van stichting Jiewan Jyoti (Mohan Paltoe)</p> <p>125 jaar Hindostaanse immigratie (J.M.W.Schalkwijk)</p> <p>Welkom op zondag in de Susmacaarkerk</p> <p>Recept: Macaroni-salade</p> <p>Het waargebeurde verhaal van Sadhu Sundar Singh (1) (strip, Hi)</p> <p>Jieshoe sat autar (liedtekst)</p> <p>Kalender</p>		
16 (1998): 2, november, december	<p>Op zoek naar eenheid</p> <p>Welkom op zondag in de Susmacaarkerk</p> <p>Niemand is als nummer geboren</p> <p>Dil ka badalna chahiyee (liedtekst)</p> <p>Bij God is volmaakte liefde: getuigenis Bé Baboeram</p> <p>Verhaal voor de kinderen: De wedstrijd, een avontuur van Billy de kat</p> <p>Kleurplaat voor de kinderen</p>	<p>Simon van der Lugt</p> <p>Bé Baboeram</p> <p>Mohan Paltoe</p> <p>Saager Iqbal</p> <p>Samson Shahzad</p>	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Bhalaa aur boera: bijdrage van stichting Jiewan Jyoti (Sar) (Mohan Paltoe) Recept: rijst met pilaf Het waargebeurde verhaal van Sadhu Sundar Singh (2) (strip, Hi) Geloof (NL, U) (Saager Iqbal) Is Jezus de Zoon van God (U, NL) (2) (Samson Shahzad) Kalender		
16 (1999): 3, december	Nummer ter gelegenheid van de Kerstnachtdienst op 24 december 1998 Johannes 1,1-15 (NL, Sar) Kerstfeest – God komt bij de mensen wonen Johannes 1,1-15 (Hi, U) Uitnodiging Kerstboom Kaartje Kalender De windwijzer (NL, U) (Samson Shahzad)	Simon van der Lugt Rolf Haaksema Samson Shahzad	
16 (1999): 4, maart, april	Boze geesten: hoe kunnen wij ons beschermen tegen duivelse invloeden? (NL, Hi) Boze geesten: Jezus maakt vrij	Simon van der Lugt Rolf Haaksema Samson Shahzad Samuel Prince Ronald Gowrie	Vertaling Hi: Faqir Chand

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Boze geesten: duivelswerk, aanvallen of in bezit nemen?</p> <p>Waarom houden wij geen speciale bevrijdingsdiensten?</p> <p>Handelingen 16,16-24 (Sar)</p> <p>Boze geesten: oorsprong en toekomst van de duivel</p> <p>Boeken bestellen</p> <p>Pasen: een feest aan het einde van winter, het begin van het voorjaar (Rolf Haaksema)</p> <p>Mijn leven is in het licht gekomen: getuigenis Ronald Gowrie</p> <p>Recept: Masala kip</p> <p>Het waargebeurde verhaal van Sadhu Sundar Singh (3) (strip, Hi)</p> <p>Kleurplaat voor de kinderen</p> <p>Johannes 10,17-18 (NL, Hi, U)</p> <p>Kalender</p> <p>Aankondiging diensten in Rotterdam</p> <p>West: 'De Brug'</p> <p>Welkom in de kerk</p> <p>Aqieda, geloofsbelijdenis (U)</p> <p>Ben ik wel eerlijk tegen mijzelf? (Samson Shahzad)</p> <p>Waarom het kruis belangrijk is... (NL, U)</p>		

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
17 (1999): 1, oktober, november	Engelen: er zijn goede engelen om ons heen De trouw van engelen is een voorbeeld voor mensen Engelen: Engelen in het leven van Jezus Christus Takenpakket van een engel Engelen: orde bij de goede geesten Handelingen 12 (U) Het waargebeurde verhaal van Sadhu Sundar Singh (4) (strip, Hi) De eeuwige weg (Rolf Haaksema) Geloofde Jezus in reïncarnatie? (NL, Hi) Bhakt Singh: getuigenis Boeken bestellen Recept: melktaart Kleurplaat voor de kinderen Uitnodiging voor de kerkdienst in 'Het Kompas' of 'De Brug' Kalender Welkom in de kerk Matteüs 5,5-15 (Sar) Goed en kwaad in eigen hand (NL, U) (Saager Iqbal)	Simon van der Lugt Amber van Kronenburg Rolf Haaksema Saager Iqbal	Vertaling Hi: Faqir Chand
17 (1999-2000): 2, december, januari	Drie-eenheid van God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest? Hoezo?	Simon van der Lugt Rolf Haaksema	Vertaling Hi: Faqir Chand



Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Geloofsbelijdenis van Nicea Millennium (Rolf Haaksema)</p> <p>Reportage: een hindostaanse bruiloft</p> <p>Is Johannes de Doper in de Bijbel een reïncarnatie van de profeet Elia? (NL, Hi)</p> <p>Puzzel</p> <p>Verhaal: Dorst</p> <p>Wat moet ik doen om behouden te worden? (Arie van der Deijl)</p> <p>Uitnodiging voor Kerstnachtdienst</p> <p>Kalender</p> <p>Boeken bestellen</p> <p>Het waargebeurde verhaal van Sadhu Sundar Singh (5) (strip, Hi)</p> <p>Kleurplaat voor de kinderen</p> <p>Jezus Christus heeft onze zonden op zich genomen (NL, U) (Saager Iqbal)</p>	<p>Amber van Kronenburg</p> <p>Arie van der Deijl</p> <p>Saager Iqbal</p>	
<p>Kerstnachtdienstnummer 24 december 1999</p>	<p>Moeder Theresa en moeder Maria</p> <p>Kleurplaat</p> <p>Welkom in de kerk</p>	<p>Simon van der Lugt</p>	
<p>17 (2000): 4, april, mei</p>	<p>Eerste 'echte' hindoetempel in Nederland</p> <p>Gezondheid en ziekte: wat doet een christen als hij ziek is?</p> <p>Gezondheid en ziekte: Ziekte, wat is het?</p>	<p>Simon van der Lugt</p> <p>Vidya Sewnath</p> <p>Arie van der Deijl</p> <p>Saager Iqbal</p>	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Vragen van een hindoe over het christelijk geloof: kan Krishna ons niet redden? Was Jezus slecht (<i>karmaleer</i>)?</p> <p>Gezondheid en ziekte: wat deed Jezus anders dan gewone dokters in die tijd?</p> <p>Diepe vreugde: getuigenis van Vidya Sewnath</p> <p>Vragen van een moslim over het christelijk geloof: waarom erkennen christenen de Koran niet?</p> <p>Waarom een christen geen persaad kan eten (Arie van der Deijl)</p> <p>Het waargebeurde verhaal van Sadhu Sundar Singh (6) (strip, Hi)</p> <p>Recept: pindasoep</p> <p>Kleurplaat voor de kinderen</p> <p>Boeken bestellen</p> <p>Lijden</p> <p>Kalender</p> <p>Uitnodiging voor de kerkdiensten</p> <p>Gezondheid en ziekte (NL, U) (Saager Iqbal)</p>		
17 (2000): 5, zomer	<p>Vragen die veel gesteld worden</p> <p>Hindoes: Is het waar dat Jezus in India is geweest? (samenvatting Hi)</p>	Simon van der Lugt	Vertaling Hi: Faqir Chand; vertaling U; Samson Shahzad

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Hindoes: alle godsdiensten zijn toch gelijk? (samenvatting Hi)</p> <p>Moslms: Is Jezus echt gekruisigd of stierf iemand anders (samenvatting U)</p> <p>Moslms: is de Bijbel door mensen veranderd of vervalst? (samenvatting U)</p> <p>Allen: wat is het verschillen tussen de christelijke kerken? (samenvatting Hi en U)</p>		
18 (2000): 1, september tot november	<p>Huwelijk: de instelling van het huwelijk (Rolf Haaksema)</p> <p>De man is in het huwelijk het hoofd van de vrouw</p> <p>Efeze 5,22-33 (NL, Hi)</p> <p>Hoe gaat het sluiten van een christelijk huwelijk?</p> <p>Vraag van een hindoe over het christelijk geloof: Is het de ziel die zondigt of het lichaam? Blijft de hemel gesloten voor een hindoe die puur en zondeloos leeft?</p> <p>Trouwen of samenwonen?</p> <p>Vraag van een moslim: wat is het verschil tussen christenen die in drie goden geloven en polytheïsten? Hebben christenen een plaats voor pelgrims, zoals moslms en hindoes?</p>	<p>Simon van der Lugt</p> <p>Rolf Haaksema</p> <p>Amber van Kronenburg</p> <p>Vidya Sewnath</p>	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Waarom waren Jezus en de apostel Paulus ongehuwd? Huwelijk: polygamie (NL, U) Recept: havermoutkoek Verslag feestavond voor Hindostanen (Vidya Sewnath) Kleurplaat voor de kinderen Boeken bestellen Internet: aankondiging websites Welkom in de kerk Handelingen 17,22-34 (Sar) Kalender		
18 (2000-2001): 2, december – februari	Kerst: En Jozef gaf Hem de naam Jezus Persaad: Waarom een christen geen (hindoe-) persaad eet (deel 2) (NL, Hi) Internet: Hindi leren lezen De Tabernakel (1) Rolf Haaksema Vijay en Prakaash (strip) (1) (NL, Hi) De onbekende God: getuigenis Rabindranath Maharaj (de goeroe is dood) Aankondiging Nari Sangeet Kleurplaat kinderen Recept: Aloo Bjaji Boeken bestellen Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen Kalender	Simon van der Lugt Rolf Haaksema Saager Iqbal	Vertaling Hi: Faqir Chand

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	De geboorte van Jezus Christus (NL, U) (Saager Iqbal)		
Tjhota Agbaar mini, juli – augustus 2001	Lekker eten Oude verhalen De moppentrommel Strips en boeken Verhaal: Shamila's reis Knutselpagina Interview Vragen maar... Gegevens kerken Weet ik dat? Mijn verhaal: getuigenis Tien regels om gelukkig te worden Kleurplaat	Margreet Broekhuizen	
18 (2001): 3, april tot juli	Heilige plaatsen: inleiding (NL, Hi) Vraag over het christelijk geloof: waarom zoveel oorlog? Via welke weg kun je redding krijgen? Wat moet je zeggen als je aan God de Vader om redding vraagt? Welke definitie geven christenen van goed en kwaad? Heilige plaatsen: waar zijn ze? (Samson Shahzad) Heilige plaatsen: Kumbh Mela, bad in de rivier de Ganges	Simon van der Lugt Samson Shahzad Amber van Kronenburg Rolf Haaksema Sila Sewmangal Saager Iqbal	Vertaling Hi: Faqir Chand

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Bijbelstudie: Op welke plaats moeten wij God aanbidden? (Johannes 4) (NL, Hi)</p> <p>Heilige plaatsen: ark en tempel, een (korte geschiedenis)</p> <p>Heilige plaatsen: de meest onheilige plaats</p> <p>Heilige plaatsen: waarom noemen we een kerkgebouw 'een huis van God'?</p> <p>Heilige plaatsen: huiszegen</p> <p>Welkom in de kerk</p> <p>De Tabernakel (2) Rolf Haaksema</p> <p>God is geen steen, kikker of beeld: getuigenis Sila Sewmangal</p> <p>Recept: volkoren kruidkoek</p> <p>Vijay en Prakaash: strip (2) (NL, Hi)</p> <p>Kleurplaat</p> <p>Internet: India, christendom en meer</p> <p>Aankondiging Nari Sangeet</p> <p>Boeken bestellen</p> <p>Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen</p> <p>Kalender</p> <p>[...] (U) (Saager Iqbal)</p>		
19 (2001): 1, september tot november	<p>Op reis in Suriname: Fort Zeelandia, de Palmentuin en Pradeep</p> <p>Op reis in Suriname: Nickerie, rijst en geloof</p>	Simon van der Lugt	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Op reis in Suriname: golven aan Zeedijk en andere gedichten  Zonde (Hi)  Internet: christelijke woorden  Vijay en Prakaash: strip (3) (NL, Hi)  Bijbelstudie: loon van de Vader  Kalender  Welkom in de kerk  Boeken bestellen  Oude nummers Tjhota Agbaar  Jezus, de Zoon van God (U)</p>		
<p>19 (2001-2002): 2,  december tot maart</p>	<p>Kerst: waarom werd Gods Zoon op aarde geboren?  Lukas 2,1-20 (Hi)  De mensenzoon Jezus Christus  Religies in gesprek: verslag van een forum, gehouden op 3 november 2001  Matteüs 1,18-25 (Sar)  Vijay en Prakaash: strip (4) (NL, Hi)  Nu heb ik de vrede van Christus gevonden: getuigenis Rita Ramcharan  Aankondiging Stree Sangeet Samaaj  Vrouwen: When I'm weak, that's when I'm strong  Lukas 2,1-20 (NL)  De Tabernakel (3) Rolf Haaksema</p>	<p>Simon van der Lugt  Amber van Kronenburg  Rita Ramcharan  Rolf Haaksema</p>	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Kleurplaat Boeken bestellen Oude nummers Tjhota Agbaar Kalender Uitnodiging Kerstnachtdienst Lukas 2,1-20 (U)		
19 (2002): 3, april tot juli	Voeding en vasten: een mens leeft niet bij brood alleen Voeding en vasten: voeding in jodendom, christendom, islam en hindoeïsme Voeding en vasten: vasten in jodendom, christendom, islam en hindoeïsme Voeding en vasten: ervaring Handwerk van God Voeding en vasten: tips voor het vasten als christen in de praktijk Voeding en vasten: Bijbelleesrooster bij het vasten Vraag aan een christen: kunt u bewijzen dat het christendom een oude godsdienst is? Als de mens naar Gods beeld geschapen is moet Hij ook een lichaam hebben; Als Jezus God was en stierf aan het kruis, stierf God. Dat kan niet. Voeding en vasten: Waarom vasten? (Vidya Sewnath)	Simon van der Lugt Cathelijne en Luuk Amber van Kronenburg Vidya Sewnath Rolf Haaksema Saager Iqbal Nabil Ibrahim	



Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Boeken bestellen Kom dan tot de liefde van God: getuigenis Nabil Ibrahim Hemelvaart: waarom hemelvaartsdag? Bijbelstudie: Lukas 17 (Hi, NL) De Tabernakel (4) Rolf Haaksema Vijay en Prakaash: strip (5) (NL, Hi) Kalender De Bijbel is veranderd (U, NL) (Saager Iqbal)		
19 (2002): 4, juli tot september	Gij zult niet doodslaan Als Adam en Eva blank waren, waar komt dan het verschil in huidskleur vandaan? In memoriam: Ds. Jan Marten Willem Schalkwijk, 1923 – 2002 Verhaal: drie mensen bij de hemelpoort Pauwen en apen uit India? Kleurplaat Vrouwenrubriek: Stree: Gods geliefde dochter (Vidya Sewnath) Welkom in de kerk Kalender De Tabernakel (5) Rolf Haaksema	Simon van der Lugt Vidya Sewnath Rolf Haaksema	
20 (2002-2003): 1, december tot februari	Was de dood van Christus een offer ten behoeve van anderen?	Simon van der Lugt Amber van Kronenburg Hans Bhagwandin	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Kun je het leven van een mens een offer noemen? Hoe brachten Joden offers? Leviticus 1,1-17 (NL, Hi) Kleurplaat Offers Kalender Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen Boeken bestellen Korte vraag aan christenen: waarom ben je verplicht op zondag naar de kerk te gaan? Help december! Aankondiging Stree Sangeet Smaaj Gods initiatief: o God, Gij zijt mij tegemoet gekomen (Hans Bhagwandin) Heeft u er nog iets voor over om te offeren? (Samson Shahzad)	Samson Shazhad	
Kerstnachtdienstnummer 24 december 2002	Door de Geest verwekt: korte samenvatting van de kerstpreek Kleurplaat Uitnodiging voor kerkdiensten	Simon van der Lugt	
20 (2003): 3, april tot juni	Is God rechtvaardig? Waar komt volgens de Bijbel het lijden in de wereld vandaan?	Simon van der Lugt Saager Iqbal	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Geschapen naar Gods beeld Wat is rechtvaardig? Aankondiging Stree Sangeet Samaaj Uitnodiging kerkdiensten Boeken bestellen Radio Doeniya ka noer Is God voor iedereen dezelfde? (U, NL) (Saager Iqbal)		
20 (2003): 4, zomer	Verhaal: de rat die een keer teveel onderhandelde Vergelijking tussen hindoeïsme en christelijk geloof (NL, Hi) <ul style="list-style-type: none"> <li>• Over het Woord van God</li> <li>• Over God</li> <li>• Over de schepping</li> <li>• Over de gevolgen van je daden</li> <li>• Over reïncarnatie en <i>karma</i></li> <li>• Over de onzichtbare wereld</li> <li>• Over geestelijke leiders</li> <li>• Over respect voor het leven</li> <li>• Over de weg tot verlossing</li> </ul> De opstanding van Jezus Christus (Hans Bhagwandin) Aankondiging Stree Sangeet Samaaj Uitnodiging kerkdiensten Reïncarnatie in de oude christelijke kerk	Simon van der Lugt Hans Bhagwandin	Vertaling Hi: Hans Bhagwandin

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	De geschiedenis van Jozef (Hi, NL) Radio Doeniya ka Noer Boeken bestellen Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen		
21 (2003): 1, oktober t/m december	Schiep God de wereld uit niets? God schiep in zes dagen Radio Doeniya ka Noer En God rustte op de zevende dag De kosmos is net als een boek Schepping (NL, Hi) (Hans Bhagwandin) Schepping (Amber van Kronenburg) Wat is onze menselijke plicht (1) Een christen leest de Bhagavad Gita Kleurplaat Uitnodiging kerkdiensten Verhaal: Kashi en zijn kwade broers Jishie Maish ke prem me (Vidya Sewnath) Aankondiging Stree Sangeet Samaaj Boeken bestellen Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen De geschiedenis van Jozef (2) (NL, Hi)	Simon van der Lugt Hans Bhagwandin Amber van Kronenburg Vidya Sewnath	
21 (2004): 2, januari t/m maart	Waar denkt een Nederlanders aan bij yoga? (Amber van den Berg) Yoga op internet (Amber en Sander van den Berg)	Simon van der Lugt Amber van den Berg Sander van den Berg	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	<p>Wat is christelijk mediteren?  Meditatie volgens de Bhagavad Gita  Meditierend leven  Gedicht: meditatie (Amber)  Aankondiging kerkdiensten  Het gaat om de ziel (2) Een christen leest de Bhagavad Gita  Verhaal: het geschenk van de kluisenaar  Radio Doeniya ka Noer  Boekbespreking: Raj Ramdas, Kahan hai u (gedichten)  Kleurplaat  Aankondiging Stree Sangeet Samaaj  De geschiedenis van Jozef (3) (NL, Hi)</p>		
21 (2004): 3, april t/m juni	<p>Werk en geloof: interviews met en bijdragen van Sila Sewmangal, Hugo Bhadai, Samuel Prince, Hans Ruissen, Coskun Konya  Werk en geloof: waarom werkt een mens eigenlijk?  Kleurplaat  Handelen zonder gehechtheid (3) Een christen leest de Bhagavad Gita  De geschiedenis van Jozef (4) (NL, Hi)  Liefde en keuze van God (Hans Bhagwandin)</p>	<p>Simon van der Lugt  Amber van den Berg – Van Kronenburg  Sila Sewmangal, Hugo Bhadai, Samuel Prince, Hans Ruissen, Coskun Konya,  Hans Bhagwandin</p>	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Stree Sangeet Samaaj Verhaal: het oude boerenpaard Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen Welkom in de kerk		
21 (2004): 4, zomer	Pinksterfeest, waar komt dat vandaan? Wedergeboorte en de Heilige Geest Gedicht: Ik geloof in de Heilige Geest (Jaap Zijlstra) Over de Heilige Geest en de schepping Vruchten van de Geest Krishna in ware gedaante (4) Een christen leest de Bhagavad Gita Verhaal: twee oude vrekken De geschiedenis van Jozef (5) (NL, Hi) Verhaal: het geschenk van de kluizenaar Radio Doeniya ka Noer Aankondiging Stree Sangeet Samaaj Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen Welkom in de kerk	Simon van der Lugt	
22 (2004): 1, november [abusievelijk aangeduid als jaargang 21]	Op vakantie in Egypte: christen in een islamitisch land (Sander en Amber van den Berg) Op reis in India Een Indiase christen bezoekt Nederland (Hiralal Solanki)	Simon van der Lugt Sander en Amber van den Berg Hiralal Solanki	

Jaargang, (jaartal), nummer, maand	Onderwerpen	Medewerkers artikelen	Bron, vindplaats, vertaler
	Gedicht Verhaal: de kraai en de merel De geschiedenis van Jozef (6) (NL, Hi) Radio Doeniya ka Noer Stree Sangeet Samaaj Welkom in de kerk Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen Ruth, hoofdstuk 1 (U)		
22 [z.j., 2005]: 2, [z.m.]	New Age: Esoterische winkel 'Golden Angel' (Amber van den Berg) Deepak Chopra en de liefde Het verhaal van een Pakistaanse papagaai Geloven, niet zien (Hans Bhagwandin) De geschiedenis van Jozef (7, slot) (NL, Hi) Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen Welkom in de kerk Stree Sangeet Samaaj	Simon van der Lugt Amber van den Berg Hans Bhagwandin	
22 [z.j., 2005]: 3, [z.m.]	God is alomtegenwoordig Oude nummers Tjhota Agbaar bestellen Welkom in de kerk	Simon van der Lugt	Hans Bhagwandin wordt hoofdredacteur
22 (2005): [z.n.], kerstnummer	Vol van goedheid en waarheid Susmacaar (welkom in de kerk)	Simon van der Lugt	





## 7 Medewerkers Hindostanenwerkgroep

Deze bijlage biedt de lijst van namen van leden van de Hindostanenwerkgroep gedurende de jaren 1973 – 1998, gebaseerd op de verslagen van de Hindostanenwerkgroepvergaderingen: aangegeven is in welke jaren de personen in de verslagen worden genoemd. Na 1998 continueren enkele personen de activiteiten, maar niet meer in samenwerking met elkaar en niet meer in een gezamenlijke werkgroep. Andere leden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt worden bij de activiteiten betrokken, op projectbasis, niet meer als permanente leden van een werkgroep. Daarom is van het noteren van de namen voor de periode 1998-2006 afgezien.

De volgende personen worden in het onderstaande schema genoemd door middel van afkorting:

Ruud van Duinen (RvD)	Jan-Willem Roosenbrand (JWR)
Evert Goldsteen (EG)	Janneke Douma (JD)
Henk Kuiper (HK)	Renze Klamer (RK)
Henk van der Eijk (HvdE)	Christien Westerik (CW)
Johan Leder (JL)	Fokke Pathuis (FP)
Inge Oostdijk (IO)	Ria Lems (RL)
Ben Slager (BS)	Samson Shahzad (SS)
Henk Harsevoort (HH)	Simon van der Lugt (SvdL)
Wim van As (WvA)	Trees van der Woerd-Ramkisoen (TvdW)
Dick van der Geest (DvdG)	
Boudewijn Koole (BK)	
Jan Hoogland (JH)	
Jolanda Ruissen (JR)	
Henk van der Woerd (HvdW)	
Christine van der Wijngaard (CvdW)	
Wiep Hoksbergen (WH)	



## 8 Studieonderwerpen Hindostanenwerkgroep

De Hindostanenwerkgroep was gewoon een studie-onderwerp te agenderen voor elke vergadering. In het onderstaande overzicht wordt per vergaderdatum vermeld welk onderwerp bestudeerd werd en de vindplaats van het vergader- en/of gespreksverslag.

Tabel B8.1 Studieonderwerpen

Vergadering	Onderwerp	Bron
5 september 1977	Zondebesef bij Hindostanen; inleider evangelist W.F.S. (Sookram) Heera (1909-1991) van de Evangelische Broedergemeente in Nederland	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
5 oktober 1977	Plan om te gaan studeren op hindoeïsme; met hulp van W.F.S. (Sookram) Heera en [?] de Graaf	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
9 november 1977	Stencil over Joh. Verkuyl, <i>Zijn alle godsdiensten gelijk?</i> (Kampen: Kok. Waarschijnlijk de derde druk uit 1964)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
21 november 1977	Evangelie voor hindoes: Henk Kuiper en Rudie van Duinen in gesprek met W.F.S. Heera	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
7 december 1977	Vergelijking hindoeïsme – christendom	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
25 januari 1978	Geen; onderwerp uitgesteld	
3 maart 1978	Naastenliefde; parallellen Hindoeïsme – Christendom	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
19 april 1978	Geen	
10 mei 1978	Naastenliefde (vervolg)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"

Vergadering	Onderwerp	Bron
14 juni 1978	Christus is voor ons gestorven, Hebrreeën 10,1-18; aan de hand van passages uit: A.G. Honig, <i>Meru en Golgotha: De veelheid der verlossingswegen en de belijdenis aangaande Jezus Christus als de enige Verlosser</i> . (Franeker: Wever, 1969), 96-143	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
26 oktober 1978	Geen; bespreking van Honig, <i>Meru en Golgotha</i> , hoofdstuk 1 naar volgende keer verschoven	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
20 november 1978	Soteriologisch karakter van het christendom; bespreking naar aanleiding van Honig, <i>Meru en Golgotha</i> , hoofdstuk 1	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
14 december 1978	Stellingen bij Honig, <i>Meru en Golgotha</i> , hoofdstuk 1	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
19 januari 1979	Rationalisme, naar aanleiding van Honig, <i>Meru en Golgotha</i> , hoofdstuk 4	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
28 februari 1979	De aard van het hindoeïsme als godsdienst, naar aanleiding van Honig, <i>Meru en Golgotha</i> , hoofdstuk 1	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
2 april 1979	Verhouding Kerk en koninkrijk, naar aanleiding van Honig, <i>Meru en en Golgotha</i> , hoofdstuk 4	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
17 mei 1979	Verschillende punten i.v.m. evangelisatie onder Hindostanen	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
23 augustus 1979	Geen	
[ onbekend] februari 1980	Swami Prabhavananda, <i>De Bergrede in het licht van de Vedantaleer</i> . (Amsterdam: De Driehoek, [z.j.]), hoofdstuk 2	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
26 maart 1980	Prabhavananda, <i>Bergrede</i> , hoofdstuk 3	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
28 april 1980	Geen	
28 mei 1980	Geen	

Vergadering	Onderwerp	Bron
3 september 1980	Geen	
22 oktober 1980	Geen	
15 december 1980	K.M Sen, <i>Hindoeïsme</i> . (Deventer: Ankh-Hermes, 1974)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
11 maart 1981	Geen	
11 mei 1981	Geen	
10 februari 1982	Geen	
22 september 1982	J.I. van Baaren, <i>Hindoeïsme in het licht van de Bijbel</i> . (Amsterdam: Stichting Moria, 1982)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
3 november 1982	<i>Divalifeest</i> ; kopieën uit boeken en bladen	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
11 november 1982	Reïncarnatie in de Bhagavad Gita	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
24 november 1982	Passages uit de Bhagavad Gita en de Upanishads over eenwording met <i>Brahman</i>	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
6 december 1982	Geen	
13 januari 1983	Lofverheffing op Krishna in de Bhagavad Gita	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
9 februari 1983	Verhaal over <i>Holi Phaguafeest</i>	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
14 maart 1983	Goddelijke en demonische machten in de mens in de Bhagavad Gita	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
13 april 1983	Geen	

Vergadering	Onderwerp	Bron
11 mei 1983	Zondebesef in de Bhagavad Gita	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
15 juni 1983	Plan: Honig, <i>Meru en Golgotha</i> , hoofdstuk 2; uitgesteld	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
3 augustus 1983	Plan: 'Zondebesef' bespreken; uitgesteld	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
31 augustus 1983	Geen	
27 september 1983	Geen	
26 oktober 1983	Geen	
23 november 1983	Geen	
7 december 1983	Geen	
18 januari 1984	Geen; plannen om in het vervolg weer onderwerpen te bespreken	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
23 februari 1984	<i>Holi Phaguafeest</i>	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
22 maart 1984	Zondebesef, naar aanleiding van Honig, <i>Meru en Golgotha</i>	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
3 mei 1984	Verhouding tot de Evangelische Broedergemeente, naar aanleiding van een zendingsrapport van de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt in Den Bosch	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
27 juni 1984	Intercultureel onderwijs	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"

Vergadering	Onderwerp	Bron
5 september 1984	Geen	
9 januari 1985	Ervaringen van ds. Jan-Willem Roosenbrand op bezoek bij In-Contact Ministries in Londen: over demonen, wonderen, gebed	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
13 februari 1985	Geen	
23 april 1985	Geen	
3 juni 1985	Geen	
4 september 1985	Demonen; kun je <i>prasad</i> eten? Naar aanleiding van een artikel ds. A. van der Deijl (Evangelische Broedergemeente)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
30 oktober 1985	Ervaringen van een reis naar Suriname door ds. Jan-Willem Roosenbrand	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
10 december 1985	Geen	
21 januari 1986	Geen	
19 februari 1986	Geen	
11 maart 1986	Beeldenverering; naar aanleiding van kopieën uit verschillende boeken	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
8 april 1986	Geen	
23 juni 1986	Geen	
10 september 1986	Geen	
30 september 1986	Geen	

Vergadering	Onderwerp	Bron
27 oktober 1986	Over Sathya Sai Baba	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
25 november 1986	Video over Hindostaanse vrouw en haar godsdienst	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
7 januari 1987	Geen	
13 februari 1987	Geen	
23 maart 1987	Over Sathya Sai Baba	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
21 april 1987	Geen	
26 mei 1987	Geen	
25 juni 1987	Evangelisatie: motivatie; naar aanleiding van R. ter Beek, "Gevierde voeten." <i>De Reformatie, weekblad ter ontwikkeling van het gereformeerde leven</i> , 62 (1986-1987): 20, 549-550	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
25 augustus 1987	Evangelisatie: motivatie; verwezen naar I. Oostdijk, <i>Voor wie het doorvertelt...</i> (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1986)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
21 september 1987	<i>Divali</i> ; naar aanleiding van M. A. Sewgobind (red.), <i>Hindoes in uw omgeving: Een cultuurgroep in uw straat</i> . (Utrecht: Stichting Lalla Rookh, 1982)	Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987"
26 oktober 1987	Hans Küng en Heinrich von Stietencron, <i>Hindoeïsme</i> . (Hilversum: Gooi en Sticht, 1987), 100-116	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
8 december 1987	Fragment boek Küng en Von Stietencron, <i>Hindoeïsme</i> ; opgeschort	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
25 januari 1988	Geesten	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
29 februari 1988	Küng en Von Stietencron, <i>Hindoeïsme</i> , 117-134: reïncarnatie	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"



Vergadering	Onderwerp	Bron
29 maart 1988	Küng en Von Stietencron, <i>Hindoeïsme</i> , 135-156: verlossingsleer	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
2 mei 1988	Christelijk antwoord op reïncarnatie; naar aanleiding van artikel van ds. Jan-Willem Roosenbrand	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
6 juni 1988	Dia's over Pakistan	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
26 augustus 1988	Geen	
22 september 1988	Kerkgeschiedenis in Pakistan	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
26 oktober 1988	G.H. Yisudas, <i>Are all the religions the same?</i> ([z.p.], [z.j.]	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
30 november 1988	Bijbelgedeelten over de vraag: zijn alle godsdiensten gelijk?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
11 januari 1989	J.H. Bavinck, <i>Christusprediking in de volkerenwereld</i> . (Kampen: Kok, 1939)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
15 februari 1989	Over vasten	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
13 maart 1989	A.J. Appasamy, <i>Christianity as bhakti-marga: A study of the mysticism in the Johannine writings</i> , (C.L.S., 1928)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
19 april 1989	Preekbespreking	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
22 mei 1989	Gurukul Group, <i>A Christian Theological Approach to Hinduism: Studies in the theology of A.J. Appasamy, V. Chakkaray and P. Chenchiah</i> . (Mysore, Tamilnad Christian Council & Christian Literature Society, 1956)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
28 juni 1989	Geen	

Vergadering	Onderwerp	Bron
13 september 1989	De werkwijze: de verhouding in aandacht tussen Surinaams-Hindostaanse hindoes en Pakistaanse christenen; blijvende aandacht voor oude contacten?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
18 oktober 1989	De werkwijze: hoe bestaande contacten beter te bereiken?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
20 november 1989	Kerkdiensten/ preekbespreking	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
10 januari 1990	Geen	
14 februari 1990	Martin Goldsmith, de uitdaging van de islam (video, opgenomen in Dalfsen 17 november 1989)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
19 maart 1990	Martin Goldsmith, de uitdaging van de islam (video, vervolg)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
3 mei 1990	De verhouding: Koffiebar- gemeente-Rotterdam Centrum; hoe kan het werk vanuit de koffiebar meer in het gemeentelijk leven geïntegreerd worden?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
29 mei 1990	De verhouding: Koffiebar- gemeente-Rotterdam Centrum (vervolg)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
25 juni 1990	Geen	
29 augustus 1990	Geen	
10 oktober 1990	Church Growth Movement (doorgeschoven)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
14 november 1990	Bespreking van 'Glasser' [?], over kerkgroei	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
12 december 1990	Preekbespreking	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"

Vergadering	Onderwerp	Bron
16 januari 1991	Donald A. McGavran en Peter Wagner, <i>Understanding Church Growth</i> . (Grand Rapids, Eerdmans, 1991)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
27 februari 1991	Hoe vinden we het om op bezoek te gaan?	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
3 april 1991	Bespreking bezoek aan Glasgow; opvolging van ds Jan-Willem Roosenbrand	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
1 mei 1991	Ideeën invulling hindostaanse avond	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
28 mei 1991	Preekbespreking; uitgesteld	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
2 juli 1991	Geen	
12 september 1991	Reïncarnatiefolder	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
10 oktober 1991	Mogelijkheden om Hindostaanse Surinamers/Indiërs/Pakistanen te bereiken	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
14 november 1991	Preekbespreking	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
10 december 1991	Bespreking <i>Tjhota Agbaar</i>	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
17 december 1991	Opvolging en overdracht ds. Jan-Willem Roosenbrand	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
13 januari 1992	Methode en doel van bezoeken	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
13 februari 1992	Intercultureel kerk-zijn	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
16 april 1992	Geen	

Vergadering	Onderwerp	Bron
4 juni 1992	Preekbespreking, overdracht	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
9 juli 1992	Afrondend rapport ds Jan-Willem Roosenbrand	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
26 augustus 1992	Geen	
23 september 1992	Geen	
29 oktober 1992	Surinaamse islam	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
2 december 1992	Church Growth in India; doorgeschoven	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
13 januari 1993	Geen	
21 januari 1993	Geen	
17 februari 1993	Church Growth in India	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
17 maart 1993	Invulling van de zondag als gemeente-activiteit; naar aanleiding van een bezoek aan de Gereformeerde Kerk vrijgemaakt te Gent, België	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
28 april 1993	Rouwverwerking bij hindoes (video); doorgeschoven	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
2 juni 1993	Rouwverwerking bij hindoes (video)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
18 augustus 1993	J.C. Aldrich, <i>Gentle persuasion: Creative ways to introduce your friends to Christ.</i> (Portland, Multnomah Press, 1988)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"

Vergadering	Onderwerp	Bron
27 oktober 1993	Geen	
9 december 1993	Geesten	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
12 januari 1994	William Carey, zendeling in India (video)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
17 februari 1994	Preekbespreking	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
17 maart 1994	Huwelijk en relaties bij Surinaamse Hindostanen; naar aanleiding van voorfase van de scriptie van M-T. Mul-Meedendorp, <i>Verliefd, verloofd, getrouwd op z'n Hindostaans: De opvattingen over liefdesrelaties en het huwelijk van Hindostanen in Nederland</i> . (Niet-gepubliceerde scriptie in het kader van de studie culturele antropologie, Universiteit Utrecht, 1996)	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
14 april 1994	Avondmaalsformulier in koffiebar; toelating leden van de Evangelische Broedergemeente	Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994"
26 mei 1994	Kinderen in de kerk	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
18 augustus 1994	Geen	
25 augustus 1994	Evaluatie van het HWG-werk	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
5 oktober 1994	McGavran en Wagner, <i>Understanding: wat wil God?</i>	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
7 december 1994	Verslag India-Pakistanreis door ds Simon van der Lugt	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"

Vergadering	Onderwerp	Bron
11 januari 1995	Vervolg evaluatie van het HWG-werk	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
20 januari 1995	McGavran en Wagner, <i>Understanding</i> : de ethiek	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
15 maart 1995	McGavran en Wagner, <i>Understanding</i> : hoe nemen mensen beslissingen?	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
19 april 1995	McGavran en Wagner, <i>Understanding</i> : hindernissen bij kerkgroei	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
29 mei 1995	McGavran en Wagner, <i>Understanding</i> : ontvankelijkheid voor het evangelie	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
4 september 1995	Preekbespreking, uitgesteld	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
2 oktober 1995	Preekbespreking	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
29 november 1995	Motivatie in oosterse culturen	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
24 januari 1996	Motivatie in oosterse culturen (vervolg)	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
20 maart 1996	Motivatie in oosterse culturen (vervolg)	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
19 juni 1996	Geen	
25 juni 1996	Geen	
28 oktober 1996	Geen	
9 januari 1997	Evangeliseren in je persoonlijke omgeving	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"

Vergadering	Onderwerp	Bron
9 april 1997	(Mis)communicatie in de evangelisatie	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
11 juni 1997	Stanley Jones en de tafelronde; samenvatting van enkele passages uit E.S. Jones, <i>Christus en de tafelronde</i> . (Amsterdam: H.J. Paris, 1928)	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
11 september 1997	Christelijke houding ten opzichte van andere religies; naar aanleiding van H.M. Vroom, <i>Geen andere goden: Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam</i> . (Kampen, Kok, 1993)	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
13 november 1997	Reïncarnatie in de Oude Kerk; naar aanleiding van R. Roukema, "Reïncarnatie in de Oude Kerk." <i>Gereformeerd Theologisch Tijdschrift</i> 92 (1992): 4, 199-218 en 93 (1993): 1, 33-56	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
15 januari 1998	Toekomst van de Susmacaarwijk	Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999"
3 februari 1998	Geen	
1 april 1998	Geen	
11 juni 1998	Einde Hindostanenwerkgroep	





## 9 Toetreding van Surinaamse Hindostanen in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied

In dit overzicht staan alle personen van Surinaams-Hindostaanse afkomst die in de periode 1987 tot 2006 lid zijn geworden van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied. In verband met de privacy duid ik hen aan met een letter uit het alfabet. Vermeld wordt verder het jaar waarin zij toetraden en enkele opmerkingen over sociale status en religieuze achtergrond. Ten slotte wordt de lokale Gereformeerde Kerk vrijgemaakt (GKv) genoemd, waar men werd ingeschreven.

Tabel B9.1 Toetreding Surinaamse Hindostanen

Jaar	Persoon	opmerkingen	Lid geworden bij
1987	A	Vrouw, gescheiden, 3 kinderen; christen geworden in Pinkstergemeente Apeldoorn; kinderen worden geen lid	GKv Rotterdam-Centrum
1990	B	Vrouw, gehuwd, 3 kinderen; gedoopt in GKv; 1 dochter neemt Bijbelles; niet gedoopt	GKv Rotterdam -Centrum
1997	C	Vrouw, gescheiden, 3 kinderen; uit Hare Krishnabeweging (ISKCON), gedoopt in GKv, met kinderen	GKv Rotterdam-Stad (Susmacaar/Centrum)
1998	D	Man, gehuwd, 2 kinderen; gedoopt in GKv; kinderen niet gedoopt	GKv Rotterdam-Stad (Susmacaar/Delfshaven)
1999	E	Vrouw, ongehuwd; tot geloof gekomen in De Schutse, Evangeliegemeente in Rotterdam; doop in GKv	GKv Rotterdam-Stad (Susmacaar/Centrum)
2000	F	Man, gehuwd (gezin in Suriname); als christen en gedoopt; neef van D	GKv Rotterdam-Stad (Susmacaar/Delfshaven)
2000		Onttrekking C, met 3 kinderen; overgang naar Jiewan Jyoti	
2002	G	Man, gescheiden, geen kinderen; gedoopt in GKv	GKv Rotterdam-Stad (Susmacaar/Delfshaven)

2004	H	Vrouw, gescheiden, 2 kinderen; zuster van D, gedoopt in GKv; kinderen niet gedoopt	GKv Rotterdam Stad (Susmacaar/Delfshaven)
2005	I	Man, zoon van H, ongehuwd, gedoopt in GKv	GKv Rotterdam-Stad (Susmacaar/Delfshaven)
2006	J	Man, gescheiden, gedoopt in GKv	GKv Rotterdam-Stad (Susmacaar/Centrum)

Totaal 1987–2006:

- Toegetroten tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt: 12
- Gedoopt in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt: 10
- Christen geworden (overgang uit hindoeïsme), in relatie met Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in het Rijnmondgebied: 9
- Onttrokken aan de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt: 4

## 10 Cultuur in bezinning gemeenschapsvorming

Het onderwerp 'cultuur' is in de onderzoeksperiode ter sprake gekomen bij de praktisch-theologische vragen rond de interculturele gemeentevorming. Men stelt de vraag naar de waarde van de cultuur van Hindostaanse Surinamers in de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Deze vraag werd gesteld toen de eersten uit deze bevolkingsgroep lid werden. In dezelfde periode worden enkele christelijke gezinnen lid, die vanuit Pakistan in Nederland waren komen wonen. Dat is in 1987, kort nadat een begin is gemaakt met aparte samenkomsten op zondag.<sup>1</sup> In deze diensten wordt de taal deels aangepast. Naast het Nederlands spreekt de voorganger ook Hindi en Urdu en de aanwezigen zingen liederen in die talen. De muziekstijl wijkt af van wat in de Nederlandse kerkdiensten gewoon was: veel liederen worden met de *tabla* begeleid.

### *Nota*

Begin 1987 schrijven de leden van de Hindostanenwerkgroep een nota met de betrekking tot de positie van gereformeerde Pakistanen en Hindostanen in de kerken. Als uitgangspunt wordt genomen de uitspraak dat "... de kerk van Christus, die zijn eenheid vindt in het geloof, een grote verscheidenheid en veelkleurigheid kent."<sup>2</sup> Dat kan gewaardeerd worden als een weerspiegeling van de veelkleurigheid van de schepping. De organisatorische vormgeving van deze geestelijke eenheid en verbondenheid, vraagt om een praktische aanpak. Die aanpak moet blijk geven van vindingrijkheid en beweeglijkheid.

De tweede aanname is dat de eigen aard van mensen niet verdwijnt wanneer zij zich tot Christus bekeren en zich voegen bij de kerk. De eigen aard vraagt om erkenning, ook al is nog onduidelijk op dat moment hoelang die eigen aard zal blijven voortbestaan in Nederland. Deze eigen aard wordt omschreven als "andere omgangsvormen, speciaal tussen ouders en kinderen, tussen broers en zussen, tussen mannen en vrouwen, andere

---

<sup>1</sup> Later werden ook enkele Indiase families lid. Zij participeerden ook in de aparte kerkdiensten.

<sup>2</sup> [CEP], *Nota van de Commissie Evangelisatie-predikant met betrekking tot de (toekomstige) positie van de gereformeerde Pakistanen en Hindoestanen binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland, ten dienste van de samenwerkende kerken*, 7 januari 1987, [1], in Ordner "Archief hind.gr. 1979-1987". De nota ontstond uit aantekeningen van R.G. van Duinen. Als discussienota werd het concept door Jan-Willem Roosenbrand in de vergadering gebracht. Met een aantal wijzigingen werd deze door de CEP aanvaard en vervolgens uitgewerkt door Jan-Willem Roosenbrand en de secretaris van de CEP.

muziek, kleding, manier van afspraken maken, tijdsbegrip, plannen maken, andere manier van omgaan met het heilige...”<sup>3</sup> Verder wordt genoemd het zoeken van een partner voor de kinderen (niet in Nederland wellicht) en betrokkenheid bij het land van oorsprong. In verband met het afwegen van de te kiezen organisatorische vorm worden verschillende doelen bij elkaar gevoegd: de geestelijke opbouw van de christenen, de missionaire strategie, het bijeen brengen van verstrooide christenen. In verband daarmee bepleit men het omvormen van de bijeenkomsten tot volwaardige kerkdiensten en het vormen van een eigen Hindostaans-Pakistaanse gemeenschapsvormende wijk. Nieuwkomers worden niet opgenomen in de bestaande lokale Gereformeerde Kerk vrijgemaakt, maar in de nieuwe regionale Hindostaans-Pakistaanse wijk.

De samenwerkende kerken adviseren anders. Zij bepleiten een combinatie, namelijk het bezoeken van de lokale Gereformeerde Kerk vrijgemaakt op de zondagochtend en van de Hindostaans-Pakistaanse kerkdienst tijdens de middag. De medewerkers van de Hindostanenwerkgroep bestrijden dat idee op praktische gronden: het werkt niet. De leden van Surinaams-Hindostaanse afkomst gaan maar één keer per zondag naar de kerk. Maar men waarschuwt ook voor het onderschatten van de taal- en cultuurverschillen. Bovendien gaat men ervan uit dat de Hindostaans-Surinaamse en de Pakistaanse leden voor elkaar verantwoordelijkheid zullen nemen. De autochtone Nederlandse leden moet niet alles willen regelen. Ook kunnen Hindostaanse of Pakistaanse leden beter dan de Nederlandse christenen het evangelie uitdragen aan de leden van hun eigen etnische groepering.<sup>4</sup> In 1992 wordt geconstateerd dat er duidelijk sprake is van gemeentevorming in de wijk, die op dat moment bestaat uit een totaal van 25 leden van Surinaams-Hindostaanse en Pakistaanse afkomst. Om hen heen 15 vaste gasten en catechumenen.<sup>5</sup> De Nederlandse medewerkers bezinnen zich over het verder overdragen van verantwoordelijkheden aan de Hindostaanse en Pakistaanse leden van de wijk. Daarbij komt ter sprake dat zij anders omgaan met tijd en ordelijkheid. Ook de rol van de predikant als voorganger in de organisatie is voor Surinaams-Hindostanen en

---

<sup>3</sup> *Idem*, [4].

<sup>4</sup> Ruud [van Duinen], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 13 januari 1992, [3], in Ordner “Archief hind.gr. 1 1988-1994”.

<sup>5</sup> [N.N.], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 13 februari 1992, [1], in Ordner “Archief hind.gr. 1 1988-1994”; Fokke [Pathuis], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 23 september 1992, [1], in Ordner “Archief hind.gr. 1 1988-1994”.

Pakistanen anders dan voor autochtone Nederlandse christenen, concludeert men.<sup>6</sup>

### *Evaluatie*

De komst van de tweede evangelisatiepredikant betekent een nieuwe evaluatie.<sup>7</sup> De eerder geconstateerde onderlinge gemeenschap en verantwoordelijkheid wordt in twijfel getrokken. Er zijn verschillen in communicatiestijl. De evangelisatiepredikant voert dat terug op cultuurverschillen. Niet alleen met de autochtone Nederlandse kerkleden, maar ook tussen Surinaamse-Hindostanen, Pakistanen en Indiërs onderling. Er is een wij-cultuur tegenover een ik-cultuur en daaraan verbonden zijn sterke accenten op eer en schaamte. Ook de man-vrouwverhouding en de wijze van conflicthantering verschilt.

Tweede-generatieproblemen in met name de Pakistaanse groepering zijn mede aanleiding geworden voor de evaluatie 1994–1995. Enkele jaren later, 1998, wordt dat opnieuw een reden om de gemeentevorming en haar motieven te bespreken.<sup>8</sup> Het conflict tussen verschillende leden van de Pakistaanse groepering en onenigheden tussen Surinaamse Hindostanen, Indiërs en Pakistanen onderling roept de vraag op of de werkelijkheid wel voldoet aan de nagestreefde doelen en de bijbehorende motieven. In een notitie weerspreekt de evangelisatiepredikant de stelling dat op deze wijze de eigen identiteit van de culturele groeperingen wordt beschermd. Hij stelt dat een aantal praktijken wordt beschermd (muziekstijl, kerkzang en taal), maar dat dieperliggende waarden juist worden beïnvloed. De kinderen komen in aanraking met Nederlandse, gereformeerde vrienden en vriendinnen in de kerk of op school. Ook de leiding van de Hindostaanse-Pakistaanse wijkgemeente (evangelisatiepredikant, ouderling, medewerkers) is Nederlands. Zij hebben hun grenzen in de mate waarin zij zich willen of kunnen aanpassen aan de Surinaams-Hindostaanse, Pakistaanse of Indiase leden. De toekomst ligt in de toenemende aanpassing van de allochtone kinderen aan de Nederlandse cultuur. Met andere woorden: de gescheiden opzet suggereert meer dan het waarmaakt. De vraag is of taal een doorslaggevende reden moet zijn om de aparte ontwikkeling in stand te houden. De evangelisatiepredikant stelt dat het de motivatie om Nederlands

---

<sup>6</sup> [N.N.], *Verslag vergadering Hindostanenwerkgroep*, 23 september 1993, in Ordner "Archief hind.gr. 1 1988-1994".

<sup>7</sup> A.S. van der Lugt, *Beschrijving situatie*, in Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999".

<sup>8</sup> [Simon van der Lugt], *De Toekomst van de Susmacaarwijk: Discussiestuk voor Hindostanenwerkgroep*, 15 januari 1998, in "Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999".

te leren verlaagt. Neem de taalaanpassing grotendeels weg en je zult zien dat zij meer Nederlands moeten leren om de kerk te volgen.

Binnen de Hindostanenwerkgroep wordt dit discussiestuk met gemengde gevoelens ontvangen. Niet ieder deelt de diagnose van de problematiek. De ernst en aard van de interne conflicten en onenigheden wordt verschillend beschreven en getaxeerd. De beleving ervan wordt mede bepaald door de mate waarin iemand er mee om kan gaan.<sup>9</sup> Enkele maanden later ontstaat tussen de leden van de Hindostanenwerkgroep een conflict dat door de deputaten Evangelisatiepredikant en de kerkenraad van Rotterdam-Stad wordt begeleid en uiteindelijk beslist. De samenwerking tussen de evangelisatiepredikant en een aantal leden van de Hindostanenwerkgroep wordt beëindigd. De Hindostanenwerkgroep wordt opgeheven en kort daarna wordt de hele structuur vernieuwd.<sup>10</sup>

### *Bezinning*

De inhoudelijke bezinning wordt voortgezet door de Deputaten Evangelisatiepredikant. In een uitgebreide notitie over de plaats van de Susmacaarwijk in de Gereformeerde Kerken bespreken zij een serie relevante motieven en argumenten, zowel voor de 'gescheiden ontwikkeling' als voor de 'integratieve benadering':<sup>11</sup>

1. "Je moet in de communicatie rekening houden met de taal, de gewoonten, de normen en de waarden van de ontvangers van de boodschap, zonder deze bij voorbaat normatief te achten." Niemand stelt dat ter discussie. In het verlengde hiervan ligt het streven de doelgroep te benaderen met christenen uit de doelgroep. Dit staat los van een keuze voor integratieve of separate gemeentevorming.
2. "De betekenis van het geloof kan beter opgenomen worden wanneer het afgestemd is op de culturele eigenheid en in de eigen taal." Dat betekent voor de discussie dat een christen extra verantwoordelijkheid draagt voor de leden van de eigen culturele groep. Het levert echter geen argument op voor een keuze voor een gemeentestructuur. De Nederlandse samenleving is een betekenisvol

---

<sup>9</sup> [Simon van der Lugt], *Verslag van de bespreking over discussiestuk Toekomst van de Susmacaarwijk*, in Ordner "Archief hind.gr. 2 1994-1999".

<sup>10</sup> In het jaar 2000; zie bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur.

<sup>11</sup> [Fokke Pathuis], *De plaats van de Susmacaar-gemeente in de gereformeerde Kerken*. Nota voor de Dep-vergadering d.d. 16 oktober 1998. Op deze nota volgde een bewerking in januari 1999. Daarin was verwerkt de inhoud van een tweede nota over de zaak, nu van de hand van Jaap Schaeffer, *Analyse van de positie van de Susmacaargemeente* [28 december 1998], (Doos 5).

- kader voor het denken over geloof en bijbel, ook voor migranten. Daarom is contact met Nederlanders zinvol.
3. "Missionaire diensten zijn gemeenschapsvormend: samen kerken en naar elkaar omzien belemmert de sluisfunctie." Dit argument wordt door de crises van 1993 en 1997 weersproken. Het was het normatieve ideaal, het werd geen werkelijkheid in deze groepering.
  4. "Taal is een argument om gescheiden te ontwikkelen. Die geldt de eerste generatie allochtonen en de gezinsvormers." Surinaamse-Hindostanen hebben minder taalproblemen dan de Pakistanen en de Indiërs. Taal is belangrijk, maar geen doorslaggevend argument om met gescheiden ontwikkeling door te gaan.
  5. "Eigen culturele setting voor missionaire diensten is waardevol." Dat wordt toegestemd, maar dat geeft geen beslissing voor gemeentevorming.
  6. "De Nederlandse gemeente wordt door de integratieve benadering verrijkt, éénvormigheid wordt doorbroken." Het Bijbelse voorbeeld van onderscheiden sociale klassen en culturen in één gemeente is geen normatief voorbeeld. Het kiezen van de gemeentevorm is een praktische kwestie. De conclusie is dat in 1999 van verrijking door 'gescheiden ontwikkeling' geen sprake is.

De nota trekt als conclusie: "We kunnen instemmen met de overweging dat je bij de communicatie van het evangelie rekening zult moeten houden met de cultuur van de doelgroep. In dat kader passen missionaire diensten met een culturele setting. Alle andere aangevoerde argumenten voor respectievelijk een gescheiden ontwikkeling danwel voor integratie zijn op zichzelf niet valide om een richting te wijzen voor de wijze waarop de huidige Susmacaar-gemeente binnen onze kerk zich verder zal moeten ontwikkelen."<sup>12</sup> Individuele leden van Surinaams-Hindostaanse en Pakistaanse achtergrond kunnen en moeten ingeschakeld worden in het evangelisatiewerk als er bij hen expliciete missionaire motivatie aanwezig is. De evangelisatiepredikant moet zich verder scheiden van het pastoraat: prediking en pastoraat zijn voor de kerkenraad, niet de predikant. De positie van de Susmacaarwijk zal met name bepaald moeten worden door overwegingen van pastoraat/gemeenteopbouw, niet door missionaire motieven. De eigen identiteit van gedrag en waarden (met name Pakistaans-christelijk) bleek te botsen met die van de Nederlandse leiding en kerk. Door de 'gescheiden ontwikkeling' werd de verwachting gewekt dat die eigen

---

<sup>12</sup> [Fokke Pathuis], *De plaats van de Susmacaar-gemeente in de gereformeerde Kerken*. (Herziene) Nota voor de Dep-vergadering d.d. 22 januari 1999, 8 (Doos 5).

identiteit alle ruimte kon krijgen. In feite is dat niet zo in de Nederlandse context en in de context van een Nederlandse kerk. “Wij leven in een multiculturele maatschappij. Dat betekent dat de gemeente van Christus ook multicultureel van aard moet willen zijn. Wij staan allen, zowel Nederlanders, hindostanen als Pakistanen voor de taak om als christen in de Nederlandse samenleving te leven.”<sup>13</sup>

### *Koers*

Daarom wordt de koers naar meer integratie ingezet, waarbij er uiteraard ruimte is voor vormen om eigen culturele identiteit gestalte te geven. De praktijk wordt dat de diensten in het Kompas en Crooswijk blijven bestaan met een meer Pakistaanse accent. Daarnaast worden in Rotterdam-West maandelijks diensten gehouden die meer Surinaams-Hindostaans waren gestempeld.<sup>14</sup> Enkele jaren na 2006 zijn beide vormen van diensten beëindigd en zijn de leden van Surinaams-Hindostaanse en Pakistaanse herkomst opgenomen in de bestaande lokale Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> [Fokke Pathuis], *De plaats van de Susmacaar-gemeente in de gereformeerde Kerken*. (Herziene) Nota voor de Dep-vergadering d.d. 22 januari 1999, 11 (Doos 5).

<sup>14</sup> Zie verder bijlage 3 Documentatie Organisatiestructuur. De Indiërs hadden zich intussen al aan de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt onttrokken.

<sup>15</sup> De diensten in Het Kompas werden beëindigd in 2008, de diensten in De Brug in 2009.



## 11 Mensvisie, cultuur en psycho-sociale hulpverlening

Vanuit het perspectief van de psycho-sociale hulpverlening is binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt over het thema ‘mensvisie en cultuur’ geschreven. De oprichting van de Gereformeerde Sociale Academie in Zwolle (1972) heeft de bezinning op het eigen, gereformeerde karakter van de hulpverlening gestimuleerd. Docenten ds. Ad Kooij (1930–2014), dr. Kars Veling en Martin Bosma publiceerden over de theologische antropologie en de cultuur, net als prof. dr. Wim Nieboer (1927–2009), in leven psychiater bij de dr. S. van Mesdagkliniek in Groningen en hoogleraar psychiatrie in Tilburg.

### *Verantwoordelijk*

Kooij, Veling en Nieboer expliciteren allen dat de Bijbel de bron en norm in deze benadering is.<sup>1</sup> De auteurs ontlenen algemene waarden en normen aan concrete Bijbelpassages en waarschuwen voor het gevaar van verkeerde vragen en onterechte conclusies.<sup>2</sup> Zij starten de positiebepaling bij de Bijbelse uitspraak dat de mens het beeld van God is. Daaruit leiden zij af dat de mens niet autonoom is, maar afhankelijk van zijn Schepper.<sup>3</sup> Hij mag ook niet autonoom zijn, juist omdat hij geroepen is om Gods beeld te vertonen. Omdat de mens verantwoordelijkheid heeft gekregen, heeft hij de mogelijkheid zich los van God op te stellen en de hulpverlener moet die zelfstandigheid respecteren.<sup>4</sup> Omdat de mens gemaakt is om met God om te

---

<sup>1</sup> Ad Kooij, “Schets van een Bijbelse antropologie,” in J.S. van den Berg, I. Haarsma, en P. de Jong, *Hulp voor helpers*. (Zwolle: Gereformeerde Hogeschool, 1998), 127-162. [Bewerking van zijn artikel “Bijbelse antropologie,” in *Taak en Toekomst*. (Zwolle: Gereformeerde Sociale Academie, [1974]), 51-66; K. Veling, “Maatschappelijk werk in perspectief,” in *Opdracht en Roeping: Verkenning rond het maatschappelijk werk*. (Groningen: De Vuurbaak, [1975]), 46-78; K. Veling, “En God schiep de mens naar zijn beeld,” in J.J. Arnold, W. Nieboer, H.A. Tijssen, en K. Veling, *Helpen in perspectief: Op zoek naar gereformeerde psycho-sociale hulpverlening*. (Groningen: De Vuurbaak, 1982), 43-71; W. Nieboer, “Een calvinistische plaatsbepaling van de psycho-sociale hulpverlening,” in J.J. Arnold, W. Nieboer, H.A. Tijssen, en K. Veling, *Helpen in perspectief: Op zoek naar gereformeerde psycho-sociale hulpverlening*. (Groningen: De Vuurbaak, 1982), 71-102; M.P.H.J. Bosma, “Bronnen van vertrouwen,” in A.Ph. de Vries (eindred.) *Tien jaar Gereformeerde Sociale Academie, 1972-1982: Feiten, ontwikkelingen, visies*. (Groningen: De Vuurbaak, 1982), 50-60.

<sup>2</sup> Kooij, “Schets van een Bijbelse antropologie,” 128; Veling, “En God schiep de mens naar zijn beeld,” 44.

<sup>3</sup> Kooij, “Schets van een Bijbelse antropologie,” 133.

<sup>4</sup> Kooij, “Schets van een Bijbelse antropologie,” 138-139; zie ook J. A. Boersema, “Wie is mondig? Mondigheid en missionaire benadering,” in A.J. Arntzen e.a. *Bezield verband: Opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis bij gelegenheid van zijn vijftienvintig-jarig*

gaan, heeft hij steeds de drang de aardse schepping te ontstijgen, “...omdat hij,” volgens Nieboer, “daarin niet de hoogste normen en idealen vindt die zijn streven zin geven.”<sup>5</sup>

### *Disfunctioneren*

De mens is vanwege die aanleg op omgang met God aanspreekbaar op zijn gedrag en levensoriëntatie. Het feit dat hij ongehoorzaam is, kan een oorzaak zijn van een vorm van disfunctioneren, waardoor psycho-sociale hulpverlening nodig wordt. In verband daarmee is het van belang te onderkennen dat een mens in twee systemen functioneert. Met name Veling en Nieboer hebben dat perspectief uitgewerkt.<sup>6</sup> Als schepsel is de mens onderdeel van een complex, creatuurlijk systeem dat een veelheid van aspecten met eigen wetten en normen kent.<sup>7</sup> Deze kunnen door psychosociaal onderzoek kunnen worden ontdekt en omgezet worden in diagnoses en behandelingen. De mens staat als schepsel in relatie tot de naaste, de schepping en tot zichzelf. Dat is het eerste systeem. Het tweede systeem heeft betrekking op de relatie van de geschapen mens met God. Deze krijgt prioriteit boven de andere.<sup>8</sup> Hij is geroepen tot het ambt om het beeld van God te zijn. In de loop van de geschiedenis ontwikkelt de mens zich in die verantwoordelijkheid, in de verschillende relaties waarin hij staat. Daarom is er historische ontwikkeling en een dynamiek. God is daarin actief betrokken tot redding van de mens. De komst van Jezus Christus voltrok zich op een concrete plaats en op een ‘gedateerd’ moment, daarom heeft de mens ook de opdracht om ‘bij de tijd’ te zijn, genormeerd door Gods wil.<sup>9</sup>

### *Dysintegratie*

De geschapen structuur, het eerste systeem waarin de mens functioneert, kan ontregeld raken en het geïntegreerde systeem verstoren. Integratie van gedifferentieerde onderdelen is een algemeen creationeel gegeven en integratieverstoring is creatuurlijke ontwikkeling. Veel geïntegreerde systemen hebben interne verweermiddelen tegen dysintegratie en de hulp-

---

*ambtsjubileum als hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op 9 april 1984.* (Kampen: Van den Berg, 1984), 14-37.

<sup>5</sup> Nieboer, “Een calvinistische plaatsbepaling,” 74.

<sup>6</sup> Veling, “Maatschappelijk werk in perspectief,” Veling, “En God schiep de mens naar zijn beeld,”; Nieboer, “Een calvinistische plaatsbepaling.”

<sup>7</sup> Veling, “En God schiep de mens naar zijn beeld,” 46.

<sup>8</sup> Kooij, “Schets van een Bijbelse antropologie,” 136; Nieboer, “Een calvinistische plaatsbepaling,” 74-77; Veling, “En God schiep de mens naar zijn beeld,” 54.

<sup>9</sup> Veling, “Maatschappelijk werk in perspectief,” 57.

verlening kan van buitenaf de mens helpen die integratie te hervinden.<sup>10</sup> De gereformeerde psycho-sociale hulpverlener heeft een eigen, beperkte invalshoek, namelijk het wegnemen of verminderen van dysintegratie en het stimuleren van psychologische en sociale integratie van de mens.<sup>11</sup>

Deze benadering onderscheidt het functioneren in de beide systemen, maar waarschuwt tegelijk voor een stringente scheiding tussen beide. Het onderscheid leidt ertoe dat er oog komt voor de hardnekkigheid van de ontwrichting van scheppingsstructuren, ook als er bekering tot God plaatsvindt.<sup>12</sup> Daarbij verdisconteert men dat 'het kwaad' meer dan één oorzaak kan hebben: naast de menselijke zonde, ook de creatuurlijke ontwrichting als gevolg van de vloek die God over de schepping heeft uitgesproken. Hij maakt deze nog steeds in allerlei verbanden duidelijk.<sup>13</sup> Bovendien houdt men in deze benadering er rekening mee dat een integratieve verandering op psychologisch of sociaal vlak niet automatisch als bekering tot God moet worden opgevat.<sup>14</sup> Scheiding van de terreinen zou betekenen dat het creatuurlijke, en daarmee de mens als onderdeel daarvan, toch een autonomie wordt toegeschreven. Die komt hem niet toe.<sup>15</sup> Op deze wijze expliciteert de gereformeerde psycho-sociale hulpverlening haar normatieve uitgangspunt. Maar zij blijft haar eigen taak en doel als psycho-sociale hulpverlening voor ogen houden. Zij wil de grens naar evangelisatie of kerkelijk pastoraat niet overgaan.

### *Conclusie*

De gereformeerde-vrijgemaakten spreken vanuit het psycho-sociale perspectief op *twee manieren* over de mens en zijn context. De mens functioneert in twee systemen. God is bron en norm voor beide. Men is zich ervan bewust dat de zonde als autonomie ten opzichte van God, een reëel feit is in de levensoriëntatie en het gedrag van de mens. Zonde manifesteert zich in een concrete, persoonlijke en historische dynamiek. De bezinning maakt tegelijk duidelijk dat de mens leeft in twee systemen die een

---

<sup>10</sup> Nieboer, "Een calvinistische plaatsbepaling," 79; Nieboer gebruikt het woord 'dysintegratie' in onderscheid van 'desintegratie': "Onder 'dysintegratie' versta ik slechte integratie, een zekere verstoring van de integratie (complete verstoring is *desintegratie*). Integratieverstoring is identiek met creationele ontwrichting" (79).

<sup>11</sup> Veling, "Maatschappelijk werk in perspectief," 66,76; Veling, "En God schiep de mens naar zijn beeld," 51.53.

<sup>12</sup> Nieboer, "Een calvinistische plaatsbepaling," 80.

<sup>13</sup> Nieboer, "Een calvinistische plaatsbepaling," 78.

<sup>14</sup> Veling, "Maatschappelijk werk in perspectief," 74; Bosma, "Bronnen van vertrouwen," 55; Nieboer, "Een calvinistische plaatsbepaling," 80.

<sup>15</sup> Veling, "Maatschappelijk werk in perspectief," 58-62.

integrerende kracht hebben. Er is oog voor het eigen terrein van het creatuurlijke en zijn ordeningen met goede en helende patronen.

