

Krščanstvo v Indiji in nekatere slovenske izkušnje

O krščanstvu v Indiji je bilo napisanega že veliko, z različnih strokovnih, ideoloških in političnih stališč (nekatera novejša dela te vrste so: Shourie, 1994; Shourie and Kanjamala, 1995; Mangalwadi, 1996; Pillai-Vetschera, 2000; Alpion, 2007; Heredia, 2007). Kot kaže, pa se polemika ne umirja, temveč se le še razvema. Pogosto je mogoče slišati oceno, ki jo je izrekel že Mahatma Gandhi, da hinduisti sprejemajo Kristusa, zavračajo pa krščanstvo. To pomeni, da spoštujejo Kristusov nauk, nasprotujejo pa njegovemu širjenju v Indiji. Še bolj enigmatična (čeprav navidez preprosta in demokratična) je definicija hinduizma, ki jo je ponudil indijski filozof, pisatelj in državnik Sarvapali Radhakrišnan: »Vernik in nevernik, skeptik in agnostik – vsak je lahko hinduist, če prizna naš sistem kulture in življenja« (Radhakrišnan v Kokalj, 1989: 258).

Ko je sredi 20. stoletja Radhakrišnan pisal o budizmu, ga je prikazal tako, kot da bi bil samo eden od produktov hinduizma. To pa je bilo res le glede na družbeno klimo, v kateri je Budov nauk zrasel in se razvijal, ne pa tudi glede na moralne, etične in družbene norme, ki jih je skušal propagirati in vsaj delno tudi uveljavljati. Če je bila državna (beri: hinduistično naravnana) ideologija Indije po osamosvojitvi v letu 1947 tako hiper(ne)občutljiva celo do budizma, ki je bil zadnjih tisoč let praktično izbrisan z indijske podceline, si lahko zamislimo, da je bil odpor do konkurenčnih »uvoženih« in protežiranih religij še večji. Takšni religiji sta bili predvsem islam in krščanstvo. Pod določenim pritiskom so bili tudi sikhi, medtem ko so džainisti in pari užívali mir zlasti zato, ker so bili v gospodarskem smislu težko nadomestljivi, po drugi strani pa demografsko (številčno) nepomembni in politično obvladljivi; živeli so – tako kot še danes – v svojih družbenih enklavah in niso preveč izzivalno propagirali svojih religij.

Tudi adivasiji (plemenske družbe, ki so bolj ali manj animistične) so zaradi svoje marginalnosti in ekonomske nepomembnosti sprva užívali »splendid isolation in excess«. Po tistem, ko so med njimi začeli delovati krščanski misijonarji, pa se je tu odprla vroča frontna linija. Misijonarska propaganda je trdila, da ti ljudje ne poznajo nobene višje religije, hinduisti pa, da so animisti predstopnja hinduizma in s tem »duhovni bratje«. *Census of India* je od leta

1891 resda precej avtomatično enačil plemenska ljudstva Indije z animisti, čeprav naj bi bila meja med animizmom in hinduizmom zelo nejasna (enako kot za nekatere med sikhizmom in hinduizmom). Kritiki so menili, da je bilo to storjeno načrtno, da bi angleški kolonialisti laže »delili in vladali«. V tem ideološkem spopadu so bili adivasiji dokaj ravnodušni in ambivalentni, strasti so se pregevale predvsem na liniji hinduizem–krščanstvo.

Okoli leta 1929 je bilo v takratnih mejah Indije 4,5 milijona kristjanov. Kar 93 odstotkov jih je živelo na podeželju (Bishop, 1994: 27). Leta 2001 je krščanska skupnost v Indiji štela 24 milijonov. Število kristjanov se je povečevalo z naravnim prirastkom, v znatni meri pa tudi s prestopanjem najbolj brezpravnih slojev v krščanstvo. Analiza iz leta 2006 (Sachar Committee Report) je pokazala, da se je iz »registriranih kast« (Scheduled Castes ali dalitov, ki so jih nekoč imenovali tudi »nedotakljivi« in »parijski«) rekrutiralo kar 90 odstotkov današnjih indijskih budistov, 30 odstotkov sikhov, nekaj več kot 22 odstotkov hinduistov in 9 odstotkov kristjanov.

Kampanjo za prestop dalitov v budizem je v 30. letih prejšnjega stoletja začel politik B. R. Ambedkar, ki je tudi sam izhajal iz istega zatiranega in izkoriščenega okolja, okrepila pa se je v 50. letih. Ker je v ustavi iz leta 1950 zapisano, da je lahko član »registrirane kaste« le tisti, ki izpoveduje hinduistično ali sikhovsko religijo, so seveda pripadniki drugih religij odrinjeni, zlasti s tem, da izgubijo skromno državno finančno podporo, ki bi jim sicer pripadala.

Še pomembnejši potencial za širjenje krščanstva pa so (bile) plemenske skupnosti (Scheduled Tribes ali adivasiji), ki predstavljajo kar tretjino indijskih kristjanov in 16 odstotkov Parsov/Zoroastristov. Tekmovanje med različnimi religijami za pridobivanje duš med najrevnejšimi (tako plemenskimi domorodci kot tudi med daliti) naj bi reguliral zakon iz leta 1977–1978, ki prepoveduje spreobračanje s prisilo, prevaro in zapeljevanjem (fraud & allure-ment). Pod drobnogledom oblasti so se znašli zlasti krščanski misijonarji, katerim so pogosto tudi očitali, da kršijo te uredbe in celo podpirajo dalitske ekstremiste.

Začetki jezuitskih misijonov v Bengaliji segajo v zadnjo četrtino 16. stoletja, v dobo toleran-tnega muslimanskega vladarja Akbarja, ko so si v dolnjem toku Gangesa pridobili sidrišče portugalški trgovci. Zgradili so naselje Hugli (Činsura, 35 kilometrov severno od Kalkute), postavili cerkev in začeli evangelizacijo. Dobrih dvajset let pozneje je v mestecu živelo 5000 katolikov (Portugalcev, Indijcev in mešancev). Vojska mogulskega vazala je leta 1632 prekinila nadaljnji razcvet, Portugalci pa so se lahko naselili v bližnjem Bandelu. Tam so avguštinski misijonarji leta 1660 zgradili cerkev, posvečeno Mariji Pomočnici, zavetnici mornarjev, in samostana za menihe in nune. Pod portugalskim pokroviteljstvom (padroadom) so avguštinci, jezuiti in domi-nikanci spreobrnil v katoliško vero veliko domačinov, posebno bolnikov, ki jih je pestila kuga, vojnih ujetnikov in sužnjev. Nekateri verniki so krščanstvo prakticirali prikrito, saj je mogulska oblast kmalu prepovedala prekrščevanje.

V času angleške kolonialne vladavine so bili privilegirani angleško govoreči misijonarji, zlasti protestantski. Protestanti so se lotili širjenja vere že leta 1758 in pridobili tudi veliko starih katoli-kov. Novi katoliški bengalski vikariat je ustanovil papež leta 1834 in ga poveril angleški jezuitski provinci. Tedaj so prišli v Bengalijo prvi angleški jezuiti. Že naslednje leto so ustanovili St. Francis Xavier's College v Kalkuti, ki je bil prvi jezuitski kolegij na azijskem Vzhodu po obnovi jezuitskega reda leta 1814. Kljub začetnim uspehom so angleški jezuitski misijonarji leta 1846 zapustili Kalkuto, ker so se poglobila nasprotja med njimi in tedanjim apostolskim vikarjem za Bengalijo.

Leta 1859 so bili bengalski katoliški misijoni prepuščeni belgijski misijonski provinci. Tedaj je v Kalkuto prispela skupina belgijskih in angleških jezuitov in leta 1860 je ponovno odprl vrata kolegij Frančiška Ksaverskega. Delplace, ki ga imenujejo »oče misijonov 24. Parganasa«,



Notranjost cerkve v Basantiju

je oktobra 1873 ustanovil misijon v Basantiju, leta 1874 v Khariju, leta 1875 v Baidyapurju, leta 1876 v Raghhabpurju in naslednje leto v Morapaju. Ti misijoni so bili kasneje opuščeni, dokler jih niso obnovili jezuiti jugoslovanske province, med katerimi je bilo največ Slovencev in Slovenk. Sunderbans (pokrajina v rečni delti) je bil tedaj še v veliki meri porasel z gozdovi, danes pa se tod širijo obdelana polja. Prebivalci so delno potomci adivasijev (plemenskih skupin Munda), ki so se priselili s sušne gozdnate planote Čota Nagpurja (blizu Rančija, na območju sosednje zvezne države Bihar) in se privadili na naravno okolje močvirij, rek in otokov.

Jezuiti so, tako kot člani drugih misijonskih kongregacij, skrbeli za pastoralno in zdravstveno oskrbo svoje krščanske skupnosti, za izobraževalno dejavnost in gospodarski napredek. Vendar najbolj slovijo po organizaciji šolstva – od osnovnega do visokega. Na jezuitskih šolah v Bengaliji je okoli 25.000 učencev in študentov in te šole veljajo za elitne. Na kolegiju Frančiška Ksaverskega v Kalkuti se je leta 2002 šolalo 4400 študentov. Nekateri evropski profesorji tega kolegija (Johanns, Dandoy, Bayart, Antoine, De Smet, Fallon) so se intenzivno ukvarjali s kulturami in religijami Indije in Bengalije. S tem so prispevali k napredku bengalskega jezika in kulture in se posvečali dialogu med hinduizmom in krščanstvom (Steenhault, 206–221). Tako so nadaljevali tradicijo misijonarjev 19. stoletja, ki so prevajali Biblijo in druge krščanske spise v lokalne jezike in s tem pripomogli k njihovemu formiranju kot knjižnih jezikov. To prizadevanje pa je spet imelo smisel le ob hkratnem ustanavljanju šol in širjenju pismenosti. Prevod in natis Biblije v bengalsčini so na primer pripravili protestantski misijonarji leta 1801 (Novi testament). To je pomenilo preporod bengalskega literarnega jezika, ki je že leta 1913 dobil svetovno priznanje z Nobelovo nagrado za književnost Rabindranathu Tagoreju.

Prek srednjih in visokih šol so misijonarji skušali vzpostaviti stik še z višjimi kastami hinduistične družbe. Podporniki iz Evrope tega dostikrat niso razumeli. Slovenska loretska sestra Mirjam Zalaznik je v enem od svojih dopisov iz Indije omenila to veliko dilemo: »Večkrat nas misijonski prijatelji v pismih vprašujejo, zakaj se toliko trudimo za ustanovitev srednjih šol, ki so vendarle namenjene le izvoljenim iz višjih kast, in zakaj ne bi rajši ustanavljali dobrih osnovnih šol, da bi mogli tudi revni sloji nizkih kast postati deležni dobrot vzgoje, ki so jo vendarle bolj potrebni« (Zalaznik, 1931/32: 167). Kljub vsemu je krščansko šolstvo v Indiji doseglo velike uspehe. Po statističnih podatkih so indijski kristjani danes v povprečju bolje izobraženi kot pripadniki drugih religij, v boljšem položaju pa so tudi v ekonomskem pogledu in glede enakopravnosti žensk. Pismenost pri moških dosega na podeželju 80 odstotkov in v mestnem okolju 96 odstotkov, pri ženskah pa 69/89 odstotkov. Med hinduisti in muslimani je pismenih vaških žensk le okoli 40-odstotna, v mestih pa med hinduisti 73-odstotna in med muslimani 60-odstotna.

Višjim kastam je bilo namenjeno tudi delovanje jezuitskega Orientalnega inštituta v Kalkuti, ustanovljenega ob proglasitvi indijske neodvisnosti. Inštitut je imel sprva dva oddelka: za islam in za hinduizem, od katerih pa se je obdržal le slednji. Njegova glavna aktivnost je bila organiziranje predavanj in debat za izobražene pripadnike drugih religij (Steenhault, 206).

Indijska krščanska populacija je bila (in še je) razdrobljena na pripadnike katoliške cerkve in različnih protestantskih ločin (prezbiterijanci, anglikanci, metodisti, baptisti, veslejanci...), pa še na skupnosti sirijske krščanske cerkve. Sodelovanje in usklajevanje med njimi je bilo seveda vselej težavno, ne le v konceptualnem, pač pa tudi v kulturnem smislu (na relacijah sever–jug, vzhod–zahod). Od konca 19. stoletja so se indijsko-angleški protestanti soočali z naraščajočim vplivom katolicizma, ki se je na indijskem podeželju širil predvsem z ustanavljanjem šol v tistih vaseh, ki jih še niso imele. Bili so prepričani, da imajo katoliški misijonarji neizčrpne vire denarja (Sen Gupta, 1971: 44). V skladu s tedanjo politiko Vatikana in papeža Pija XI. tudi katoliška cerkev ni hotela popuščati: imela se je za »eno samo in edino pravo«. Zato so odnosi med katoliškimi in protestantskimi misijonarji – zlasti na podeželju – ostali hladni vse do drugega vatikanskega koncila. V kalkutski nadškofiji so bili starši, ki so vpisali otroke v nekatoliške krščanske šole, izobčeni. Noben katolik ni smel moliti v drugih krščanskih cerkvah. V vaškem okolju so staršem, ki so poročili katerega od otrok z nekatolikom, odrekli zakramente (Steenhault, 220).

O neprijetnem sožitju med katoliki in protestanti govori tudi epizoda iz Basantija: ko so tja pomladi 1930 prišli jezuiti Mesarić, Drobnič in brata Vizjak, so uspeli pridobiti za katoliško vero nekaj hinduističnih družin z veleposestva škotskega aristokrata Daniela Hamiltona v Ghosabi. Zato so bili obtoženi, da motijo mir na njegovem ozemlju, in opozorjeni, da morajo dobiti njegovo dovoljenje za prekrščevanje tamkajšnjih domačinov. Mesarić ni sprejel ponudbe, da bi si razdelili območje delovanja (Mesarić, 1933/1934: 202). Vložil je tožbo na sodišče, saj se je zanašal na pravico svobodnega propagiranja vere. Vendar je konec leta 1937 sodišče zaključilo, da je misijonar nagovarjal posameznike v Ghosabi, naj ne plačujejo zemljiške najemnine in tudi ne svojih dolgov v kreditni zadrugi. Dajal naj bi jim posojila in za to prevzel nekatera njihova zemljišča (Steenhault, 132–134). To je bil seveda hud udarec za javni ugled misijonarjev in samega Mesarića, ki je že naslednje leto zapustil misijonsko postajo.

Seveda so bile v prid Sir Hamiltonu (1860–1939) tudi njegova gospodarska uspešnost in vplivne politične zveze. Na svojem velikem posestvu je po letu 1903 vpeljeval inovativne metode, ki so včasih mejile na utopijo: kooperativne delovne zadruge, kmečke banke, napredne načine kmetovanja in samoupravljanja. Čeprav so se nekatere od teh potez izkazale za čiste sanje, so druge izboljšale življenja mnogih domačinov. Podobne metode so si izbirali tudi katoliški misijonarji. Hamilton je vzdrževal redne stike z Mahatmo Gandijem in Rabindranathom Tagorejem. Utreti je poskušal povsem novo pot razvoja indijskega podeželja. Menil je, da samo kooperativni naporji lahko prinesejo napredek indijski ekonomiji, politiki, kulturi in družbi (Bandyopadhyay in Matilal, 2003). Kljub svojemu vizionarstvu je bil vendarle otrok tiste dobe. Dvajseta in trideseta leta 20. stoletja, ko je bil najbolj dejaven, so v svetovnem merilu zaznamovala rivalstva med socialisti, komunisti, fašisti in nacisti, v Indiji pa so delovali širokopotezni reformatorji, politiki in kulturniki, kot so bili Gandi, Nehru, Bose in Tagore. V teh krogih je prevladovalo mnenje, da bo prav kmetstvo tisto, ki bo Indiji prineslo napredek in bogastvo.

Kako zahtevna naloga je čakala na takšne ali drugačne reševalce Indije, kaže podatek, da je Indija v prvih desetletjih 20. stoletja premogla okoli 700.000 vaških naselij in 400 milijonov prebivalcev, od katerih pa je le četrtnina imela dostop do šol in zdravstvenih ustanov. Indija je bila takrat notranje razcepljena in neorganizirana, iskala je svojo identiteto in samozaupanje. V takšnem okolju so začeli delovati slovenski katoliški misijonarji.

Do odločitve o misijonski dejavnosti naših jezuitov v Bengaliji je prišlo leta 1924, ko je provincial novoustanovljene jugoslovanske jezuitske province, p. Anton Prešeren, ponudil belgij-



Loretski sestri Magdalena Kajnc in Ganxa Bojaxhiu (Mati Tereza) v Indiji leta 1929

skim sobratom pomoč. Že leta 1925 sta bila v Bengalijo poslana hrvaška jezuita Pavao Mesarić in Antun Vizjak. Leta 1928 sta se jima pridružili loretski sestri, Slovenka Magdalena Kajnc in makedonska Albanka Ganxa Agnes Bojaxhiu (Mati Tereza). Naslednje leto so posadko okrepili slovenski jezuiti p. Stanko Poderžaj in redovna brata Janez Udovč in France Drobnič. Dotok prostovoljcev tudi kasneje ni usahnil, kar je pripeljalo v Indijo še celo vrsto misijonarjev, misijonark in laičkih pomočnic. Njihov seznam, narejen po doslej zbranih podatkih in segajoč do 80. let preteklega stoletja, obsega 32 slovenskih in 21 drugih »jugoslovanskih« udeležencev (Kokalj, 1989: 279–299). Pripadali so različnim misijonskim kongregacijam in delovali v skoraj vseh predelih Indije, vendar je imel jezuitski misijon v Bengaliji posebno vlogo in pomen.

Ker je (bilo) ozemlje Bengalije razdeljeno na dve jezuitski provinci, nižinsko Kalkuto/Kolkato in hriboviti Darjeeling, so bili tudi novodošli jezuiti razporejeni na obe območji. Nekateri so delovali na obronkih Himalaje, na širšem območju Kalkute pa je bilo »jugoslovanskim« jezuitom poverjeno delo v 24. Parganasu, v zahodnem delu Gangesove delte. Oskrbovali so misijonska okrožja Raghampur, Morapaj in Basanti. Prvo je imelo 10 podružnic v manjših naseljih, drugo 15 in tretje 17. Raghampur je danes že skoraj predmestje Kalkute, čeprav ga obdajajo riževa polja, palmovi nasadi in ribniki. Morapaj leži južneje, blizu пристanišča Diamond Harbour, Basanti pa vzhodno od tod, na istoimenskem otoku, ki ga od celine ločita reki Matala in Vidyadhari. Otočani, ki jih je bilo leta 2001 okoli 280.000, so kmetovalci. Njihova polja ležijo že na meji z divjino, zato se nekateri ukvarjajo tudi z nabiranjem medu divjih čebel.

V Basantiju so misijonarji sčasoma postavili vaško tkalnico in »rižno zadrugo« (skladišče riža za primer rečnih poplav in potreb po hrani). Kupili so tudi motorno barko, s katero so v dušnem in vsestranskem smislu oskrbovali odročne vasi. To je bilo pomembno še zlasti v monsunskem obdobju, ko so bila naselja zaradi poplav odrezana od okolice. Za skupinsko organiziran ribolov so priskrbeli velike mreže. Poleg zdravstvene postaje so v Basantiju zgradili še zavetišče za vdove in otroke. Cerkev v Basantiju in Raghampurju sta opremljeni z zvonovi, ki so bili pripeljani iz Slovenije in imajo slovenske napise. V Basantiju je bil tudi samostan misijonark sv. Križa iz Liège, ki se jim je pridružila slovenska sestra Cirila Doktorič, v Morapaju pa je bil samostan irskih loretskih sester, kjer je delovala Magdalena Kajnc, z dispanzerjem in sirotišnico za 50 otrok.

Povezavo misijonarjev z lokalnimi prebivalci so olajševali katehisti, ki so za svoj trud dobivali skromno plačilo (zanje so zbirali denarne prispevke ljubljanski bogoslovci). Šola za katehiste v Basantiju je bila celo edina takšna ustanova v Bengaliji (Šmitek, 1991: 321–322). Sicer pa so misijonarji tod poskrbeli še za osnovno in deklško šolo, tehnično, mizarško in krojaško šolo, šolo za novokrščence in gimnazijo.

Misijonsko delo v velikih urbanih središčih je imelo nekoliko drugačne poudarke. Omenili smo že šolski sistem, ki je bil na višji stopnji namenjen zlasti premožnejšim slojem. Tistim samega dna družbene lestvice pa je bila najbolj potrebna karitativna oskrba. To metodo je izpopolnila Mati Tereza, z njo zaslovela in leta 1979 za svoje delo prejela tudi Nobelovo nagrado. Rojena je bila leta 1910 v Skopju kot Ganxa Bojaxhiu, v katoliški družini premožnega albanske-

ga trgovca in podjetnika. Že v mladosti je bila zelo verna in je prek skopske jezuitske gimnazije, ki so jo vodili slovenski in hrvaški redovniki, izvedela za njihov misijon v Bengaliji. Konec leta 1928 sta s Slovenko Elizabeto (Magdaleno) Kajnič odpotovali na Irsko in vstopili v kongregacijo loretskih sester. Kmalu za tem sta odpotovali z ladjo v Indijo. Noviciat sta opravili leta 1929 v Darjeelingu, prve redovne obljube pa dve leti kasneje. Med drugim sta se izpopolnjevali tudi v angleščini, hindiju in bengalščini.

Medtem ko je bila Magdalena Kajnič poslana na podeželje, v Morapaj, kjer je 33 let skrbe-la za bolnike in sirote, je Tereza ostala v Kalkuti, najprej v misijonski bolnišnici in kmalu za tem na misijonski šoli kot učiteljica. Leta 1948 ji je uspelo ustanoviti novo redovno skupnost »Misijonarke ljubezni«. Red je hitro zaslovel in se okreplil tudi s prostovoljci iz dežel kršćanskega sveta. Posvečal se je najrevnejšim stanovalcem kalkutskih ulic in barakarskih naselij, zapuščenim, gobavim, umirajočim in majhnim otrokom brez staršev. Podoben delokrog so imele že pred tem Hčere svete Ane, ki pa si niso ustvarile tolikšne popularnosti. Mati Tereza si je sčasoma pridobila simpatije celo med hinduisti, papež Pavel VI. pa je potrdil pravilnost njenega pristopa s priporočilom, naj misijonarji širijo kršćanstvo tako, da se posvečajo ubogim, blažijo njihovo prikrajšanost in ohranjajo njihovo dostojanstvo.

Po prvi svetovni vojni se je tudi v Indiji začutil vpliv gibanja za ženske pravice, kar je bilo posledica vse večjega števila izobraženih žensk. Zahtevale so pravico do lastnega mišljenja in do vstopa v profesionalno in politično življenje. Ob priložnostih, ki so se jim tako odprle, so se znašle zunaj oklepa družinskih in kastnih vezi in zaživele bolj samostojno, z vsemi priložnostmi in tudi tveganji, ki jih je ta novi status prinašal (Van Doren, 1994: 43). Zgled ženskih vrlin je predstavljen v klasični indijski literaturi, kjer nastopajo liki, kot so Savitri, Damayanti in Sita. Bile so poosebljenje pobožnosti, ljubezni, modrosti, poguma in požrtvovalnosti in ta tradicija se je prenašala iz roda v rod. Tem, večinoma pasivnim, vrednotam so se zdaj pridružile še aktivne, prevzete z Zahoda (Van Doren, 1994: 46). Kršćanska izobrazba žensk na podeželju (t.j. nižjih kast in adivasijev) ni bila toliko usmerjena na opismenjevanje kot na učenje praktičnih veščin: kako izboljšati hišno gospodarstvo, higieno, zdravstvene razmere ipd. (Van Doren, 1994: 55–58).

Podrobnejši vpogled v takšno misijonsko prakso se nam lahko odpre ob primeru slovenske misijonarke Marije Sreš, ki je leta 1971 odšla v Indijo in živela med plemenskimi skupinami na območju Sabarkanth na severu Gudžarata. Tam je izpeljala več projektov, v katere so bile vključene ženske skupnosti. Poleg »klasičnih« aktivnosti (skrb za osnovnošolsko in srednješolsko šolanje deklet, opismenjevanje odraslih žensk, izobraževanje pomožnih medicinskih sester) je bil poudarek tudi na ohranjanju avtentične adivasijske kulture s pesmimi, plesi, recitiranjem in pripovedovanjem ljudskih zgodb. Organizirala je prodajo vezenin in drugih izdelkov domače delavnosti v mestih, kar je družinam prinašalo dodatni zaslužek. Posebna skrb pa je bila posvečena obnovi naravnega okolja. Šlo je za ponovno pogozdovanje zemljišč, ki so zaradi čezmernega izsekavanja v prejšnjih desetletjih postala sušna. Zato se je znižala tudi gladina talne vode, vodnjake pa je treba nenehno poglabljati. Zato so v poletnih mesecih 2003 dovažali vodo za deset vasi s kamionskimi cisternami, leta 2006 pa so pomagali pri poglabljanju vodnjakov v sedmih vaseh. Obe akciji sta bili delno financirani tudi s prispevki iz Slovenije. Temelj teh čisto praktičnih dejavnosti pa je bilo spet spoznanje, da Bog prebiva predvsem v revnih in krhkih – bolnikih, revežih, ženskah, otrocih. Najpomembneje naj bi bilo vzbuditi pri njih občutek samospoštovanja in samozaupanja (Sreš, 2008: 126).

Vendar vse te aktivnosti niso bile sprejete z vsesplošnim odobravanjem. Pod desničarsko vlado BJP (1998–2003) se je politična toleranca poslabšala. Leta 1998, ko so se v Gudžaratu

začeli napadi na kristjane in muslimane, je Marija Sreš dobila pisno sporočilo tamkajšnje vlade, da se mora izseliti iz te zvezne države. V pojasnilu je bilo zapisano, da bodo oblasti same poskrbele za plemenske skupnosti in z njimi ravnale kot z »vanvasiji« (ljudmi iz pragozda). Vlada je namreč sprejela uredbo o prepovedi nasilnega spreobračanja prebivalstva v krščanstvo; kršiteljem je grozila zaporna kazen. Po tej razlagi vse spreobrnitve izhajajo iz takšne ali drugačne prisile ali goljufije. Hkrati so potekale kampanje za spreobračanje plemen v hinduizem, ki pa so bile naslovljene kot »vrnitev domov« in so bile torej pojmovane kot ljudem prijazno dejanje. Svetišča adivasijev so bila »hinduizirana« (Sreš, 2008: 122).

Že iz starejše literature o indijskih misijonih je razvidno, da je družbeno okolje pogosto izvajalo pritisk na konvertite – bodisi zato, ker so uživali neprimerno hrano, ali ker se niso držali dogovorov o porokah svojih otrok. Spreobrnjenci naj bi pokazali svojo novo pripadnost tudi s tem, da so začeli uživati goveje meso in alkoholne pijače (Visvanathan, 1993: 13). Zato so se zrahljale mnoge družinske in rodbinske vezi. Pretrgale so se tudi mreže vzajemne pomoči in sodelovanja med vaščani, ki so bili pred tem soodvisni. Ekskomuniciran ni bil le konvertit, pač pa tudi vsa njegova družina. Tako so morali prej ali slej tudi preostali družinski člani preiti v krščanstvo. Sovražni odnos okolice do prestopov v krščanstvo pa je bil lahko tudi odgovor na metode misijonarjenja, ki so se v različnih časovnih in geografskih pogojih seveda razlikovale: segale so od paternalizma in akomodacije do ustvarjanja kontrole in nove hierarhije.

Marija Sreš je med svoja načela zapisala: »Podeli, kar imaš, ne dajaj pa več, kot bodo mogli vrniti, kar pomeni, da spoštujesh njihovo sposobnost za sprejemanje in dajanje. Nikdar ne vzemi bremena z njihovih ramen: dovolj so močni, da ga nosijo, in sami vedo, kako naj si ga olajšajo« (Kokalj, 1989: 253). Vendar se je kasneje spraševala, ali je bila njena napaka, da je bila do svojih varovank vendarle zaščitniška (Sreš, 2008: 124). Priznala je, da je pokrivala njihove izgube, namesto da bi zahtevala od njih odgovornost. Dodala pa je, da ni tako zelo lahko spustiti iz svojih rok nadzora.

Misijonarji po mnenju Sreševe dostikrat ne poznajo mentalitete lokalnega prebivalstva: »Resnično me zanima, ali so novi kristjani videli za ponujeno gmotno pomočjo (različnimi razvojnimi projekti, posojili, programi »hrana za delo«) prisotnost Kristusa, ki skrbi za najrevnejše in zatirane – ali pa so dejansko videli v Cerкви le pot k blagostanju, večjemu vplivu in moči. In tako je Cerkev, na žalost, postala simbol razdvajanja. S tem, da je nekatere spremenila v kristjane, je razbila staro vaško skupnost in celo prenesla isto ljubosumje in rivalstvo med prekrščence, ki so se potegovali za večje osebne deleže s strani duhovnikov« (Sreš, 2008: 113).

Da so misijonarji občasno podvomili o verodostojnosti svojih indijskih spreobrnjencev, ni nič novega. Motivi za prestop v krščanstvo so bili lahko zelo zemeljski. Tako so na primer posamezniki, ki so bili v sporu z veleposestnikom, računali na ugoden razplet sodniške pravde s pomočjo Evropejcev (Sen Gupta, 1971: 149). Res je sicer, da je izbira krščanstva lahko dejanje protesta in da ni nujno povezana z duhovno odrešitvijo, niti z ekonomskim napredkom. Pa vendar je bilo pri določenih skupinah konvertitov (prav tistih z dna družbene lestvice) preveč očitno, da je sprememba vere začuda komaj kaj vplivala na njihov način življenja. To je bilo seveda v neskladju s cerkvenimi zagotovili, da so se konvertiti rešili družbenih pritiskov, da je bilo njihovo premoženje rešeno in da so bili pod okriljem vere ustrezno zaščiteni. Kritiki so dokazovali, da je bilo le malo sprememb v življenjskem slogu teh ljudi, v družbenem statusu pa nobenih (Shourie-Kanjamala, 1995: 44–45). Opoiečniki tudi trdijo, da ni več pravih razlogov za prekrščevanje, odkar je papež Janez Pavel II. na ekumenskem koncilu potrdil, da je zveličanje dosegljivo tudi znotraj drugih religij in prek njihovih nauk.

Kot pot do rešitve nakopičenih nesporazumov ponuja sodobna krščanska cerkev medverski dialog. Če naj do tega tudi pride, pa je treba o vzhodnih religijah, njihovemu znanju in tudi praznoverju, vedeti čim več. Indologija je na tem področju dejavna že vsaj od konca 19. stoletja. Nekateri indijski ocenjevalci vidijo v tem interesu le novo strategijo krščanskega sveta za intelektualno prevlado (Visvanathan, 1993: 6). Proces zблиževanja je torej težaven in obremenjen s predsodki in strahovi. Kljub temu pa je do določene sinteze že prišlo, in to v čisto praktičnem smislu: krščanske cerkve na indijskem podeželju so večinoma zgrajene v skladu z lokalno arhitekturo, cerkveno petje vedno spremlja indijska glasba, molitev poteka tako, da verniki sedijo na tleh, ali klečijo (tako kot v južni Indiji), ali opravljajo prostracije (tako kot v Chota Nagpurju). Nekateri duhovniki nosijo »indijska« mašna oblačila in med obredi sedijo na blazinah ali nizkih stolčkih. Božjo besedo približajo ljudem tako, da na srečanjih, ki jih imenujejo kirtan, prepevajo svetopisemska besedila in razlage. Verske procesije spremljajo preprosti plesi (Kokalj, 1989: 33, 37). Kirtan je oblika čaščenja, s katero je Chaitanya že v 16. stoletju širil hinduistični bhakti kult Krišne. Daritve, ki jih polagajo na oltar, so žito, riž, doma pridelana zelenjava, prvi sadeži z vrta, goveje in piščančje meso (Bishop, 1994: 29). Tudi po noši se verniki ne razlikujejo od hinduistov. Ponekod (npr. v Raghapurju) prihajajo za božič in veliko noč v cerkev pripadniki različnih ver in kast in prinašajo sveče. Duhovno življenje indijskih kristjanov ima tako vsaj na zunaj podomačeno podobo. Sicer pa so že prvi jezuitski misijonarji v Indiji prakticirali tako imenovano prilagoditveno metodo. Tako sta v 17. stoletju Roberto de Nobili in Konstantin Beschi v južnoindijskem Madurajskem misijonu delovala kot *sanyasija*.

Po drugi strani kastni sistem tudi znotraj indijske krščanske cerkve ni povsem premagan. Tako so pri verskih obredih tisti verniki, ki so nekoč pripadali nižjim kastam, sedeli posebej, ločeno od drugih. Bile so tudi tendence, da bi bili pokopani na različnih pokopališčih, ali pa, da bi ob cerkvenih porokah javno oznanili stopnjo njihove (nekdanje) kastne pripadnosti (Visvanathan, 1993: 13–14). Starši marsikod še vedno dogovarjajo poroke svojih otrok, saj to samo po sebi ni v nasprotju s krščanskimi pravili. Vendar Cerkev potrdi poroko šele, ko mož doseže 21 in žena 18 let. Med kristjani tudi ne velja prepoved ponovne poroke vdov.

Kar koli si že mislimo o delu in metodah krščanskih misijonarjev v Indiji, pa je gotovo, da je njihova aktivnost sprožila gibanje za reformirani hinduizem. Med domačimi prenovitelji je v prvi vrsti treba omeniti gibanje Arya Samaj, ki si je – po besedah katoliških opazovalcev – »postavilo za cilj, pomagati zatiranim nižjim slojem, dvigniti ženo do njene prave vrednosti v človeški družbi, predvsem pa boj krščanstvu /.../ Pri svojem delu posnemajo evropski način: zidajo semenišča in šole, izdajajo časopise, delijo bogato miloščino in se poslužujejo še drugih ne najbolj častnih sredstev. Vsa ta splošna vnema in uspeh hinduiste le še bolj podžiga« (Bele, 1930/31: 169). V pokrajini Goi je na primer leta 1928 odpadlo od Cerkve okoli 3000 katoličanov in prestopilo v hinduizem. Evropejci so to dogajanje spremljali z določeno skepsno (ali tolažbo): »Gandijev idealizem in nesebičnost sicer delata čudeže, toda Gandijev je malo,



Cerkev v Raghapurju

zelo malo. Vsa Indija občuduje Mahatmo, toda kako daleč ga je zmožna posnemati?» (Jereb, 1932/33: 110.)

Po letu 1947 se je začel proces kadrovske prenovе indijske katoliške Cerkve. Dotlej so imeli določen delež domače duhovščine le nekateri predeli južne Indije (Kerala, Tamil Nadu, Goa, Mangalore, Bombay), na severovzhodu Indije in drugod pa so bili misijoni še vedno v veliki meri odvisni od uvoženih kadrov in tujih denarnih nakazil. Proces »indizacije« odtlej dobro napreduje, odprto pa ostaja vprašanje, ali bo tudi ta veliki premik zadoščal za domovinsko pravico krščanstva na indijskih tleh.

Literatura

- ALPION, G. (2007): *Mother Teresa, Saint or Celebrity?*. London and New York: Routledge.
- BANDYOPADHYAY, A. IN MATILAL, A. (2003): *The Philosopher's Stone, Speeches & Writings of Sir Daniel Hamilton*. Sir D.H. Estate Trust.
- BELE, J. (1930/31): Hinduistično gibanje v Indiji. *Katoliški misijoni*, 7 (10): 169–171.
- BISHOP OF DORNAKAL (1994): *The People of the Villages*. Rev. John McKenzie (ur.): *The Christian Task in India* (prvič objavljeno leta 1929), ponatis, 12–32. Calcutta: Punthi-Pustak.
- HEREDIA, R.C. (2007): *Changing Gods, Rethinking Conversion in India*. Penguin Books India.
- JEREB, F. (1932/1933): Krščanstvo in 'nedotakljivi' v Indiji. *Katoliški misijoni*, 10 (7): 109–110.
- KOKALJ, J. (1989): *Pogovori ob Gangesu*. Ljubljana: Knjižnica Misijonskih obzorij 3.
- MANGALWADI, V. (1996): *Missionary Conspiracy, Letters to a postmodern Hindu* (druga izdaja). Mussoorie: OM Publishing.
- MESARIČ, P. (1933/1934): Misijonarjeve skrbi. *Katoliški misijoni*, 11 (9): 202.
- PILLAI-VETSCHERA, T. (2000): The Impact of Christianity on the Mahars of Ahmednagar District. G. D. Sontheimer (ur.), *Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtrian Culture*, 49–61. New Delhi: Manohar.
- SEN GUPTA, K.P. (1971): *The Christian Missionaries in Bengal 1793–1833*. Calcutta: K.L.5 Mukhopadhyay.
- SHOURIE, A. (1994): *Missionaries in India, Continuities, Changes, Dilemmas*. New Delhi: ASA Publications.
- SHOURIE, A. IN KANJAMALA, A. (1995): *Arun Shourie and his Christian Critic*. New Delhi: Voice of India.
- SREŠ, M. (2008): Walking with Them: My Years with Dungri Garasiya Tribals in Gujarat. L. Škof (ur.), *Indian Studies – Slovenian Contributions*, 109–127. Calcutta: Sampark.
- STEENHAULT, Y. (BREZ LETNICE NATISA): *HISTORY OF JESUITS IN WEST BENGAL, PART II: 1948–1985*, Ranchi: Catholic Press.
- ŠMITEK, Z. (1991): Slovenci v misijonih, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje: Mohorjeva družba, 305–326.
- VAN DOREN, A. B. (1994): The Women in India. Rev. John McKenzie (ur.): *The Christian Task in India*, first published in 1929, ponatis, 33–60. Calcutta: Punthi-Pustak.
- VISVANATHAN, S. (1993): Missionary Styles and the Problem of Dialogue. *Occasional Paper 6*, Shimla: Institute of Advanced Study.
- ZALAZNIK, M. (1931/1932): Iz indijskih misijonov. *Katoliški misijoni*, 9 (11): 165–168.