

HINDOEISME EN MODERNITEIT

Cathrien de Pater
studentnummer: 0144371
3 december 2003

1. Inleiding: centrale vraag

De vraag in het tweede deel van de cursus Godsdiensten en Secularisatie was: in hoeverre is de secularisatietheorie van toepassing op andere religies dan de christelijke? We hebben gezien dat deze secularisatietheorie op verschillende manieren kan worden ingevuld:

1. Stark & Finke (2000) verwerpen de hele theorie, vooral gebaseerd op Westers christendom maar ook (kort) op Islam en 'Asian folk religions'. Ze constateren de enorme revival van de orthodoxe islam, de sterke positie van Shinto in Japan en de opkomst van de Chinese volksreligie in Taiwan, Maleisië en elders. Uitspraak: "That Shinto was strengthened by being disabled is entirely in accord with the market theory of religion". Dat zagen we ook in Indonesië (zie bespreking Miep Turken).
2. Casanova onderzoekt de secularisatietheorie aan de hand van het spanningsveld privaat-publiek;
3. Heelas kijkt vooral naar de processen van differentiatie-dedifferentiatie (zie bijlage).

Hierbij zijn vooral de christelijke religies aan de orde geweest, op een enkel uitstapje na. Hoe zit het met andere wereldgodsdiensten? Hier ligt nog een groot veld braak, en pas nu begint er aandacht voor te komen. David Smith (2003), die uit dezelfde school komt als Paul Heelas (Lancaster University, UK), heeft gekeken naar de positie van het hindoeïsme en de moderniteit. Aan de hand van zijn boek wil ik hier nagaan in hoeverre de bovengenoemde processen (privatisatie-deprivatisatie en differentiatie-dedifferentiatie) zich voordoen in het hindoeïsme¹. Daarbij kijk ik bovendien naar de vragen die Heelas stelt in zijn inleiding (zie bijlage): Hoe modern (of postmodern) is het Hindoeïsme? Houdt men daar nog vast aan de gezaghebbende Grote Verhalen (in meervoud!), en een overkoepelende transcendentie?

2. De structuur van *Hinduism and Modernity*

Smith wil in kaart brengen waar het hindoeïsme staat op het 'intellectuele toneel' van de hedendaagse moderniteit. Dit vanuit twee gezichtspunten: vanuit de moderniteit kijken naar het hindoeïsme en vanuit het hindoeïsme kijken naar de moderniteit. Het boek bestaat uit 4 delen:

- 1) De rol die het hindoeïsme gespeeld heeft in de vorming van de moderniteit, en hoe de hindoe-traditie zich in grote lijnen heeft ontwikkeld in de periode van de moderniteit;
- 2) De vraag hoe het hindoeïsme is ontvangen door andere tradities: door de islam, door Europeanen, en in hedendaagse processen van oriëntalisme en postkolonialisme;
- 3) De contrasten tussen 'klassiek' hindoeïsme en de moderniteit, aan de hand van een aantal 'theologische' (zou je kunnen zeggen) onderwerpen: a) het vrouwelijke aspect, de hindoeïstische godinnen en het feminisme; b) de godenwereld en het polytheïsme; c) de positie van het 'zelf' (die ook in de moderniteit en postmoderniteit ter discussie staat). Dit gaat dus vooral over de privé-aspecten van het hindoeïsme.
- 4) Het hindoeïsme en de moderne wereld, dus de 'publieke' aspecten: Hiervan is vooral het hoofdstuk over het hindoe-nationalisme interessant. Dit richt zich exclusief op India.

De 'handicap' is dat de auteur zich vooral op de beschrijving heeft gericht, en die is al complex genoeg. Hij zet hindoeïsme en moderniteit tegenover elkaar, maar zegt niet expliciet iets over (de)privatisatie en (de)differentiatie. Om hierop een antwoord te kunnen geven, keer ik het boek in de rest van dit stuk binnenstebuiten. Ik richt me daarvoor vooral op het eerste en laatste deel van het boek, met uitstapjes naar andere bronnen ter aanvulling. Hierbij zijn dus een aantal zaken korthedshalve - maar met spijt - onbesproken gebleven, zoals de positie van de vrouw en het vrouwelijke in het hindoeïsme, het transcendente en het 'zelf'.

¹ Kanttekening: 'het' hindoeïsme bestaat natuurlijk niet, het is een conglomeraat van religies, en op het gevaar af teveel te generaliseren zullen we het korthedshalve ook zo beschouwen.

3. Analyse

3.1. Hoe verhoudt het hindoeïsme zich tot de moderniteit?

Smith ziet grote parallellen tussen hindoeïsme en moderniteit. Hij vergelijkt ze met de Juggernaut: de tempelkar van de god Jagannath met 16 enorme wielen in Puri (Orissa) die eens per jaar door mensenmassa's moeizaam in beweging werd gezet tot hij niet meer te stuiten was en er altijd wel sommigen onder de wielen dreigen te raken. Dit werd voor de Engelsen *het* symbool van zinloze hindoe-traditie waaronder ze India zagen lijden; Anthony Giddens en anderen, zelfs Karl Marx² karakteriseerden ook de moderniteit als een 'juggernaut': een onstuitbaar, onvoorspelbaar gevaarte dat niemand in de hand kan houden. Ook het kolonialisme in India werd als een 'juggernaut' gezien: de Engelsen zagen India als een exotische 'dierentuin' waarvan de onderdanen door volkstellingen geklassificeerd moesten worden om beter te kunnen worden beheerst in het koloniale systeem. Hierdoor zagen de Indiërs zichzelf voor het eerst als 'hindoes' en 'moslims'. De kolonisten voerden modernisering door (d.m.v. spoorwegen en industrialisatie, vooral in de grote steden), en wilden daarbij de barbaarse tradities uitroeien die dienstbaarheid van de bevolking aan het koloniale bewind in de weg stonden. Maar tegelijkertijd onderhielden ze allianties met de Indiase elite waardoor zaken als het kastensysteem, patriarchie en religieuze identiteit volop overeind bleven. Smith stelt dat het kolonisatieproject dus niet helemaal is gelukt. Toen Gandhi zich ging verzetten tegen zowel het koloniale bewind als de moderniteit, kreeg hij dan ook veel aanhang. Hij is wel een zeer uitgesproken voorbeeld van hoe religieuze/spirituele beleving vertaald kan worden in handelen³, ook ver na de dood van de stichter en op gebieden waarmee deze zich helemaal niet bezighield (bv. milieuprojecten)⁴. Niet iedereen was het echter met Gandhi eens. Gandhi werd vermoord door een hindoe-nationalist. Maar ook bijvoorbeeld een pluralist als Nehru was veel moderner ingesteld. Hij zag pluralisme (en dus een seculiere staat) waarschijnlijk terecht als enige overlevingsvorm van het kruitvat dat India was en is met al zijn religieuze diversiteit, en heeft vaak al zijn bemiddelingstalenten moeten inzetten om interreligieuze branden te blussen. Zie 3.4.

3.2. Is het hindoeïsme een 'consumptieartikel' aan het worden zoals populaire vormen van religie in het Westen? Kunnen we van dedifferentiatie in het hindoeïsme spreken?

De vraag naar het consumptie-karakter is eigenlijk een vraag naar het Hindoeïsme in de postmoderniteit. Smith zegt hier niet veel over en erkent dat ook. Daarvoor is de situatie te complex, alleen al in India. Er zijn al helemaal geen aanwijzingen voor dedifferentiatie, modern of postmodern (zie bijlage). Wat dan wel? In zijn laatste hoofdstuk schetst Smith de spanningsvelden voor de toekomst en ziet dat het hindoeïsme daarin een prominente plaats inneemt. Dit kan twee kanten uitgaan, een vreedzame of een gewelddadige: enerzijds kent het hindoeïsme de doctrine van *ahimsa*, geweldloosheid, en een lange traditie van vreedzame coëxistentie met andere religies; anderzijds heeft het een oorlogszuchtig aspect. Zie bijvoorbeeld de vele bloedige mythen en legenden. Het feit dat India kernwapens bezit en met Pakistan in een onoplosbare strijd is verwickeld maakt de situatie zeer bedenkelijk. Sprekend zijn bijvoorbeeld de namen van Indiase raketten: Agni (de vuurgod) en Trishul (Shiva's drietand), en vooral de codenamen van India's eerste kernexplosies: "The Buddha smiles", en "The Buddha smiles again"⁵. Maar Smith ziet gelukkig veel meer dan een eng-religieus nationalisme. Hij eindigt optimistisch dat India met zijn enorme uitersten bij elkaar misschien wel het "meest moderne land" ter wereld is. Wat betreft religie kunnen we dus alle vormen tegenkomen: zowel 4000 jaar oude vedische vuurrituelen op het platteland als per internet aangeboden ceremonies op maat voor on-line aangesloten gelovigen⁶.

² ik laat korthedshalve zo veel mogelijk namen van aangehaalde auteurs achterwege.

³ Het Gandhianaanse gedachtegoed - kortweg *ahimsa*, *satyagraha*, *svadeshi* en *hind svaraj*, - is nog net geen religie, maar volgens (??) kan de beweging in de toekomst nog wel daartoe uitgroeien.

⁴ Ik heb met verschillende Gandhianaanse stichtingen te maken gehad die 'sociale bosbouwprojecten' uitvoerden of studies deden naar praktische bosbouwproblemen.

⁵ Pakistan liet zich ook niet onbetuigd: zij noemden hun raketten o.a. Ghazni en Ghorī, naar islamitische invallers en tempelverwoesters in India.

⁶ Volkskrant, 3 juli 2002; www.prathana.com e.a. sites.

Smith heeft het niet over het hindoeïsme buiten India. Een vluchtige gang langs het gerenommeerde Internet-tijdschrift *Hinduism Today*⁷ leert dat men zich wel zorgen maakt over de Hindoe-jeugd in de diaspora. Zo publiceerden ze een onderzoek naar Hindoeestaanse jongeren in Nederland⁸ waaruit bleek dat, hoewel de meeste zich nog wel hindoe *voelden*, de kennis over en betekenis van het hindoeïsme snel erodeerde. Aan de andere kant zien we de opkomst van allerlei westerse hindoe-groeperingen als resultaat van actieve missionering. Onder ten minste een deel van de volgelingen daarvan kunnen we gevoeglijk een 'consumentistische' houding verwachten. Als we op deze indrukken mogen afgaan lijkt het erop dat het consumptie-karakter van de religie buiten India toeneemt. Dit zou betekenen dat het hindoeïsme buiten India dus een ander 'produkt' wordt, dus een ander karakter krijgt, dan in India zelf.

3.3. *Is het Grote Verhaal aan het verdwijnen in het hindoeïsme?*

Absoluut niet, integendeel. Kanttekening: het hindoeïsme kent meerdere Heilige Boeken: de Veda's, Upanishaden, de Baghavad Gita, etc. Deze teksten zijn nog steeds razend populair: heel India zat aan de tv gekluisterd toen de *Mahabharata* en de *Ramayana* als serie op de tv kwamen. De teksten hebben een enorme invloed, ook politiek. De rechtse BJP-partij kwam aan de macht doordat ze door heel India rallies hielden met Toyota-busjes, beschilderd met de gouden strijdwagen van Krishna en Arjuna: het zgn. Toyota hindoeïsme! Meer serieus is het 'rolmodel' dat de god Rama en het *Ramayana*-epos verschafte aan de hindoe-nationalisten. Rama was van alle goden de populairste in de Hindi-sprekende gebieden, waar ook de meeste moslims woonden. Voor de laatsten was hij met zijn twee armen, zijn krijgers- uiterlijk en zijn functie als koning nog het meest acceptabel als godheid, en onder invloed van Sufi's hadden zich simpele, min of meer egalitaire vormen van verering voor hem ontwikkeld. Volgens de legende was hij geboren in Ayodhya, maar de toenmalige tempel daar was vervangen door de Babri-moskee. Over deze plek meer in 3.4.

Een apart geval is de zgn. *mythe van de Arische invasie in India*: Onder invloed van het opkomende hindoe-nationalisme (zie hierna) is de laatste 10 jaar een verhitte discussie ontstaan onder nationalistische hindoe-geleerden over of de Arische invasie 1500 vdgj wel heeft plaatsgevonden. Toen de beschaving van de Indusvallei in de jaren 1920 werd ontdekt werd ze door hen meteen aangemerkt als een Sankriet sprekende Vedisch-Indische beschaving die er altijd al was (de 'indigenous Aryan thesis'), en in plaats van dat de Ariërs India waren binnengevallen, stellen ze dat, omgekeerd, het Indo-Europese taalgebied vanuit de Indusbeschaving tot stand zou zijn gebracht. Deze zienswijze is belangrijk om 2 redenen: 1) het verankert het hindoe-nationalisme met 'oeroude wortels' in de geschiedenis; 2) het creëert het idee dat de latere invasie van moslims onterecht is en ongedaan moet worden gemaakt (net zoals die van de Engelsen ongedaan is gemaakt). Over de gevolgen zie hierna.

3.4. *Hindoeïsme: public of private? - De rol van het Hindoe-nationalisme*

Als er ergens in de wereld religie met het openbare leven verweven is, dan is het wel in India. Het hindoeïsme is niet alleen een religie maar ook een etnisch en sociaal begrip. Groot voorbeeld is natuurlijk het kastenstelsel: een religieus gefundeerde sociale ordening die het al 1000en jaren heeft uitgehouden. Tegenwoordig echter beginnen veel lagere kasten en kasastenlozen te beseffen dat het hindoeïsme hen niets te bieden heeft en bekeren zij zich in toenemende mate tot islam (of christendom), tot ongenoegen van orthodoxe hindoes (zie verderop). Een ander voorbeeld is het Gandhianisme als religieuze beweging die zich publiek manifesteert. Zo zijn er nog veel meer religieus gefundeerde bewegingen die een deel van het 'openbare' leven verzorgen. Ik ben zelf veel milieu- en ontwikkelingsorganisaties tegengekomen die een (latente) religieuze achtergrond hadden.

De publieke rol van de religie is de laatste decennia vooral aangescherpt door de opkomst van het hindoe-nationalisme. Smith wijdt hier een apart hoofdstuk aan. Hij gaat eerst in op het begrip 'nationalisme': een Europees begrip uit de 19^e-eeuw, overgewaaid naar India waar het

⁷ www.hinduismtoday.com.

⁸ www.hinduismtoday.com/archives/2002/1-3/47_Netherlands_youth.shtml.

zijn eigen vorm aannam. Nationalisme (in het algemeen) wordt pathologisch als het een reactie inhoudt op alles wat de moderniteit aan rede te bieden heeft. Het krijgt vaak religieuze trekken; in wezen "is de natie de gesecculariseerde god van onze tijd geworden". Hiermee sluit hij dus aan bij de 'civil religion'-theorie van Bellah. In India is iets dergelijks gebeurd. Het premoderne India kende wel patriottisme (*deshbhakti* = devotie aan het vaderland) maar dat was toch iets anders. De 'pathologie' van het Hindoe-nationalisme zit hem er volgens Smith in dat het (volgens de definitie van Gellner) een eenheid van cultuur veronderstelt. Maar hiervoor moest men dan wel even een truc toepassen, nl. de illusie van een oeroude geschiedenis creëren. Dat gebeurde ook (zie volgende par.).

Belangrijk is verder dat het Hindoe-nationalisme groeide door zich ergens tegen af te zetten. Ten eerst tegen de Engelsen: in de 19^e eeuw vooral tegen het koloniale schoolsysteem en later tegen de koloniale overheersing in het algemeen. Gandhi was op zijn manier ook nationalistisch (zijn eerste boek heette *Hind Svaraj*, 'onafhankelijk India, nu nog de naam van een Gandhiaanse ontwikkelingsorganisatie) maar hij koos, zoals we weten, andere middelen. Bovendien was hij religieus-pluralistisch ingesteld (dat is zijn dood geworden) terwijl de Hindoe-nationalisten juist in de islam en het christendom een bedreiging zagen vanwege hun missie-ijver.

In de jaren 1920 begon het hindoe-nationalisme zich te organiseren, geïnspireerd door de schrijver V.D. Savarkar die het begrip *Hindutva* (de religieuze, raciale, culturele en politieke eenheid van de Hindoes) introduceerde. In 1925 werd de paramilitaire Hindoe-beweging Rasthrya Swayamsevak Sangh (National Volunteer corps, RSS) opgericht. Deze trok sterk op religieuze tradities: ze werd geleid door ascetische guru's, en oefende volgens de principes van de oude Noord-Indiase worsteltraditie met de aapgod Hanuman als patroon. Later vormden zich politieke partijen rond de RSS: de Bharatiya Janata Party (BJP, 1951), de Vishva Hindu Prasad (VHP, 1966), en de jeugdafdeling van de VHP, de Bajrang Dal ('the Force of the strong-bodied Hanuman') in 1984. Ieder had zijn eigen accent. De BJP benadrukte het nationalisme. Volgens hun partijtheoreticus D. Upadhyaya verklaarde het nationalisme als de bron van zingeving, boven koning en staat, en - let op! - boven de aloude religieuze particuliere vierdeling van het leven in *kama*, *artha*, *dharma* en *moksha*. In deze modernistisch-nationalistische visie werd het persoonlijke daarmee dus politiek.

Een tweede strijdpunt, zeker na de onafhankelijkheid, was de verhouding met de moslims. Deze kende diepte- en hoogtepunten in de historie maar is in de laatste jaren weer opgevlamd. Een van de aanleidingen was de bekering van ca. 1000 kastenlozen in Zuid-India tot de islam in 1981, gevolgd door andere bekerings. Hindoe-nationalisten zagen hierin een bedreiging: als dit voorbeeld navolging vond verloren zij hun numerieke meerderheid. Demonstraties in heel India volgden, onder leiding van de VHP en de RSS, en in april 1984 riep de VHP op tot herstel van de tempel van Rama's vermeende geboorteplek in Ayodhya. Dit is uitgegroeid tot een bloedige strijd die steeds weer opvlamt en nog niet over is. Hoe zit dat?

Verwoesten van elkaars tempels en moskeeën was geen nieuw fenomeen, en herstel ervan is dan ook al snel politiek geladen. Zo pleitte de oprichter van de VHP, K.M. Munshi, voor herstel van de tempel van Somanath die in 1026 door Mahmud van Ghazni was verwoest. De overheid stelde zich in eerdere jaren terughoudend op om haar seculiere positie te bewaren. Maar toen de tempel eindelijk klaar was in 1995, werd hij wel door de president van India ingewijd! Voor Ayodhya werden bakstenen uit heel India aangedragen; de moskee die erop stond werd in 1992 verwoest, er vielen duizenden doden bij alle rellen die bij elke actie weer ontstonden. Waarom wilden de hindoes juist per se die tempel herstellen? Er waren andere, belangrijker en minder controversiële locaties voorhanden. Maar reconstructie van deze tempel zou Rama's historische realiteit bevestigen, en daarmee konden hindoes een eigen allerheiligste plaats, een Mecca of Jerusalem, creëren. Bovendien verbeeldde Rama en zijn entourage - Hanuman, Rama's broer, Sita, etc. - een religieus complex van 'roughies and toughies' die geweld niet schuwden om hun doel bereikten - een ideaal dat vooral de de VHP-jeugdbeweging nogal aansprak⁹. Tot nu toe is men echter nog niet verder gekomen dan de funderingen van het nieuwe bouwwerk, en de emoties smeulen door.

⁹ Smith zegt het niet, maar zijn beschrijving doet me denken aan de invloed van de Wagneriaanse Germanenmythologie op de nazi-beweging in Duitsland.

4. Conclusie

Hindoeïsme en moderniteit zijn in veel opzichten elkaars spiegelbeeld: groot en complex, en meestal log, maar soms met een verpletterende dynamiek. Het hindoeïsme (in India) is beter te analyseren langs de lijnen publiek-privé dan langs de as differentiatie-dedifferentiatie; voor het eerstgenoemde biedt het opkomende hindoe-nationalisme een makkelijk (alhoewel riskant) handvat. Aan de andere kant is dat gelukkig niet de enige beweging die er is. Het hindoeïsme is zo'n complex geheel dat je via andere invalshoeken dan hierboven misschien ook voor differentiatie-dedifferentiatie wel argumenten vindt als je verder zoekt. Aan een postmoderne invulling van het hindoeïsme op de manier die in het westen tot licht verteerbare brokken religie leidt, lijkt men in India voorlopig nog niet toe. Daarbuiten is de mogelijkheid van een 'consumptie-religie' wellicht meer aanwezig.

Literatuur

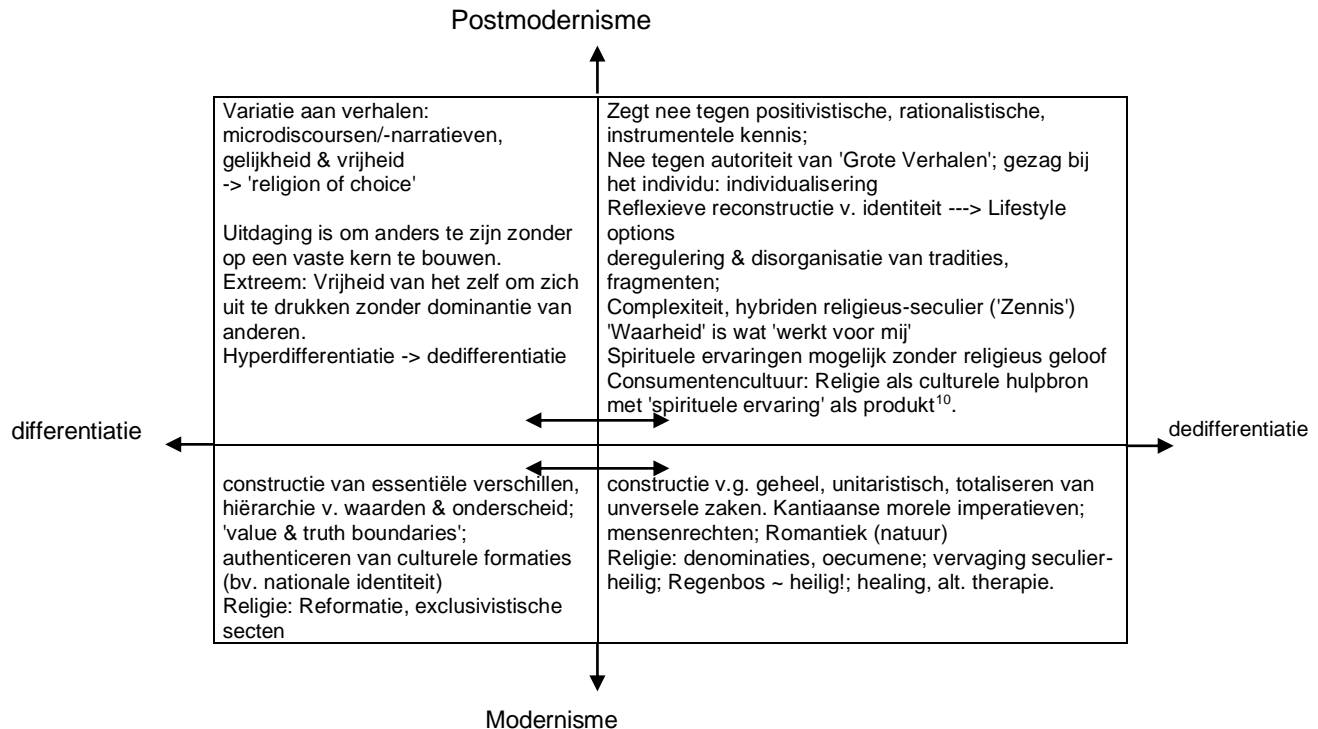
Casanova, José, 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: University of Chicago Press

Heelas, Paul and David Martin (eds.), 1998. *Religion, Modernity and Postmodernity*. Malden: Blackwell

Smith, David, 2003. *Hinduism and Modernity*. Malden/Oxford/Carlton South/Berlin: Blackwell.

Heelas, Paul and David Martin (eds.), 1998. *Religion, Modernity and Postmodernity*.
Samenvatting van de Introduction (door Paul Heelas)

Heelas bestrijdt het 'lineaire' idee dat modernisme samengaat met differentiatie en 'dus' postmodernisme met dedifferentiatie. Beide processen vinden in beide 'perioden' plaats. Zijn analytisch raamwerk van de discoursen heden ten dage kan als volgt worden weergegeven:



Hamvraag:

Kunnen we religies wel onderzoeken volgens dit schema? Zijn religies wel meegegaan met c.q. te bevatten in termen van moderne en postmoderne differentiatieprocessen? Opereren religies (überhaupt) wel verder dan het bereik van hun tradities? Zijn ze wel bevrijd van de differentiaties en dedifferentiaties van hun 'grand narrative'?

Heelas geeft de volgende waarschuwingen:

- er bestaan zeker religies van micro-verhalen, 'religion of choice' en wellicht ook 'religies van pragmatisme en performativiteit' i.p.v. transcendente waarheid. Maar dat wil nog niet zegen dat de grote narratieven aan het verwijnen zijn, integendeel.
- religieuze tradities zijn niet aan het uitsterven maar nog springlevend;

Heelas vraagt zich af of moderniteit niet te complex is, te gevarieerd, met te veel culturele stromingen, waardoor religie niet 'post' kan worden. (ik neem aan dat hij daarmee bedoelt: bevrijd van traditie).

Argumenten hiertegen:

- Alles wat we nu over religie in de postmoderne context plaatsen is eigenlijk al veel ouder, en vond ook al plaats in de moderne periode. Voorbeelden:
 - Detraditionalisering is niets nieuws, Durkheim had het er al over.
 - Ook de New Age-beweging is eigenlijk helemaal niet nieuw.
- Misschien moeten we helemaal niet over 'perioden' of 'omstandigheden' praten maar het spel van processen slechts als zodanig bekijken.

Maar tenslotte komt hij tot de conclusie dat, over het geheel genomen, de religie is verschoven in de richting van dedifferentiatie. Het gezag van een almachtige God is misschien nog wel aanwezig in de kerk, maar is daarbuiten duidelijk verminderd. "*Religion can only too readily become swallowed up by individual desire*". Religie is populair juist omdat het geen politierol meer vervult. En hoe meer religie beschouwd wordt als een consumptieartikel, hoe minder men aangetrokken wordt tot de 'echte religie' in de zin van iets wat discipline en gehoorzaamheid aan bovennatuurlijk gezag vereist. De vooruitzichten voor zo'n religie zijn niet al te best.

¹⁰ Het lijkt me dat veel argumenten in dit kwadrant ook bij 'postmoderne differentiatie' geplaatst kunnen worden.