

cat

AB

11.01

VEE

ASC 9678

Dr P.T. van der Veer

**SYNCRETISME EN ASSIMILATIE**

Rede uitgesproken bij de aanvaarding  
van het ambt van gewoon hoogleraar  
in de Godsdienstwetenschappen  
aan de Universiteit van Amsterdam  
op vrijdag 2 april 1993



RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT



2315 808 6

Universiteit van Amsterdam



Geachte toehoorders,

De bedoeling van deze openbare voordracht is u een voorbeeld te geven van het soort onderwerpen, waarmee ik bezig ben in onderzoek en onderwijs. De titel van de lezing "syncretisme en assimilatie" slaat niet alleen op het onderwerp dat ik ga behandelen, maar tot op zekere hoogte ook op het vak godsdienstwetenschappen zelf. Deze discipline was al postmodern, voordat die term werd uitgevonden, omdat zij bestaat uit een "bricolage" van theorieën uit andere disciplines en feiten uit verschillende culturen. Dat is heel mooi, omdat het de onderzoeker de gelegenheid biedt zaken in een breder kader te bekijken voorbij de grenzen van de gekozen specialisatie -in mijn geval het onderzoek van de Indiase godsdiensten. Nu moet ik daarbij zeggen dat er altijd een comparatief element in het bestuderen van een andere cultuur zit. In ons geval is dit de onontkoombare vergelijking met het moderne, gesecculariseerd christelijke westen. Een vak als godsdienstwetenschappen dat zich met godsdiensten in alle delen van de wereld bezighoudt dwingt de onderzoeker zich rekenschap te geven van de westerse oorsprong van die studie. In een analyse van een begrip als "syncretisme", waaraan deze lezing gewijd is, is dat, zoals we zullen zien, van groot belang.

De term "syncretisme" wordt vaak losjes gebruikt in de culturele antropologie, de geschiedswetenschap en de godsdienstwetenschap. Zo worden vormen van Afrikaans christendom, waarin bijvoorbeeld voorouderverering bedreven wordt, of Sufi Islam, waarin heiligen vereerd worden, of Boeddhisme, waarin hindoe of andere goden vereerd worden, vaak gemakshalve syncretistisch genoemd. Syncretisme staat

dan voor het resultaat van een historisch proces, waarin concepten en gebruiken uit de ene traditie geassimileerd of geïntegreerd zijn in een andere traditie.<sup>1</sup> Een dergelijke omschrijving zit al vol problemen. Men lijkt er van uit te gaan dat tradities goed begrensde dingen zijn en dat men uit de ene traditie elementen kan nemen die aangepast worden aan de andere traditie. Een dergelijke visie ontkent het open en vloeiende karakter van het sociale leven, waarin tradities geen dingen zijn, maar wel als dingen voorgesteld worden in theologische en andere politieke debatten. Verder rijst natuurlijk de vraag naar de richting van de integratie of assimilatie, waarbij over het algemeen verondersteld wordt dat het niet-dominante zich aanpast aan het dominante. Uit de keuze van woorden als dominant en niet-dominant blijkt al duidelijk het politieke karakter van het proces van aanpassing. Maar ook wanneer men spreekt over het naast elkaar voortbestaan van elementen uit verschillende tradities moet men zich logischerwijs afvragen in welke traditie die elementen dan voortbestaan.

Wie daarom denkt met de term "syncretisme" gebruik te maken van een zuiver beschrijvende term heeft het mis. Zoals zoveel termen die in de wetenschap gebruikt worden om religieuze verschijnselen te beschrijven, heeft ook de term "syncretisme" een westerse en christelijke geschiedenis. Dit is al opgemerkt in de oratie die collega Kamstra hier op 27 april 1970 hield.<sup>2</sup> De term "syncretisme" is zeker geen neutrale, beschrijvende term in het moderne christendom. Het is daarom zowel een onderwerp in het religieus debat zelf als een term om dat debat te beschrijven

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld, Judith Berling, The Syncretic Religion of Lin Chao-En, New York 1980, p. 9.

<sup>2</sup> J.H. Kamstra, Synkretisme, Oratie, Amsterdam 1970.

en te begrijpen. Ik wil nog een stap verder gaan. "Syncretisme" is een term met een politieke lading. Mensen gebruiken de term met een politieke bedoeling bij de vastlegging van sociale verschillen en identiteiten. Als zodanig is het begrip "macht" van doorslaggevend belang in de analyse van "syncretisme". Ik heb het over de macht om "ware" religie van "valse" religie te onderscheiden en dat onderscheid ook in de sociale praktijk door te voeren. De term "syncretisme" moet daarom geanalyseerd worden in samenhang met begrippen als "bekering", "ketterij" en "tolerantie".

Tenslotte wil ik opperen dat termen als "assimilatie" en de in de Anglo-Amerikaanse wereld bekende term "multiculturalisme" tegenwoordig in geseculariseerde samenlevingen gebruikt worden op een manier, die sterk doet denken aan de wijze waarop de term "syncretisme" gebruikt wordt in samenlevingen met religieuze culturen. Zoals we al gezien hebben, is "assimilatie" evenals "syncretisme" een politiek geladen term, die zowel negatief als positief gebruikt kan worden. Zo spreekt men bijvoorbeeld van de geslaagde assimilatie van Indische Nederlanders in de Nederlandse samenleving van de jaren vijftig, maar ook over totaal geassimileerde mensen, die als het ware, in negatieve zin, voeling met hun oude cultuur hebben verloren. Het is heel moeilijk om vast te stellen op welke feiten dergelijke oordelen nu betrekking hebben, maar het is duidelijk dat zij bepaalde politieke effecten hebben, bijvoorbeeld bij het weigeren van politiek leiderschap aan een te sterk geassimileerde persoon. Ik zal beginnen met een globale analyse van het gebruik van deze termen in de context van het christelijke westen, alvorens over te gaan naar een bespreking van het geval van India.

Syncretisme is een term die in de christelijke theologie vanaf de zeventiende eeuw zo nu en dan gebruikt wordt. Volgens de Oxford English Dictionary gaat het om

een "poging verschillen te verontachtzamen en eenheid te bewerkstelligen tussen secten of filosofische scholen". Syncretisme is een strategie om conflicten te voorkomen, tolerantie te bevorderen, of tenminste, zoals dat tegenwoordig heet, "dialoog". Het is minder een eindprodukt van een ongestuurd proces van assimilatie dan een bewuste interventie om verschillende opvattingen naast elkaar te laten bestaan, waarbij open gelaten wordt waar dit uiteindelijk toe moet leiden. De term wordt op die manier gebruikt tijdens een godsdienstdispuut in het Poolse Thorn in 1645, waarin de theoloog Calixtus uit Helmstedt een poging deed tot een verzoening van standpunten te komen. Hoewel deze poging werd afgewezen en de term "syncretisme" sindsdien vooral negatief gebruikt werd, moeten we het toch in verband brengen met een veel bredere historische stroming, waarin religieuze tolerantie bepleit werd en scherpslijperij afgewezen. Ik denk hierbij natuurlijk aan Erasmus, die al voor de Reformatie de term "syncretisme" gebruikte in de context van zijn oproep tot een verzoenende houding onder christenen en tot matiging bij de bestraffing van ketteren. Verder zijn er ook latere denkers, zoals de theoloog Sebastian Castellio en in Nederland de leken-theoloog Dirk Volkertszoon Coornhert, die weliswaar -voor zover ik weet- niet de term "syncretisme" gebruikten, maar wel pleitten voor meningsvrijheid en vrede tussen de religieuze groepen.

Wij zouden kunnen zeggen dat de opkomst van de term "syncretisme" begrepen moet worden in de context van een heel scala aan pleidooien voor religieuze tolerantie. Dat betekent meteen, dat we ook naar de oppositie tegen deze pleidooien moeten kijken, waarbij "syncretisme" en "tolerantie" veroordeeld wordt door de verdedigers van het "ware geloof". In hun visie gaat het hierbij om een verlies van identiteit en religieuze zuiverheid. Tolerantie is een teken van slapheid. Voor het

probleem van verschillende opvattingen kan immers ook een andere oplossing gevonden worden, namelijk bekering tot de enige juiste waarheid. Wat we dus vinden in deze periode zijn debatten over hoe men moest handelen in een samenleving die bestond uit groepen met verschillende religieuze opvattingen. Deze debatten waren niet zuiver academisch. Theologische geschilpunten werden niet alleen in synodes uitgevochten, maar ook op straat in burgeroorlogen.

Het is van belang om te zien dat de term "syncretisme" in deze periode uitsluitend betrekking had op christenen. Erasmus, die de term introduceerde, toonde zich bijvoorbeeld uiterst intolerant ten opzichte van de joden.<sup>3</sup> Toch werd men in de periode van de Europese expansie natuurlijk in toenemende mate geconfronteerd met een grote verscheidenheid aan religies; niet alleen de oude vijanden Islam en Jodendom, maar ook Hindoeïsme, Boeddhisme en andere vormen van heidendom. Een interessante reactie op deze confrontatie is de formulering van een universele definitie van religie in termen van wat later Natuurlijke Religie zou gaan heten. Het gaat hier om een geloof in een opperwezen dat bij alle mensen te vinden zou zijn.<sup>4</sup> In het voorbijgaan kan hier opgemerkt worden dat deze notie van groot belang is geweest bij de formulering van antropologische definities van religie vanaf de negentiende eeuw tot en met de ook nu nog zeer invloedrijke definitie van Clifford

---

<sup>3</sup> Hans R. Guggisberg, "Veranderingen in Religieuze Tolerantie en Godsdienstvrijheid", Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden, 91,2, 1976, p. 182.

<sup>4</sup> zie Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", Man, n.s., 10, 2, 1983, pp. 244-245.

Geertz.<sup>5</sup>

Waar het nu om gaat is dat ik een verband zie tussen de term syncretisme binnen het christendom en de term "natuurlijke religie" in de confrontatie van christenen met niet-christenen. In beide gevallen gaat het om een vervanging van het oudere idee dat er een absolute Waarheid is en dat de uitingen van die waarheid gelegitimeerd worden door de universele, de Katholieke Kerk. Afwijkingen van die Waarheid waren ketterijen of heidendom en zeker geen alternatieve, in principe, gelijke uitingen van geloof. Deze noties kunnen alleen opkomen, wanneer die Katholieke Kerk als de enige bron van kennis en waarheid aan gezag heeft ingeboet. Dat wil niet zeggen dat ik beweer dat de middeleeuwse kerk totale uniformiteit van geloof had bewerkstelligd. Integendeel. Wel had zij zich echter gevestigd als enige bron van verificatie en legalisatie. En daar komt een einde aan met de Reformatie.

Het bestaan van een veelvoud van christelijke groeperingen die de waarheid in pacht hebben leidde in delen van Europa tot wat de filosoof Hobbes de oorlog van allen tegen allen noemde. Om kort te gaan, een antwoord op dit probleem was de opkomst van het absolutisme en vervolgens van de wereldlijke natie-staat. Zending en bekering onder christenen in Europa worden steeds marginaler en ook het begrip "syncretisme" verliest voor de Europese situatie aan belang. Natuurlijk beweert iedereen nog de waarheid in pacht te hebben, maar dat draait niet direkt op groot-schalig geweld uit. Een ieder beleeft de eigen waarheid in eigen kring.

Hoewel de notie van een universele, "natuurlijke" religie vanaf de negentiende eeuw aan kracht wint onder onderzoekers, blijven begrippen als "syncretisme" en

---

<sup>5</sup> Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", in The Interpretation of Cultures, New York 1973, 87-126.



"bekering" natuurlijk wel volop van kracht in de kolonisering en missionering van de rest van de wereld. Hier blijft zich ook het typisch christelijke probleem van de "innerlijke overtuiging" voordoen. De zendeling blijft vaak het ongemakkelijke gevoel behouden dat, bijvoorbeeld, een Indier zich wel uiterlijk als christen kan gedragen, maar wellicht toch innerlijk, in het geniep hindoe blijft. Deze problematiek van de masquerade -het spel van assimilatie en blijvend verschil- uit zich overigens ook in omgekeerde richting. In het literaire werk van Kipling, maar ook bij tot de verbeelding sprekende figuren als Sir Richard Burton en de Nederlandse Mekka-ganger Snouck Hurgronje speelt het idee dat men zich kan verkleden, maar toch innerlijk anders kan blijven een grote rol. In de koloniale verhoudingen gaat het om het spannende gevoel dat zich achter de schijn van het normale en aangepaste een geheel andere, vreemde werkelijkheid bevindt. Met de dekolonisatie verdwijnt deze spanning. Zo verklaarde de heer Thomas, een Keralees Christen en voormalig president van de Wereldraad van Kerken, een aantal jaren geleden, openlijk, in een gezelschap van Utrechtse theologen, dat hij tegelijk hindoe en christen was. Deze uitspraak gunt ons een blik op de grondig veranderde machtsverhoudingen in de wereld -dit had in de koloniale periode niet gekund- en tevens op de situatie van een in het huidige, hindoe India levende christen.

Ik wil nog even terugkeren naar het probleem van het politieke belang van religie in de moderne westerse samenleving. In het westen is het door religieuze verschillen gevoede geweld tussen groepen sterk afgenomen. Dat hebben onze voorouders weer mooi opgelost, zou je kunnen zeggen. Dat is ook zo, maar ik wil toch daarbij aantekenen dat dit succes te maken heeft met het feit dat het maatschappelijk debat verschoven is van religie naar nationale cultuur. Deze stelling

klinkt misschien wel wat boud, maar zij heeft een respectabele voorgeschiedenis in ideeën van Durkheim over het individualisme als de religie van de moderne samenleving en van Robert Bellah over "civil religion".<sup>6</sup> Het zwaartepunt van de identiteitsvorming verschuift van religie naar de nationale cultuur en het staatsburgerschap. Dat wil overigens niet zeggen dat godsdienst en religieuze organisatie geen politiek en maatschappelijk belang meer zouden hebben, maar dat deze zijn opgenomen in de organisatie van de nationale cultuur. Het maatschappelijk debat richt zich hierbij op de mate, waarin burgers mogen afwijken van de nationale cultuur en collectieve doeleinden mogen nastreven die verschillen van die van de meerderheid. Het is niet langer de kerk die afwijkingen moet beoordelen, maar de staat.<sup>7</sup> De term syncretisme wordt in het moderne westen niet zo vaak meer gebruikt, maar daarvoor in de plaats zijn termen gekomen als multiculturalisme of cultureel pluralisme (het naast elkaar bestaan van verschillende culturen) en assimilatie (het tot een cultureel geheel maken van culturele elementen van verschillende oorsprong). De debatten waarin deze termen gebruikt worden lijken sterk op de oude christelijke debatten over syncretisme, tolerantie en bekering.

In veel moderne samenlevingen wordt de nationale cultuur gepresenteerd als "eenheid in verscheidenheid". In de Verenigde Staten zijn bijvoorbeeld parades op nationale feestdagen een belangrijk element van de nationale cultuur. In die parades toont iedere etnische groep de eigen culturele folklore in een geheel dat de nationale eenheid moet onderstrepen. De Verenigde Staten worden een smeltkroes genoemd.

---

<sup>6</sup> Emile Durkheim, Les Formes elementaires de la vie Religieuse, Paris 1912. Robert Bellah, "Civil Religion in America", in Beyond Belief, New York, 1970, 168-189.

<sup>7</sup> zie Peter van der Veer, Religious Nationalism. Berkeley, ter perse.

Dit geeft het positieve beeld van het versmelten van gelijke elementen die van verschillende herkomst zijn: E Pluribus Unum. Dit heeft echter ook een keerzijde in beelden van verlies en bezoedeling die het duidelijkst naar voren komt in de speurtocht naar de zuivere oorsprong en naar duidelijke grenzen. Zoals sommigen de term syncretisme gebruiken voor de als negatief beoordeelde situatie waarin mensen niet echt bekeerd zijn tot het ene, ware geloof, zo wordt door sommigen tegenwoordig ook tegen de multiculturele samenleving aangekeken als een teken van het falen van assimilatie. Men zou het nog iets scherper kunnen formuleren door te zeggen dat syncretisme het falen toont van het kerkelijke apparaat om effectief mensen te bekeren tot het zuivere geloof, terwijl multiculturalisme een soortgelijk falen toont van de staat om mensen te integreren in de ware cultuur. Wat de metafoor van de smeltkroes voorstelt als een natuurlijk proces van versmelting, kan namelijk ook gezien worden als een proces van aanpassing aan een dominante Euro-Amerikaanse cultuur, waarin staatsinstellingen -en vooral het onderwijs- een doorslaggevende rol spelen.

Het is heel moeilijk om objectief vast te stellen wat die bekering tot het ware geloof of die volledige integratie in de ware, nationale cultuur nu precies inhoudt. Er worden voortdurend nieuwe stellingen betrokken rond deze twistpunten. In de Verenigde Staten kwamen zelfs sociologen er in de jaren zestig achter dat die metafoor van de smeltkroes de werkelijkheid aanzienlijk vertekende.<sup>8</sup> Vooral de zwarte bevolking versmolt nauwelijks. De beweging voor burgerrechten in de jaren zestig en de grote toestroom van Aziaten en Spaans-taligen in de jaren zeventig

---

<sup>8</sup> Nathan Glazer and Daniel Patrick Moynihan, Beyond the Melting Pot, Cambridge, Mass. 1963.

heeft het debat over de smeltkroes heropend.

Er zijn mensen in de Verenigde Staten en Engeland (en waarschijnlijk ook hier in Nederland) die pleiten voor een multiculturalisme. Men stelt dat het afgelopen zou moeten zijn met de hegemonie van de Europese cultuur. Andere culturen zijn daaraan gelijkwaardig en zouden ook op positieve wijze aan bod moeten komen in het onderwijs. Deze kritiek op de oude assimilatie machine, het onderwijs, heeft de gemoederen aardig in beroering gebracht. Arthur Schlesinger heeft de Amerikanen er onlangs nog eens aan herinnerd dat Europa de unieke oorsprong is van bevrijdende ideeën zoals die van de individuele vrijheid, politieke democratie, mensenrechten en culturele vrijheid.<sup>9</sup> Men moet op school kennis nemen van die verlichte beschaving, omdat de Amerikaanse cultuur erop gebaseerd is. Amerikaanse zwarten moeten gewoon mee doen aan dit onderwijs en niet hun tijd verdoen aan zoiets als Afrikaanse geschiedenis, als ze tenminste omhoog willen komen in deze wereld. Wat Schlesinger in het vuur van zijn betoog vergeet is dat zwarten -die 12 procent van de Amerikaanse bevolking uitmaken, maar 45 procent van alle gedetineerden in de uitpuilende gevangenissen- weinig gehad hebben aan die bevrijdende Europese beschaving.<sup>10</sup> Wie naar de Europese beschaving kijkt zal ook moeten kijken naar minder bevrijdende ideeën die in het systeem van slavernij, in rassen-discriminatie en in het kolonialisme naar voren komen.

Bovendien zou men met de filosoof Charles Taylor kunnen betogen dat het een consequente verlichtingsgedachte is om een zeker respect te hebben voor andere

---

<sup>9</sup> Arthur Schlesinger, The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society, New York 1992.

<sup>10</sup> Andrew Hacker, Two nations; Black and White, Separate, Hostile, and Unequal. New York: Scribner's, 1992: 180.

culturen en de waarde die mensen aan hun culturele identiteit ontlelen.<sup>11</sup> Dat respect is in zekere zin een erkenning van de verschillen tussen mensen. In het moderne Europa komt het idee op dat individuen gelijkwaardig zijn en dat, zoals Herder het uitdrukt, een ieder zijn eigen maat heeft, zijn eigen authentieke wijze van mens zijn.<sup>12</sup> Ik ben in navolging van Durkheim geneigd dit de religie van de moderne samenleving te noemen. Dit is natuurlijk mooi, maar iedereen kan niet zomaar zijn eigen wil volgen. Die individuele wil moet daarom overeenstemmen met de collectieve wil en daar zit het probleem. Volgens Herder, de eerste theoreticus van het nationalisme, komt die overeenstemming voort uit de gedeelde cultuur. In zijn visie zijn niet alleen individuen gelijkwaardig en authentiek, maar ook culturen. Mensen ontlelen hun ideaal van zelfverwerkelijking aan de cultuur waarin ze gesocialiseerd zijn, zeggen we in moderne sociologen-taal. Dit is precies het gedachtengoed, waarop sociale bewegingen in een multi-culturele samenleving hun eis baseren dat de verschillende culturen in het onderwijs aan bod moeten komen. Indien men dat niet toestaat, omdat men sommige culturen voorlijk vindt en andere achterlijk, dan vernedert men de mensen, wier cultuur niet gelijkelijk gewaardeerd wordt. Met andere woorden: de eis van multiculturalisme komt voort uit de moderne, Europese traditie van gelijkheid en gelijkwaardigheid, die Schlesinger in zijn betoog tegen het multi-culturalisme wil benadrukken.

In alle delen van de moderne wereld, zowel in geavanceerde industriële als in armoedige, agrarische samenlevingen, doet zich het verschijnsel voor dat de assimi-

---

<sup>11</sup> Charles Taylor, Multiculturalism and "The Politics of Recognition". Princeton, NJ 1992.

<sup>12</sup> Johann Gottlob Herder, Ideen, chap. 7, sec. 1, geciteerd in Taylor, a.w., 30.

latie aan een gemeenschappelijke cultuur met gedeelde idealen en doelstellingen niet alleen niet meer werkt, maar ook politiek verworpen wordt. Hiermee hangen een groot aantal problemen samen. Het is moeilijk om in een moderne samenleving individuen gelijk te behandelen en toch te erkennen dat groepen collectieve idealen nastreven die duidelijk verschillen. Mensen blijken niet alleen verschillende culturele idealen te hebben, maar deze culturele idealen ook te willen handhaven. De wetten van de staat weerspiegelen ideeën uit de dominante cultuur en uit het woord dominant blijkt al dat het hier gaat om de macht collectieve doeleinden vast te stellen, waaraan minderheidsgroeperingen zich hebben te houden. Gaat het in de vaststelling van de religieuze waarheid om het Woord Gods, hier gaat het om de stem van het volk, dat wil zeggen van de meerderheid. In beide gevallen wordt de interpretatie echter verricht door specialisten; in het ene geval priesters en monniken, in het andere geval volksvertegenwoordigers en advocaten.

Syncretisme en multiculturalisme zijn dus begrippen die behoren bij een politiek debat over identiteit en sociaal verschil. Het zijn geen neutrale, beschrijvende termen, maar hartstochtelijke standpunten, interventies om op een bepaalde manier maatschappelijke problemen op te lossen. Het belangrijkste punt in dit alles is de mate waarin een samenleving toestaat dat aan culturele of religieuze verschillen politieke betekenis gegeven wordt. Dit is dus niet alleen een probleem van de jonge, gedekoloniseerde staten in Azië en Afrika, maar ook van die in het industrieel geavanceerde westen. De gedachte, dat men in de rest van de wereld leeft in een soort middeleeuwen, waarin men nog de problemen heeft, die bij ons reeds in de zeventiende eeuw afdoende opgelost zijn, is een misvatting. De geschillen die in sommige delen van de wereld worden uitgevochten rond religieuze identiteiten

worden in andere delen van de wereld uitgevochten rond seculaire identiteiten, waarin termen als ras, ethnos en natie de sleutelbegrippen zijn.

De mate, waarin daarbij geweld gebruikt wordt, is natuurlijk zeer uiteenlopend. We kunnen waarschijnlijk met Koselleck stellen dat de opkomst van het absolutisme en daarna de gesecculariseerde natie-staat in grote delen van Europa een einde heeft gemaakt aan de religieuze burgeroorlogen, maar we moeten ook constateren dat daarvoor in de plaats een toenemend geweld tussen die staten kwam en natuurlijk de koloniale verovering van de rest van de wereld.<sup>13</sup> Het valt daarbij op hoezeer religieuze vormen van identiteit onbegrijpelijk geworden zijn voor westerlingen, terwijl andere vormen van identiteit, zoals bijvoorbeeld het vrouw-zijn, steeds meer als natuurlijke basis voor politiek handelen gezien wordt. Secularisering wordt steeds als panacee voor het geweld van het achterlijke, want politiek geladen religieus geloof genoemd. Daarbij wordt maar al te gemakkelijk vergeten dat het gesecculariseerde Europa deze eeuw twee grote oorlogen heeft gekend en dat vijftig jaar geleden door een van de modernste staten van Europa een uiterst efficiënte poging gedaan werd een heel volk uit te roeien. Hoe men dit ook interpreteert, het stemt tot een zekere scepsis over de verworvenheden van het verlichte Europa.

Laten we nu onze blik richten op India. De problemen van de westerse wereld, die we in typisch godsdienstwetenschappelijke vogelvlucht behandeld hebben, doen zich ook in hevige vorm voor in het moderne India. Omdat zowel religieuze als etnische identiteiten van groot belang zijn in de Indiase samenleving, vinden we hier de termen "multi-culturalisme" en "syncretisme" door en naast elkaar. Dat de problemen in het westen en die in India op elkaar lijken is natuurlijk niet verwonder-

---

<sup>13</sup> Reinhart Koselleck, Critique and Crisis, Cambridge, Mass., 1988.

lijk. Wij leven allen in een modern wereldsysteem van natie-staten. India heeft bijvoorbeeld een democratische staatsinrichting met politieke partijen, een parlement en regelmatige verkiezingen. Het land kent daarmee ook een bekende democratische verworvenheid, de politiek der getallen, van de meerderheid en de minderheden.

Een van de directe resultaten van deze politiek der getallen was het uiteenvallen van Brits-Indië in India en Pakistan, direct na de politieke onafhankelijkheid van 1947. Deze deling heeft overigens weinig opgelost, zoals we kunnen zien aan de steeds weer opblazende militaire strijd tussen deze twee landen alsmede het voortdurende geweld tussen de hindoe en moslim bevolkingsgroepen binnen India. De Nationale Congress Partij, de leidende partij in India, heeft voortdurend getracht dit geweld in te dammen door het bevorderen van secularisme en multi-culturalisme. Na de Onafhankelijkheid kreeg de Indiase overheid de taak het vreedzaam naast elkaar bestaan van verschillende etnische en religieuze gemeenschappen te waarborgen zonder zich met de religieuze praktijken van die gemeenschappen te bemoeien. Religieuze verschillen zijn geïnstitutionaliseerd in aparte burgerlijke wetboeken voor de hindoe en moslim gemeenschappen. Het Indiase overheidsbeleid is in wezen een schoolvoorbeeld van de institutionalisering van sociale verschillen vooral door de uitgebreide programma's van positieve discriminatie ten opzichte van achtergestelde groeperingen. Dit is een erfenis uit de koloniale tijd en men kan met recht stellen dat de nationalistische het beleid dat zij in de onafhankelijkheidsstrijd als "verdeel en heers"-politiek veroordeelden na de Onafhankelijkheid hebben voortgezet.

Het seculair nationalisme van leiders als Jawaharlal Nehru probeerde in feite dezelfde, transcendente neutraliteit ten opzichte van de religieuze verschillen in de samenleving te betrachten als het Britse koloniale gezag. De nieuwe leiders waren



echter Indiërs en voelden zich daarom verplicht hun politiek te legitimeren door te verwijzen naar Indiase tradities. Zowel Nehru als Mohandas Gandhi -en velen in hun kielzog- benadrukten daarom het syncretisme en de fundamentele tolerantie die de Indiase beschaving zouden kenmerken. Nehru wees daarbij op het verlichte streven van de zestiende-eeuwse Mogol keizer Akbar die een nieuwe religie trachtte te stichten uit hindoe en moslim elementen -een streven dat overigens weinig resultaat had. Gandhi daarentegen beweerde dat het Hindoeïsme een spirituele kern had die in feite ten grondslag lag aan alle religies. Die spirituele kern wordt gekenmerkt door geweldloze tolerantie. Volgens de filosoof Sarvepalli Radhakrishnan, die ook nog als President van India heeft gediend, moet men religies met een kleine letter r onderscheiden van Religie met een hoofdletter. Deze laatste zou vooral in het Hindoeïsme te vinden zijn.<sup>14</sup>

Dit soort argumenten vinden we heel vaak in India. De heersende gedachte is dat de Indische beschaving een syncretistisch karakter heeft. Het Hindoeïsme werkt als een spons, waardoor invallers en zendelingen gemakkelijk geassimileerd worden. Deze metafoor van de spons laat het Hindoeïsme natuurlijk ook geen definieerbare structuur met herkenbare grenzen hebben. Dit leidt sommigen er weer toe om te ontkennen dat het Hindoeïsme een religie is, omdat het noch een kerk, noch een fundamentele tekst heeft. Een gevolg van dat misverstand in de koloniale periode is dat men hindoës eenvoudiger kon domineren door te ontkennen dat het Hindoeïsme bestond. Als er geen Hindoeïsme was, dan waren er ook geen hindoës, zodat niemand kon spreken op grond van zijn hindoe identiteit.

---

<sup>14</sup> Robert Minor, "Sarvepalli Radhakrishnan and "Hinduism"", in Robert Baird (ed) Religion in Modern India, Delhi 1989, 421-455.

Vooral het idee dat er een "volkscultuur" of "volksreligie" in India bestaat die syncretistisch en tolerant zou zijn is tegenwoordig erg populair onder Indiase intellectuelen en in de Indiase media. De belangrijkste intellectuele woordvoerder van de mensen, die deze visie op India hebben, is de sociaal-psycholoog en filosoof Ashis Nandy.<sup>15</sup> We zouden kunnen zeggen dat Nandy de moderne utopie van "multiculturalisme" projecteert op zowel het pre-koloniale verleden als op de zogenaamd traditionele, rurale samenleving. Hier is de gewone man dus niet een achterlijke godsdienstfanaat, maar een tolerante syncretist. Het is juist de moderniserende, seculariserende staat die verweten wordt dit traditionele syncretisme te vernietigen en mensen te dwingen zich in gescheiden, concurrerende groepen op te stellen. Deze gedachte is zeker niet uit de lucht gegrepen. In de koloniale periode heeft de introductie van democratische kiesvormen de mobilisatie van religieuze gemeenschappen tot gevolg gehad met als bijkomend resultaat de verscherping van symbolische grenzen. Ook in het huidige India spelen politieke leiders een belangrijke rol in het verscherpen van religieuze geschillen voor electoraal gewin.

Toch zijn er tenminste twee grote problemen met Nandy's voorstelling van zaken. Ten eerste wordt in feite ontkend dat mensen die betrokken zijn bij religieus geweld of stemmen voor religieuze partijen of zelfs voor afscheiding, zoals in het geval van Pakistan, dit doen op grond van een eigen afweging. Deze mensen worden simpelweg geschilderd als arme dwazen die misleid zijn door hun fanatieke leiders - natuurlijk vooral priesters-, omdat zij in hun diepste wezen, zonder dat zij dat zelf blijkbaar beseffen, syncretistisch zijn. Een bijkomende moeilijkheid is dat de

---

<sup>15</sup> Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", in Veena Das (ed), Mirrors of Violence, Delhi 1990, 69-94.

redenering, voorzover zij betrekking heeft op de pre-koloniale periode, geen verklaring kan bieden voor het wijdverspreide religieuze geweld dat in de historische bronnen vermeld wordt. Het idee, dat het de moderniserende en seculariserende staat is, die het geweld veroorzaakt wordt tevens ontkracht door het feit dat onder Nehru, iemand die heilig overtuigd was van de noodzaak van secularisatie, eigenlijk het minste religieus geweld voorkwam.

Het tweede probleem met Nandy's redenering is dat de ware syncretistische geest van India bij nadere beschouwing in essentie hindoe blijkt te zijn. Deze redenering ontkent in feite dat moslims een andere religie hebben dan hindoes. Zij stelt, onbedoeld, dat Indiase moslims zouden moeten beseffen dat zij in hun diepere, spirituele essentie hindoes zijn. Ik kan hier niet verder over uitweiden, maar ik zie Nandy's redenering als een uitwerking van de Gandhiaanse strategie van assimilatie.

Zoals ook eerder in de Europese context, is "syncretisme" dus niet een neutrale, beschrijvende term, maar heeft het een politieke lading in het debat over de multi-culturele samenleving van India. Dat wil niet zeggen dat godsdienstwetenschappers de term niet gebruiken. Deelname van zowel hindoes als moslims aan soefi heiligenverering wordt vaak als bewijs gezien van de tolerantie en het syncretisme aan de basis van de samenleving. Een dergelijke redenering isoleert het soefi heiligdom van het grotere religieuze universum, waarin het betekenis krijgt.<sup>16</sup> Men zal dit heiligdom in relatie met de moskee en de hindoe tempel moeten bekijken. Historisch gezien is de verbreiding van soefi heiligenverering in India waarschijnlijk beter te beschouwen als onderdeel van religieuze expansie en bekering dan als

---

<sup>16</sup> Peter van der Veer, "Playing or Praying: A Sufi Saint's Day in Surat", Journal of Asian Studies, 51, 3, 1992, 545-564.

voorbeeld van syncretistische tolerantie. De antropologische literatuur over het soefi heiligdom merkt op dat zowel hindoes als moslims participeren in de verering van de begraven heilige, maar wat die participatie nu inhoudt en wat die participanten daar zelf van vinden, daar horen we nauwelijks iets over.

Uit mijn eigen onderzoek blijkt dat sommige moslims de soefi heiligenverering afwijzen als bida, letterlijk "vernieuwing", dat wil zeggen een negatieve afwijking van de orthodoxe traditie. De zwaarste veroordeling is dat het een ketterse verering van mensen naast god en als zodanig een van de hindoes afgekeken polytheïsme is. Soefi moslims daarentegen beweren dat hun vorm van godsdienst absoluut geen vernieuwing is, maar de enige orthodoxe vorm van Islam. Dit zijn theologische debatten tegen de achtergrond van toenemend geweld tussen hindoes en moslims. In feite is er eigenlijk heel weinig empirisch onderzoek naar wat syncretisme in het dagelijks leven zou kunnen inhouden. Het is een troep in het betoog van intellectuelen in Delhi over de multiculturele samenleving.

De gedachte dat syncretisme, in de zin van coexistentie van elementen van verschillende oorsprong, tolerantie en wederzijds respect inhoudt -een gedachte die ontleend is aan de debatten in het 17e eeuwse Protestantisme- is hoogst aanvechtbaar. In sommige contexten zou men juist aan een tegenovergestelde correlatie kunnen denken: hoemeer men overneemt van een andere religie hoe intoleranter men wordt. Dit lijkt tenminste de conclusie uit een recente analyse door Gombrich en Obeyesekere van rituelen te Kataragama, het belangrijkste bedevaartsoord in Sri Lanka voor zowel Singalese boeddhisten als Tamil hindoes.<sup>17</sup> De auteurs tonen aan

---

<sup>17</sup> Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere, Buddhism Transformed. Princeton, NJ 1988.

dat de overname van elementen uit de hindoe devotionele praktijk door boeddhisten een onmisbaar onderdeel vormt van een complexe sociale transformatie, waarin etnische en religieuze tegenstellingen groeien. Het zogenaamd "syncretistisch" overnemen van hindoe goden in Singalese bezetenheidscultussen schijnt direkt verband te houden met de toenemende demonisering van de Tamil bevolking.

Het begrip tolerantie wordt natuurlijk net zoals het begrip syncretisme te pas en te onpas gebruikt. Dezelfde Indiase hindoes, die eisen dat moslims zich moeten aanpassen aan de hindoe cultuur, zien tolerantie als een wezenlijk kenmerk van het hindoeïsme. Nu impliceert tolerantie juist niet aanpassing, maar het toelaten van datgene wat afwijkt. Het interessante van wat men "tolerantie" in het hindoeïsme zou kunnen noemen is daar een speciale variant op, namelijk het opnemen van wat afwijkt in een groter hiërarchisch verband. Dat wil zeggen dat moslim praktijken een relatief lage plaats toegewezen krijgen in een geheel van mogelijke praktijken en als zodanig, als inferieur, geaccepteerd worden. Moslims zijn dus eigenlijk inferieure hindoes, of in modern spraakgebruik tweede-rangs burgers. Hun praktijken kunnen geduld worden zolang zij hun plaats weten. Wanneer zij zich echter politiek gaan manifesteren, dan moeten zij -desnoods met geweld- weer op hun plaats gezet worden. Dit kan natuurlijk tolerantie genoemd worden, maar het is een vorm die afwijkt van de manier, waarop in de moderne periode het begrip tolerantie wordt begrepen. Zoals eerder naar voren is gebracht, is hierin het begrip gelijkwaardigheid een grote rol gaan spelen. Het is hierbij van belang te bedenken dat de term tolerantie geen equivalent van respectable ouderdom heeft in de Indiase talen. Het is een term die in de negentiende eeuw door Indiase denkers als Vivekananda overgenomen wordt uit het westerse spraakgebruik en tot het meest wezenlijke kenmerk van

de hindoe beschaving gepromoveerd wordt.<sup>18</sup>

Samenvattend kunnen we zeggen ,dat "syncretisme" , opgevat als een zuiver beschrijvende term, een nutteloos concept is. Immers, welbeschouwd, is elke religie en elke cultuur syncretistisch omdat religieuze en sociale praktijken altijd een samenstel zijn van een aantal elementen van uiteenlopende oorsprong. Ik beweer daarentegen dat "syncretisme" geen beschrijvende, maar een normatieve term is als een element in religieuze debatten over de "ware" religie. Richard Handler heeft onlangs betoogd dat begrensdheid, continuïteit en homogeniteit elementen zijn in nationalistische vertogen over de essentie van de nationale gemeenschap.<sup>19</sup> Hetzelfde zou met recht beweerd kunnen worden van religieuze vertogen over de essentie van de religieuze gemeenschap. Syncretisme is daarin een term die weliswaar zicht biedt op de veranderlijkheid en openheid van het sociale leven, maar daarbij toch weer tracht elementen naar herkomst te onderscheiden en het veranderingsproces, negatief of positief, te beoordelen. Zoals gezegd, kan men syncretisme negatief zien als een verwording van de absolute Waarheid, maar ook negatief als een teken van verdraagzaamheid. In alle gevallen is de positie van de godsdienstwetenschappelijke buitenstaander precair. Wanneer wij elementen uit een traditie aanwijzen als ofwel hindoe ofwel moslim zijn wij bezig ons gezag te verlenen aan het objectiveren van sociale grenzen. Echter ook wanneer wij, zoals ik in deze rede, de openheid van het sociale leven benadrukken, ontkomen wij niet aan het politieke proces.

---

<sup>18</sup> Peter van der Veer, "Hindu 'Nationalism' and the Discourse of 'Modernity': The Visva Hindu Parishad", in Martin Marty and Scott Appleby (eds), Accounting for Fundamentalisms, Chicago (ter perse).

<sup>19</sup> Richard Handler, Nationalism and the Politics of Culture in Quebec, Madison 1988.

Zo kunnen wij -om met een actueel voorbeeld te besluiten-in navolging van literatuurtheoretici als Edward Said en Homi Bhabha onze waardering uitspreken voor de syncretistische openheid van het literaire werk van Salman Rushdie.<sup>20</sup> Rushdie gebruikt elementen uit de Indiase cultuur, uit de tradities van de Islam, uit het latijns-amerikaanse magisch-realisme, uit de plurale samenleving van het hedendaagse India. Verder schrijft hij in een multicultureel Engels dat doorspekt is met Urdu woorden en filmliedjes. Hij gebruikt die elementen bij het schrijven van romans, een literaire vorm die pas in de moderne periode in het westen is opgekomen. Rushdie is daarom iemand die, vanwege zijn Indiase moslim afkomst en zijn status van immigrant in de Britse samenleving, in staat is door de grenzen van culturen te breken en een nieuwe post-koloniale, hybride literatuur te schrijven. Nu kan men dit literair syncretisme waarderen, maar de reacties op het verschijnen van de Satanic Verses hebben aangetoond dat niet iedereen zit te wachten op het doorbreken van grenzen. Rushdie's syncretisme werd door moslims gezien als de assimilatie van bepaalde elementen uit hun traditie aan een gesecculariseerd wereldbeeld van een westerse, literatuurminnende elite. De tradities, waarmee Rushdie zijn postmodern, multiculturalistisch spel speelt worden door moslims als de heilige Waarheid gezien. Men kan daarom wel wijzen op de openheid van het sociale leven en de willekeurigheid van grenzen, maar het feit doet zich voor dat grenzen wel degelijk getrokken worden. Het is de taak van de godsdienstwetenschapper om oog te houden voor zowel het arbitraire karakter van de grenzen tussen tradities als voor het politieke proces, waarin deze grenzen een aanzienlijke betekenis kunnen krijgen.

---

<sup>20</sup> Edward Said, "Figures, Configurations, Transfigurations", Race and Class, 32, 1, 1990. Homi Bhabha, "Beyond fundamentalism and liberalism", New Statesman and Society, 3 March 1989.

Het gaat daarbij dan niet alleen om de kritische analyse van zogenaamd achterlijke tradities van mensen die vinden dat de Koran heilig is, maar ook van de zogenaamd progressieve tradities van hen die vinden dat romans heilig zijn.

Aan het einde van mijn rede gekomen, richt ik mij graag kort tot enkelen van U in het bijzonder.

Allereerst wil ik het College van Bestuur en in het bijzonder Dr S. Noorda bedanken voor het besluit om een nieuwe, internationaal georiënteerde, onderzoeksgroep Godsdienstwetenschappen binnen de Faculteit der Politieke, Sociale en Culturele Wetenschappen op te richten. Ik hoop dat mijn rede nogmaals heeft onderstreept waarom Godsdienstwetenschappen in die Faculteit thuis hoort. Ik wil hierbij ook de Faculteit -en in het bijzonder de heren van Oenen en Nieuwenhuis- bedanken voor hun ondersteuning bij het opzetten van de nieuwe groep.

Waarde Kamstra, beste Jacques

Je hebt gedurende meer dan twintig jaar aan deze universiteit een wetenschappelijke benadering van het verschijnsel "godsdienst" uitgedragen. In die zin hoop ik jouw werk hier voort te zetten. Mijn oratie is bedoeld als een hommage aan jouw levenswerk -het onderzoek van syncretisme.

Waarde Breman, Janbai (zoals ze in Gujarat zouden zeggen)

Je bent voor mij een eminent voorbeeld van wetenschappelijke openheid en maatschappelijke betrokkenheid. Dat is mij nog weer eens duidelijk geworden bij lezing van je stukken over de recente communalistische rellen in West-India las -een onder-



werp dat ook mij na aan het hart ligt. Ik zie het als een groot voorrecht dat ik met jou mag samenwerken aan deze universiteit.

Waarde Goudsblom, beste Joop

Je bent nauw betrokken geweest bij het initiatief om Godsdienstwetenschappen in de PSCW te halen. Ik wil je bedanken voor je inzet in dezen en voor de hartelijke wijze waarop je mij begroet hebt bij mijn komst naar Amsterdam. In jou richt ik mij ook tot de andere docenten in de Onderzoeksschool Sociale Wetenschappen Amsterdam. Jullie zullen in mij een fervente pleitbezorger van meer syncretisme tussen Azie- en Europa studies vinden.

De onderzoeksgroep Godsdienstwetenschappen bestaat naast collega Kamstra en mijzelf uit Dr van Rooden, Dr Spyer en Dr Baumann. De twee laatstgenoemden verblijven nog tot de zomer in het buitenland. Van Rooden is echter al in ons midden en daarom richt ik mij nu in het bijzonder tot hem. Beste Peter, ik heb bewondering voor de wijze waarop jij bezig bent de sociale geschiedenis van het Nederlandse christendom te schrijven. Het christendom is in de vergelijking der godsdiensten om ideologische redenen altijd verwaarloosd en dat is niet terecht. Ik zie uit naar een lange, vruchtbare samenwerking in deze spannende onderneming.