KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 55 no. 6

Deze Mededeling werd in verkorte vorm uitgesproken in de vergadering van de Afdeling Letterkunde, gehouden op 9 september 1991

H.W. BODEWITZ

Oorsprong en achtergrond van de Indische wedergeboorteleer

KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN
NOORD-HOLLANDSCHE, AMSTERDAM/NEW YORK/OXFORD/TOKYO, 1992

ISBN 0-444-85753-2

Copyright van deze uitgave © 1992 Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende, behoudens de uitzonderingen bij de wet gesteld.

Zetwerk en druk: Casparie Heerhugowaard BV

In 1873 verklaarde de Amerikaan Whitney dat 'one of the most difficult questions in the religious history of India' de vraag was hoe de wedergeboorteleer 'arose, out of what it developed, to what feature of the ancient faith it attached itself'[1]. Ruim honderd jaar later werden er in de USA enige conferenties over deze leer gehouden, waarbij overigens de oorsprong niet centraal stond[2]. Is men er thans uit? Nauwelijks, zou ik zo zeggen. Toen ik las dat de voorbereidende conferentie 'on the serene shores of Lake Wildernis near Seattle, on October 22-23, 1976' grotendeels voorbij was gegaan met levendige, maar uiteindelijk zinloze discussies over de definitie 'what we meant bij karma and rebirth'[3], was ik blij dat ik daar niet bij was geweest. Dan toch liever tweedaagse bijeenkomsten op de Veluwe ('on the serene shores of Lake Uddel' of zoiets) met onze Commissie Geesteswetenschappen. Daar komt namelijk altijd iets uit. Ik zal U dan ook niet vermoeien met een definitie en na een korte aanduiding van de betreffende begrippen overgaan tot een bespreking van het probleem van de oorsprong.

De Indische wedergeboorteleer houdt in dat de mens na de dood terugkeert op aarde en dat deze nieuwe existentie afhangt van vroegere daden. De vaste relatie tussen wat men gedaan heeft (Sanskrit *karman*) en nieuwe existentie wordt beschouwd als het typische van de Indische wedergeboorteleer. Ideeën over reïncarnatie komen elders ook voor, soms met een element van beloning of vergelding, maar dan niet zo wetmatig, gesystematiseerd en wijd verbreid als in het oude Indië.

Deze wedergeboorte wordt gezien als een voortdurende cyclus, in het Sanskrit uiteindelijk aangeduid als *saṃsāra* 'passage, overgang'. Deze *saṃsāra* cyclus wordt negatief beoordeeld en reeds in de oudste teksten over deze leer, de oudere Upaniṣaden (ongeveer 6e tot 5e eeuw voor onze jaartelling), wordt hij gecombineerd met een verlossingsleer. Men spreekt dan ook wel van een Indisch pessimisme ten aanzien van het leven op aarde, ter verklaring waarvan de vreemdste theorieën ontworpen zijn.

De begrippen wedergeboorte (Sanskrit *punarjanman*), daarvoor verantwoordelijke aktiviteit (*karman*) en verlossing (*mokṣa*) worden doorgaans als een samenhangend complex bestudeerd. Wij kunnen ons dus ook niet beperken tot de wedergeboorte als zodanig.

De oorsprong en achtergrond van dit complex van wedergeboorte en verlossing geven aanleiding tot diverse vragen. Was de *karman* leer oor-

[1] W.D. Whitney, *Oriental and Linguistic Studies*, New York 1873, p. 61. R. Salomon (in een recensie van O'Flaherty, *Karma and Rebirth*, zie n. 2) spreekt van 'the single greatest problem of Indological studies', *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982), p. 410.

[2] Wendy Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980 publiceerde de resultaten van conferenties die gehouden werden in 1976, 1977 en 1978. De bijdragen aan een vervolgconferentie over de latere perioden (Calgary 1982) werden uitgegeven door Ronald W. Neufeldt, *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, New York 1986.

[3] O'Flaherty, o.c., p. XI.

spronkelijk een causaliteitstheorie die verklaarde hoe iedere daad gevolgen had? Trachtte men via deze leer bij wijze van theodicee het kwaad en de ellende te verklaren? Waarom pessimisme over het aardse leven, terwijl dit oorspronkelijk positief werd beschouwd? Een vooral: hoe kwam men op de gedachte dat de mens terug zou kunnen keren op aarde?

De laatste vraag is in 1991 nog het eenvoudigst beantwoord in de NRC door de Amsterdamse socioloog A. de Swaan na een waarschijnlijk kortstondig verblijf in India, waarbij hij signaleerde dat alles, tot koeiepoep aan toe, gerecycled werd. Zo kwam men uiteraard ook tot de wedergeboorteleer. De meer historisch denkende niet-sociologen onder ons zullen zich afvragen hoe het ten tijde van de Upaniṣaden met de recycling in India gesteld was.

Sommige Indologen hebben de herhaalde terugkeer van zon, maan en seizoenen als uitgangspunt van de wedergeboorteleer beschouwd[4]. Erg overtuigend voor de Indische wedergeboorteleer klinkt dit niet, aangezien overal elders dezelfde fenomenen waargenomen werden. Men kan de oude Indiërs een absoluut cyclisch denken toeschrijven op grond van de leer van de wereldtijdperken (*kalpa's* en *yuga's*) die telkens terugkeren, maar deze leer treedt nog later op in de literatuur dan de wedergeboorteleer en kan deze dus niet verklaren.

Hoe denkt ons vakgebied er thans over? Tijdens genoemde Amerikaanse conferenties over *karman* etc. (gepland tot het jaar tweeduizend 'and on and on, world without end, until we exhaust the patience and pocketbook of the ACLS-SSRC'[5], iets waar de Amerikaanse pendant van Akademie en NWO uiteraard niet in is getrapt) kwam ook het probleem van de oorsprong aan de orde. In haar inleiding op de eerste congresbundel sluit Wendy Doniger O'Flaherty haar summary van zes pagina's over 'The Historical Origins of the Karma Theory' af met een conclusie die typerend is voor een radeloze conferentievoorzitter die de gelden van de ACLS-SSRC voor nog eens een kwart eeuw wil veilig stellen: 'Rather than looking for one central "source" which was then embroidered by "secondary influences" like a river fed by tributary streams, it would be better to picture the intellectual fountainhead of ancient India as a watershed consisting of many streams – each one an incalculably archaic source of contributing doctrines – Ve-

[4] Bijvoorbeeld J. Gonda, *Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1960 (herdr. 1978), p. 207: 'Das zyklische Denken, das geneigt ist, die Periodizität des Naturgeschehens auf das Dasein des Menschen und den Weltlauf zu übertragen' (genoemd als een van de mogelijke verklaringen). Zie ook P. Horsch, 'Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre', *Asiatische Studien* 25 (1971), p. 99-157, die weliswaar toegeeft dat het kosmische cyclisme 'ewige Wiederkehr des Gleichen impliziert, was sowohl dem *karman*-Gesetz wie auch der stetig variierenden Wiedergeburt zuwiderläuft' en dat iets dergelijks bij andere volken niet geleid heeft tot een wedergeboorteleer, maar toch stelt: 'Trotzdem darf die Idee einer zyklischen Erneuerung als Katalysator, das heißt als begünstigende Vorstufe für die Seelenwanderungslehre betrachtet werden' (p. 115-116).

[5] O'Flaherty, o.c., p. IX.

dic, Ājīvaka, Jaina, Dravidian, and tribal'[6]; m.a.w. alle deelnemers hadden een beetje gelijk en als er nog meer originele papers waren geweest, zouden deze ook moeiteloos in het ecologische beeld van de editor zijn geaccommodeerd zonder dat men kon klagen over het feit dat de totale visie wat 'verwaterd' dreigde te worden.

Dit werd geschreven in 1980. In de toegevoegde 11 pagina's bibliografie ontbraken enige belangrijke publikaties (met name over de oorsprong van de leer), bijvoorbeeld Paul Horsch, 'Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre', *Asiatische Studien* 25 (1971), p. 99-157. Volgens Horsch was de leer ontwikkeld uit het Vedische denken, het gedachtengoed van degenen die ooit eens (ergens in het tweede millennium voor onze jaartelling) India binnenvielen. In hetzelfde jaar 1971 promoveerde Hyla Stunz Converse aan de Columbia University op een lijvig, zij het nogal aanvechtbaar proefschrift[7], waarin de leer aan de autochtonen werd toegeschreven. Ook dit werk ontbreekt in genoemde bibliografie. In 1989 publiceerde op instigatie van O'Flaherty de Amerikaan Tull een herziene versie van zijn dissertatie van 1985 over de Vedische oorsprong van de *karman* leer[8] en daarin wordt dan het artikel van Horsch wel vermeld, maar over Converse lezen we niets. Het gaat dus nog steeds niet goed met de bestudering van ons probleem.[9]

Aangezien Horsch in 1971 wel zo ongeveer alles citeerde (zij het niet altijd zinvol verwerkte) wat er tot op dat moment gepubliceerd was, neem ik zijn artikel als uitgangspunt. Horsch interesseerde zich hoofdzakelijk voor de bevolkingsgroep die de leer ontwikkeld zou hebben en niet zozeer voor de mogelijke oorzaken die geleid zouden kunnen hebben tot het ontstaan van de daarin besloten ideeën. Hij wees de niet-Arische invloed

[6] O.c., p. XVIII.

[7] H.S. Converse, *The historical significance of the first occurrences of the doctrine of transmigration in the early Upaniṣads*, thesis Columbia University 1971 (copyright 1973, microfilm/xerography Ann Arbor 1985).

[8] H.W. Tull, *The Vedic Origins of Karma*, New York 1989.

[9] Horsch, o.c., p. 99 schreef reeds in 1971: 'Merkwürdigerweise ist die über 150 Jahre alte indologische Forschung gerade betreffs des Ursprungs dieser grundlegenden Lehre in eine Sackgasse geraten: anstelle einer *communis opinio* werden noch widersprüchlichste Thesen verfochten'. Het is ook merkwaardig dat Akademiepublikaties van Gonda zowel voor de these van de Vedische oorsprong (Tull, zie n. 8) als van de niet-Vedische (niet-Arische) oorsprong (Converse, zie n. 7) aangehaald worden. Gonda sprak in deze Akademie in 1963 over *Het probleem der continuïteit in de oudere Indische geschiedenis* en verklaarde: '...met de opmerking, dat het latere Hindoeïsme (...) vele niet-Vedische elementen, zoals b.v. het gehele complex van voorstellingen in verband met *saṃsāra* (...), *karman* (...) *mokṣa* (...) etc. abusievelijk voor Vedisch heeft gehouden, is men met deze kwestie niet klaar' (p. 7). Hij wilde de mogelijkheid openhouden dat de Veda kiemen van deze leer zou kunnen bevatten en had weinig vertrouwen in speculaties over niet-Arische oorsprong. Converse (o.c., p. 8, n. 1) parafraseert Gonda en suggereert dat deze verklaard zou hebben dat de relatie van deze concepties tot de Vedische traditie 'is not really clear yet'. Duidelijk is dat Gonda's 'klaar' en Converse's 'clear' op totaal verschillende zaken slaan.

af[10] en ging ervan uit dat de oorsprong te traceren viel in de Vedische literatuur zelf zonder externe invloeden.

Zo simpel ligt de zaak echter niet. Het is maar de vraag hoe de term Arisch gehanteerd mag worden in een debat over ethniciteit. Ariërs (Sanskrit *ārya*) waren degenen die zichzelf zo wensten te noemen of zich zo mochten noemen omdat zij zich bij een bepaald cultuurpatroon hadden aangesloten. Hun godsdienst was het Vedisme. Deze Ariërs vormden, nadat acculturatie had plaatsgevonden tussen de binnendringers en de autochtone bevolking, niet meer een homogeen ras, al weten we niet exact hoever die acculturatie is gegaan in de oudste perioden. Het is in elk geval duidelijk dat ontwikkelingen binnen het Vedisme (uiteindelijk leidend tot het ontstaan van het Hindoeïsme) niet uitsluitend als ontwikkelingen van het Arische (gezien als Indo-Europese) gedachtengoed mogen worden beschouwd. De tegenstelling Vedisch en autochtoon is te simplistisch.[11]

Op basis van de teksten neemt Horsch nu een ontwikkeling vanuit het Vedische denken aan. Een bezwaar bij het aannemen van een geleidelijke ontwikkeling binnen het Vedisme is dat zo'n ontwikkeling ook toegeschreven kan worden aan externe invloeden die geleidelijk geabsorbeerd zijn. De sterkte van de filologische bewijsvoering kan dus wel eens bedriegelijk zijn.

Het bezwaar van Tull's reeds genoemde boek over de Vedische oorsprong van de *karman* doctrine is dat alles gerelateerd wordt aan het Vedische ritueel en dat de leer van het *karman* vrijwel de enige interesse van Tull vormt.

Ik zal trachten enige systematiek aan te brengen in het onderzoek naar de eventuele Vedische oorsprong en laat voorlopig de kwestie van Arisch en niet-Arisch daarbij buiten beschouwing. Ik ga dan uit van drie invalshoeken die uiteraard in de praktijk niet altijd gescheiden kunnen worden:

1. terminologie
2. ideologisch kader van de termen
3. tekstpassages over het thema

[10] Zijn opmerking 'Wo die Seelenwanderung bei den heutigen Primitivvölkern Indiens auftritt, weist sie deutlich hinduistischen Einfluss auf' (p. 104. n. 9) duidt erop dat hij niet-Arisch met primitief gelijkstelde. Het is de vraag of het niet-Arische substraat in de Vedische periode uitsluitend uit primitieve volkeren bestond.

[11] De concretisering van de niet-Arische invloed is een probleem. Men kan zich beroepen op archeologische gegevens, maar de interpretatie daarvan is nog steeds problematisch, aangezien de Vedische cultuur weinig concrete gegevens heeft achtergelaten. Op taalkundig gebied zijn we in een betere uitgangspositie voor hypothesen. Zie thans F.B.J. Kuiper, *Aryans in the Rigveda*, Leiden 1991. Helaas betreffen de leenwoorden (wat ook het substraat moge zijn geweest) meer de concrete cultuur dan de levensbeschouwing. De acculturatie ging echter zover dat personen en waarschijnlijk volken die niet tot hetzelfde ras als de binnenvallende stammen behoorden zich Arisch mochten noemen en bij deze aanpassing waarschijnlijk wel hun taal, maar niet zonder meer hun godsdienstige ideeën hebben opgegeven.

1. TERMINOLOGIE

Termen als *karman* en *mokṣa* komen al in de Vedische literatuur vóór de Upaniṣaden voor en te onderzoeken valt in hoeverre deze verbonden kunnen worden met het complex van wedergeboorte en verlossing. De term *saṃsāra* wordt pas vrij laat gebruikt en ontbeert een Vedische achtergrond, maar andere woorden die op terugkeer en opnieuw geboren worden slaan, bieden voor sommige collega's wel aanknopingspunten.

1.1. Karman

De term *karman* is nogal vaag en duidt aan: daad, handeling, aktie, aktiviteit, rituele handeling, rite of zelfs ritueel. In de wedergeboorteleer wordt gesteld dat daden gevolgen hebben voor de volgende existentie op aarde. Aangezien rituele daden volgens de Veda leiden tot een goede existentie in het hiernamaals (zij het niet op aarde) zou de causaliteitsgedachte van het Vedische, rituele *karman* een uitgangspunt kunnen hebben gevormd voor de klassieke *karman* leer. Hierbij zijn twee kritische kanttekeningen te maken.

Ten eerste is het rituele *karman* m.i. uitsluitend positief. Het gaat om verdiensten (Engels 'merits') die leiden tot een hemels voortleven. Slechte daden en slechte verdiensten ('demerits') vallen buiten de sfeer van het rituele *karman*.

Ten tweede is het de vraag of het ethische aspekt van de klassieke *karman* leer (door goede daden wordt men goed, door slechte slecht) zich laat rijmen met de ritualistische doctrines. Het Vedische ritueel, voorzover het doelen in het hiernamaals nastreeft, laat zich eerder vergelijken met een koopsompolis dan met een leer over beloning voor goed en straf voor slecht gedrag. Het gaat om een investering.

Tull tracht het probleem van de tegenstelling tussen ritualistisch en ethisch *karman* op te lossen door nog in de klassieke passages over de *karman* leer in de oudste Upaniṣaden de term *karman* op het ritueel te laten slaan. Het ethische *karman* zou dan pas later geïntroduceerd zijn. Dit is in feite slechts een verschuiven van het probleem, bedoeld om de Vedische oorsprong veilig te stellen.

Ten aanzien van het negatieve *karman* in relatie tot het ritueel huldigt Tull de opvatting dat slecht *karman* in de Vedische literatuur (inclusief de oudste Upaniṣaden) gewoon gelijkstaat met slecht ritueel (en de daaruit voortvloeiende 'demerits'). Het slechte en het goede van dit *karman* zou dan slaan op de uitvoering van de rite. De kwalificaties van *karman* in de Upaniṣaden liggen echter meer in de sfeer van mooi, schoon, edel, positief etc. en hun tegenpolen. Bovendien bestaan er, althans in de Veda, geen slechte rituelen in de zin van slecht uitgevoerde rituelen. De riten zijn altijd goed, omdat het draaiboek vastligt. Fouten kunnen er gemaakt worden, maar deze zijn simpel te herstellen. Waarderingen voor de uitvoering geeft men niet.

De verdiensten ('merits') van het ritueel verwerft men niet op grond van de mooie uitvoering, maar louter door riten te laten uitvoeren. Deze 'merits' worden verworven door de offerheer die zelf zich niet bemoeit met de uitvoering en dus nauwelijks een slecht *karman* kan opbouwen op grond van schoonheidsfoutjes van zijn priesters.

Nu worden verdiensten die leiden tot een goed hiernamaals vaker aangeduid met de term *sukṛta* ('het goed gedane' of 'het goed doen') dan met *karman* (de daad of het ritueel). Gonda heeft in een Akademiepublikatie uit 1966[12] getracht aan te tonen dat *sukṛta* hoofdzakelijk (zij het niet uitsluitend) verdiensten verworven door het ritueel aanduidt en daarbij de correcte uitvoering (het goed gedane) als uitgangspunt genomen. Tull bouwt voort op deze interpretatie en verklaart dan de tegenpool *duṣkṛta* ('het slecht gedane' of 'het slecht handelen') als het slecht uitgevoerde ritueel en de 'demerits' die daaruit voortvloeien. Hij beroept zich op Gonda, maar deze ging niet zover dat hij *duṣkṛta* uitsluitend als slecht uitgevoerd ritueel interpreteerde. Toch werd Gonda wel geconfronteerd met een probleem, want als *duṣkṛta* slecht gedrag in ruimere zin aanduidt, dan is het onwaarschijnlijk dat de positieve tegenhanger *sukṛta* uitsluitend op goed uitgevoerde riten en hun verdiensten zou slaan. Gonda verwees de behandeling van *duṣkṛta* naar een voetnoot, de langste ooit door onze Akademie gepubliceerd (twee pagina's, 97 regels)[13], voor mij een indicatie dat de bewijsvoering hem meer dan gewone moeite kostte. Mijns inziens slaat *sukṛta* op de goede verdiensten, die uiteraard in ritualistische teksten goeddeels samenvallen met door ritueel verworven verdiensten, terwijl *duṣkṛta* het slechte gedrag en de daaruit voortvloeiende 'demerits' aanduidt en niets te maken heeft met slecht ritueel. Evenzo hebben goed en slecht *karman* geen exclusieve relatie tot het ritueel, al kan o.a. door ritueel een goed *karman* opgebouwd worden.

Voor de voorgeschiedenis van de *karman* leer die primair betrekking heeft op gedrag en handelen en niet op het ritueel, is het van belang na te gaan of de term *karman* in een meer ethische betekenis gebruikt wordt vóór de tijd van de Upaniṣaden.[14] De oudere literatuur is vrijwel uitsluitend ritualistisch. Ik voelde me dan ook bij het doornemen van het materiaal over de term *karman* (daad of ritueel) als een tekstwetenschapper (een Teun van Dijk AIO) die de publikaties van de NVSH naploos om te zien of bij een eenzijdig georiënteerde groep het woord daad niet uitsluitend op sex maar ook wel eens op andere ondernemingslust zou kunnen slaan.

[12] J. Gonda, *Loka. World and Heaven in the Veda.* Amsterdam 1966, met name p. 115-130.
[13] O.c., p. 126-128, n. 53.
[14] H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte,* Göttingen 1919, p. 206 formuleert de gedachtenwereld van de Brāhmaṇa's als volgt: 'das Ideal ist nicht sowohl der Fromme und der Weise, als vielmehr der Opferer und der Wissende. Die Aufmerksamkeit auf sittliche Pflichten, auf Tugenden steht dem gegenüber im Hintergrund; sie werd reger erst, wo man sich vom kultischen Gebiet und von dem der priestlichen Interessen zu entfernen anfängt, in den Upanishaden'.

Dit is niet de plaats om een uitvoerig verslag van mijn bevindingen te geven. Er zijn een paar plaatsen waar sprake is van een slecht of een goed *karman* in ethische zin.[15] Het goede *karman* leidt tot een hemelse voortzetting van het aardse leven, het slechte waarschijnlijk tot een verblijf in de hel, maar hier zijn de teksten niet expliciet over. Terugkeer op aarde overeenkomstig een bepaald *karman* treffen we nog niet aan. Niemand wil dan ook verlost worden van zijn goede *karman* (zoals later in de Upaniṣaden) om een nog hoger ideaal te bereiken. De term *karman* heeft dus wel een Vedische voorgeschiedenis, maar ritualistisch *karman* sluit slecht aan bij het ethische *karman* van de wedergeboorteleer en het ethische *karman* komt maar beperkt voor in de oudere Veda. Wel blijkt het Vedische *karman* gevolgen te hebben voor de situatie na de dood.

1.2. Wedergeboorte (punarjanman) en terugkeer (*punarāvṛtti*)

In de oudste Vedische literatuur is nergens duidelijk sprake van een terugkeer op aarde. Referenties naar de wedergeboorteleer in deze teksten zijn wel eens aangenomen, maar worden door vrijwel niemand meer erg serieus genomen. Het is ook onaannemelijk dat zoiets fundamenteels slechts voor zou komen in duistere passages die ook anders geïnterpreteerd kunnen worden. In de laat-Vedische Brāhmaṇa teksten is er in een heel klein aantal passages expliciet sprake van wedergeboorte, maar meestal slaat deze dan eerder op het wedergeboren worden van de vader in de zoon.

De volgens sommigen oudste bewijsplaats voor de wedergeboorteleer, Śatapatha Brāhmaṇa 1, 5, 3, 14, luidt als volgt in Eggeling's vertaling: 'Now the spring, assuredly, comes into life again out of the winter, for out of the one the other is born again: therefore he who knows this, is indeed born again in this world'[16]. Het is opvallend dat de vertaler niet eens de

[15] Taittirīya Brāhmaṇa 3, 3, 7, 10 plaatst tegenover slecht gedrag, het spreken van onwaarheid en gemenigheid het drietal goed gedrag, waarheid spreken en eerlijk handelen (*ṛjukarmam*). Dezelfde tekst (3, 12, 9, 8) stelt dat men niet bezoedeld wordt door slecht handelen (*pāpaka karman*) als men het zelf (de Ātman) kent. Volgens Śatapatha Brāhmaṇa 13, 5, 4, 3 wordt het slecht handelen (*pāpaka karman*) vernietigd door positief handelen (*puṇya karman*). Het slechte *karman* slaat hier dus al op de effecten van de daden. Iemand die op het punt staat de volgende dag te sterven moet zich verre houden van slecht gedrag (*pāpa karman*) volgens Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa 4, 25, 4. In Taittirīya Āraṇyaka 1, 8, 6 wordt beschreven hoe het de mensen na de dood vergaat. De slechte mensen vergaat het slecht overeenkomstig de slechtheid van hun *karman*. Er is nog geen enkele referentie naar wedergeboorte. Een vader die zijn zoon verkocht heeft opdat hij geofferd wordt, verklaart dat er door hem een slechte daad (*pāpa karman*) verricht is (Aitareya Brāhmaṇa 7, 17). De demon Vṛtra houdt de mens af van positief gedrag (*kalyāna karma*) en van het goede (*sādhu*) (Śatapatha Brāhmaṇa 11, 1, 5, 7). De dood (of de hemelwachter) houdt de ziel van de gestorvene tegen met de woorden 'Dit en dat kwaad (*pāpa*) hebt U gedaan. Alleen zij die positieve daden verricht hebben zullen hier binnentreden' (Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa 1, 5, 1). Deze en andere voorbeelden tonen aan dat 'merits' tegenover 'demerits' staan en dat het ritueel hierin geen rol speelt. Het gaat om ethische begrippen.

[16] J. Eggeling, *The Śatapatha-Brāhmaṇa. Part I.* Oxford, 1882.

moeite neemt om in een noot dit historische moment te markeren. Gaat het hier ook wel om de echte wedergeboorteleer? Terminologisch lijkt alles in orde, maar er zijn twee bezwaren: de wedergeboorte is niet gebaseeerd op en gerelateerd aan het *karman*, maar berust op een bepaalde kennis, en wordt voorgesteld als een beloning. Zelfs Horsch, die uitsluitend van een Vedische oorsprong uitging, durfde het niet aan om deze passage als bewijsplaats aan te duiden.[17] Aangezien verderop in de context ook sprake is van herboren worden in de zoon, is een interpretatie in deze zin dan ook aan te bevelen.

Het heeft geen zin enige nog dubieuzere passages te bespreken. Er is wel een tekstplaats die niet onbesproken mag blijven. Deze bevindt zich in een tekst die chronologisch tussen de Brāhmaṇa's (de ritualistische teksten) en de Upaniṣaden (het begin van de verlossingsfilosofie) te localiseren valt. Ik geef hier een ingekorte vertaling van Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa 3, 28, 4: 'Als men zou wensen: "Moge ik hier opnieuw geboren worden", dan wordt men geboren in de familie waar men zijn zinnen op heeft gezet, of dat nu een familie van Brahmanen of van Kṣatriya's (vorsten) is. (...) Naar aanleiding hiervan sprak Śāṭyāyani: "Deze wereld is veelvuldig behept met ziekte. Maar we praten altijd over gene wereld (de hemel) en doen daar ons best voor. Wie zou gene wereld dan weggooien en hier terugkomen? In deze hemelse wereld (waar we het over hadden), daar moet men zijn"'.

Het gaat hier duidelijk om een wedergeboorte na de dood, maar opvallend is dat deze positief gewaardeerd wordt als een beloning en als een vrije keuze (ook een hemels verblijf valt onder de mogelijkheden). Anderzijds wordt hier het bekende pessimisme geïntroduceerd. Kennelijk had men enige notie van de wedergeboorteleer. Horsch (p. 144) beschouwt deze passage als een 'Vorstufe', omdat vrije wil en *karman* leer elkaar uitsluiten. Men zou ook kunnen stellen dat de auteurs van de passage de klok hadden horen luiden, maar nog niet wisten waar de klepel hing. Is hier dus sprake van een geleidelijke ontwikkeling of van een geleidelijke, externe beïnvloeding? In elk geval was op de scheidingslijn van Brāhmaṇa's en Upaniṣaden de gedachte aan een wederkeer op aarde reeds doorgedrongen. Śāṭyāyani zat op de goede weg, maar had nog te weinig gehoord over de leer van het *karman* en vooral over de *mokṣa* leer. Over dit laatste zullen het nu wat uitvoeriger hebben.

1.3. Verlossing (mokṣa)

De term *mokṣa* duidt, zoals reeds aangegeven, verlossing aan. Waar wilde men van verlost worden? In de klassieke verlossingsleer uiteraard van de wedergeboorte. In de oudere Vedische literatuur hebben de term 'verlossing' en het werkwoord 'verlost worden' of 'zich verlossen' een andere toepassing. De Vedische mens wilde verlost of bevrijd worden van het kwaad

[17] O.c., p. 120. Zie voor een afwijzing ook Converse, o.c., p. 351.

(*pāpman* of *pāpa*) dat zowel zonde als ellende (soms in causaal verband) inhield. Dit verlost worden wordt in de oudere Vedische literatuur aangeduid als een bevrijding uit een strik of strop.[18] Dit beeld vinden we ook in de Upaniṣaden in samenhang met de klassieke *mokṣa* leer[19]. Terminologisch is er dus continuïteit: *mokṣa* is het losgemaakt worden uit de strop van het kwaad, maar dit kwaad heeft in de oudere teksten een andere betekenis dan in de Upaniṣaden. In de Veda zijn een voortijdige dood en alles wat daartoe kan leiden, zoals ziekte en zonde, het kwaad.

Voortijdige dood en wedergeboorte zijn nogal verschillende categorieën. Als tussenfase treffen we in de jongste lagen van de Brāhmaṇa's het verlangen aan om verlost te worden van een tweede dood, namelijk in de hemel, of om deze herhaalde dood (Sanskrit *punarmṛtyu*) te overwinnen. Via het ritueel trachtte men zich een voortzetting van het leven in een hemels hiernamaals te verschaffen, maar volgens de jongere Vedische teksten zou dit verblijf niet eeuwig zijn. Men sterft uiteindelijk nog eens. De overwinning op deze wederdood middels bepaalde rituelen zou dus een 'Vorstufe' van de klassieke *mokṣa* kunnen zijn geweest, omdat in beide gevallen de onsterfelijkheid wordt bereikt. Vele vakgenoten leggen echter niet het accent op de overwinning op de wederdood, maar hebben het begrip wederdood zelf (*punarmṛtyu*) als een voorloper van de wedergeboorte (*punarjanman*) beschouwd, waarschijnlijk op grond van het feit dat in beide termen 'opnieuw' (Sanskrit *punar*) een rol speelt. Sommigen concluderen zelfs zeer nuchter dat de overgang van wederdood naar wedergeboorte in feite slechts een geringe zou zijn, aangezien na wederdood uiteraard wedergeboorte op aarde haast logisch zou moeten volgen. Geen enkele tekstplaats vermeldt echter wedergeboorte als stadium volgend op wederdood en dat zou ons toch tot nadenken moeten stemmen. In alle passages waar de wederdood een rol speelt gaat het uitsluitend over het overwinnen van dit kwaad. De overwinning op en het verlost worden van deze wederdood is dus een mogelijke 'Vorstufe' van de *mokṣa* leer en wederdood (*punarmṛtyu*) is geen 'Vorstufe' van wedergeboorte (*punarjanman*).

Terminologisch zijn er Vedische aanknopingspunten voor *mokṣa* en *karman*, maar de terugkeer op aarde vinden we pas bij het aanbreken van de periode van de Upaniṣaden. Hoe staat het nu met het ideologische kader van deze termen?

[18] S. Rohde, *Deliver us from evil. Studies in the Vedic ideas of salvation,* Lund 1946, p. 40: 'Even if it is an exaggeration to say with Güntert that the sources of the *mokṣa*-conception are to be found wholly in the fetters of Varuṇa (...) the metapher of the fetter has been and is still of great importance to this conception'.

[19] Śvetāśvatara Upaniṣad 1, 8 (= 2, 15; 5, 13; 6, 13) 'Door God te kennen wordt men bevrijd van alle boeien' (*jñātvā devam mucyate sarvapāśaiḥ*); 4, 15 'door Hem te kennen snijdt men de boeien van de dood door' (*tam eva jñātvā mṛtyupāśāṃś chinatti*).

2. IDEOLOGISCH KADER

Gezien als bewuste daad staat *karman* op gespannen voet met *mokṣa* ('de wens om verlost te worden') in de klassieke betekenis van het woord. Als men een ritualistische, Vedische oorsprong van de *karman* leer aanneemt, moet wel het feit in aanmerking genomen worden dat *karman* als ritueel in feite een heilsstreven is. Naast andere doelen richt vooral in de latere Vedische teksten het ritueel zich op het verwerven van een hemels voortbestaan. De klassieke *mokṣa* leer is ook een heilsstreven. In deze *mokṣa* leer is *karman* de veroorzaker van datgene waarvan men verlost wil worden. Het is niet goed voorstelbaar hoe het Vedische *karman* als heilsleer het uitgangspunt zou kunnen vormen voor de klassieke *karman* leer die dit *karman* als belemmering voor de verlossing beschouwt.

Als men een geleidelijke ontwikkeling wil aannemen, dan zou deze moeten hebben plaatsgevonden vanuit het ritueel naar *mokṣa* en dan heeft ritueel *karman* geen relatie tot de *karman* leer. De leer van de wederdood (*punarmṛtyu*) zou in deze ontwikkeling een rol kunnen hebben gespeeld.

Oorspronkelijk streefde men naar een persoonlijk voortbestaan in een hemel temidden van de goden. De overwinning op de wederdood garandeert een voortzetting van deze persoonlijke onsterfelijkheid, maar hoeft nog geen relatie te hebben tot *mokṣa* ideeën die berusten op een identificatie van de ziel met het hoogste kosmische principe (het *brahman*) of met de hoogste godheid. Zelfs in een oude Upaniṣad als de Chāndogya (8, 15)[20] treffen we nog voorstellingen aan die eerder wijzen op een persoonlijk voortleven als individu in de Brahman-hemel dan op een opgaan in *brahman* of in god Brahmā.

Maar reeds in sommige ritualistische Brāhmaṇa tekstpassages is er sprake van enige vorm van identificatie met het hoogste. Volgens Śatapatha Brāhmaṇa 11, 5, 6, 9 komt men na bevrijding van de wederdood tot wezensidentiteit (*sātmatā*) met het Brahman. Een oudere tekst, Śāṅkhāyana Brāhmaṇa 1, 1, stelt dat men na vernietiging van de dood (d.w.z. de dood in het hiernamaals, de wederdood) verblijf in één ruimte met het Brahman en verbinding met het Brahman verwerft.[21]

Het oude Vedische ideaal was om met een compleet lichaam in de hemel te komen, waarbij soms expliciet het geslachtsdeel vermeld werd met het

[20] 'Hij die, uit het huis zijns leraars teruggekeerd, na de Veda te hebben bestudeerd en volgens traditie voor zijn leraar te hebben gewerkt, een gezin heeft gesticht, op een schone plek de studie van de Veda voortzettend, deugdelijke leerlingen voorbereidend, in het 'zelf' alle zintuigen concentrerend, alle schepselen sparend behalve op de juiste momenten, hij bereikt, wanneer hij zich zijn leven lang zo gedraagt, de wereld van het brahman, en keert niet terug' (vert. A. Beth, *Vier Upaniṣaden,* Amsterdam, 1977, p. 177). Deze verlossing vanuit het volle leven zonder terugtrekking uit de wereld doet denken aan de latere leer van de Bhagavadgītā.

[21] Aitareya Brāhmaṇa 8, 6, 10 bevat een traditionelere schildering van het hiernamaals. Men bereikt verblijf in één ruimte, verbinding en gelijkvormigheid met de goden gezien als groep. De identificatie met een hoogste godheid (laat staan met een hoogste kosmisch principe) is nog ver verwijderd.

oog op hemelse voortzetting van aardse genoegens. Aan het einde van de Brāhmaṇa periode lezen we echter in Śatapatha Brāhmaṇa 10, 4, 3, 10 dat de mens op basis van kennis en ritueel onsterfelijk wordt zonder lichaam. Het lichaam wordt zelfs gelijkgesteld met het kwaad (*pāpman*) dat overwonnen moet worden in Jaiminīya Brāhmaṇa 1, 252, een passage o.a. handelend over het overwinnen van de wederdood. Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa 3, 35-39 spreekt over wederdood en ritueel, maar ook over ziel, Brahman en onsterfelijkheid en stelt in dat kader dat datgene dat voorzien is van een lichaam bereikt wordt door de dood en dat het lichaamloze onsterfelijk is (3, 38, 10) en spreekt in een adem over het vernietigen van het kwaad en het afschudden van het lichaam. Het kwaad is dus niet meer uitsluitend de dood, maar vooral ook het symbool van sterfelijkheid, het lichaam, waarvan men bevrijd moet worden.[22]

Als men deze gegevens verbindt met de referenties naar wezensgelijkheid (*sātmatā*) met het Brahman, dan moet geconcludeerd worden dat in de laatste stadia van het ritualistische denken (met name in passages over de wederdood) het ritueel zich in een *mokṣa*-achtige richting aan het ontwikkelen was.

Toch is het onzeker of hier sprake is van een echte continuïteit. Het is mogelijk dat externe invloeden (d.w.z. uit kringen van niet-ritualisten) mondjesmaat penetreerden in het ritualistische denken. Het aspekt van *mokṣa* in de klassieke betekenis treedt slechts incidenteel op en dan nog in de jongste ritualistische teksten, vaak in verbinding met het overwinnen van de wederdood (*punarmṛtyu*).

Wedergeboorte (*punarjanman*) is een voortdurende herhaling waarvan men bevrijd wil worden. De zogeheten wederdood (*punarmṛtyu*) (de dood in de hemel) is in principe eenmalig, want als men telkens opnieuw zou sterven, dan zou men ook telkens opnieuw weer tot leven moeten komen, iets waarover geen enkele *punarmṛtyu* passage ooit spreekt. Het vreemde is nu dat in een paar passages de wederdood als een telkens herhaalde dood wordt aangeduid, een probleem waaraan vrijwel niemand zich gestoord heeft. Is het mogelijk dat vage informatie over het telkens opnieuw geboren worden bij deze ritualisten geleid heeft tot de vreemde voorstelling van het telkens opnieuw sterven in het hiernamaals?

De klassieke *mokṣa* leer gaat ervan uit dat men met goede werken, rituelen en andere verdiensten slechts eindige doelen bereiken kan. Het is niet uitgesloten dat de ritualisten door de theorie van de overwinning op de wederdood (een voorheen totaal onbekend begrip) getracht hebben hun positie te redden. Waarom anders het hameren op het overwinnen van een kwaad dat pas vermeld wordt tegelijk met de oplossing daartegen?

Men leest wel eens dat aan het eind van de Brāhmaṇa periode men zich zorgen ging maken over de duur van het verblijf in de hemel. Ik vraag me

[22] In een late Upaniṣad (Muṇḍaka Upaniṣad 3, 2, 8) wordt *mokṣa* voorgesteld als bevrijding van naam en vorm, dus niet alleen van lichamelijkheid maar ook van individualiteit.

af of de tot dan toe succesvolle ritualisten spontaan gingen twijfelen aan hun eigen effectiviteit. Het lijkt me dan ook onwaarschijnlijk dat zij zelf de *punarmṛtyu* uitgevonden zouden hebben. Men krijgt eerder de indruk dat twijfel van niet-ritualisten aan de oneindigheid van het door offers verworven hemels bestaan geleid heeft tot de conceptie van een ritualistische *mokṣa* (de overwinning op en bevrijding van de wederdood) die het al vrij snel moest afleggen tegen de echte *mokṣa* van de niet-ritualistische mystici.

3. TEKSTPASSAGES

De *locus classicus* van de wedergeboorteleer is te vinden in twee parallelplaatsen in de oudste Upaniṣaden: Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad 6, 2 en Chāndogya Upaniṣad 5, 3-10. Hier wordt het telkens ontstaan van nieuw leven op aarde geschilderd in de vorm van vijf symbolische offers beginnend bij de regen en eindigend bij het zaad dat de man offert in de vrouw nadat hij het plantenvoedsel dat tot stand komt door de regen, genuttigd heeft. Het zesde offer is de crematie van de persoon die ooit eens bij het vijfde offer verwekt is. Deze stijgt na de crematie langs twee mogelijke wegen ten hemel op. De ene weg brengt uiteindelijk de gestorvene via de regen terug naar de aarde; de andere leidt tot de verlossing.

Filosofisch stellen deze passages eigenlijk niet veel voor. Het gaat niet zozeer over zielsverhuizing als wel over zaadverhuizing.[23] Toch hebben deze tekstplaatsen een grote rol gespeeld in de traditie van de wedergeboorteleer. Wedergeboorte en verlossing, en in een van de twee varianten ook nog *karman*, komen naast elkaar voor en als zodanig wel voor het eerst in de geschiedenis. Er is ook nog een iets afwijkende parallelplaats, Kauṣītaki Upaniṣad 1, die enerzijds verdere ontwikkelingen te zien geeft (misschien in jongere lagen) zoals de identificatie van de verloste met het hoogste wezen, soms aangeduid als god Brahmā, soms als het Brahman, maar anderzijds ook aanknopingspunten biedt met oudere passages in de ritualistische Brāhmana's, waar de terugkeer op aarde en zeker de *karman* leer nog ontbreken.[24] Ook in die passages is er sprake van een kringloop van het levensvocht en in sommige van een identificatie van de gestorvene met de hoogste godheid. Een echte wedergeboorteleer ontbreekt echter en *karman* speelt geen enkele rol. Er zijn zelfs nog voorstadia van deze Brāhmaṇa passages waarin alleen de uitwisseling van regen (uit de hemel) en daaruit voortvloeiende offerlibaties (vanuit de aarde) centraal staat en noch *karman*, noch wedergeboorte, noch *mokṣa* een rol spelen.[25]

[23] De uitgewerkte wedergeboorteleer drukt zich wat minder primitief uit. De ziel verlaat het lichaam samen met een subtiel lichaam dat de drager is van het *karman* dat de volgende existentie bepaalt. Dit subtiele lichaam vertegenwoordigt de individualiteit die verloren gaat bij de eenwording van de ziel met de Al-ziel. Er zijn ook andere voorstellingen. Essentieel is het onderscheid tussen de eeuwige (en onpersoonlijke) ziel, het sterfelijke lichaam en een tussenfase die als subtiel lichaam na de dood van het lichaam verhuist en voortleeft tot aan de *mokṣa*.

[24] Jaiminīya Brāhmaṇa 1, 18; 1, 45-46; 1, 49-50; Śatapatha Brāhmaṇa 11, 6, 2, 4 e.v.

[25] Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65*, Leiden 1973, p. 245.

Men zou hier een schitterende ontwikkeling vanuit de eenvoudigste tot aan de verst ontwikkelde passages kunnen schilderen, iets waar ik vroeger ook wel toe geneigd was. De schijn bedriegt echter. Het lijkt me onaannemelijk dat men binnen een tijdsbestek van naar schatting 150 jaar geëvolueerd zou zijn van een cyclus van regen en offermelk tot een wedergeboortetheorie inclusief *karman* leer en *mokṣa* leer. Op mij maakt de continuïteit van deze passages thans eerder de indruk van een aanpassingsproces. Nieuwe ideeën worden traditioneel verwoord. Men neemt iets over maar brengt het als traditioneel gedachtengoed.

Er zijn twee gegevens om deze verklaring te ondersteunen. Ten eerste wordt het complex van wedergeboorte en *mokṣa* (al dan niet in combinatie met de *karman* leer) toegeschreven aan de gedachtenwereld van de wereldlijke heersers, de Kṣatriya's, die in de inleiding van deze passages verklaren dat kennis omtrent deze zaken tot nu toe ontbroken heeft bij de priesters, de Brahmanen, aan wie nogal pijnlijk een lesje wordt geleerd. Ten tweede eindigen deze passages met de conclusie dat offeren leidt tot wedergeboorte en het zich terugtrekken uit de wereld tot verlossing. Weliswaar kan men zich ook kwalificeren voor de verlossing door kennis van deze leer en is deze leer in nogal ritualistische bewoordingen overgeleverd, maar de echte ritualisten worden gedesavoueerd. Hooguit kan er sprake zijn van een compromis voor de traditionele Vedische mens die bereid is de theorie te accepteren zonder de consequenties van de wereldverzaking te trekken. Ingeklemd tussen een inleiding waarin de Kṣatriya glorieert en een conclusie die het ritueel als achterhaald beschouwt, blijft er voor de Brahmaanse ritualist weinig over.

De historische waarde van deze referenties mag dan wel aanvechtbaar zijn, maar het signaal is duidelijk: ritueel en goede werken behoren tot de sfeer van het *karman* (ze zijn hooguit verdienstelijk), het zich terugtrekken uit de sfeer van het *karman* en inzicht zijn bepalend voor verlossing en onsterfelijkheid.

Of we nu de concurrenten van de Vedische ritualisten als niet-Arisch moeten beschouwen, zoals sommigen aannemen, is nog de vraag. We hebben al gesproken over de acculturatie tussen de Ariërs en de niet-Ariërs. In de periode waarin het complex van *karman*, wedergeboorte en verlossing zich gaat manifesteren in de laat-Vedische Upaniṣaden is de Arische cultuur (die ethnisch waarschijnlijk al lang niet meer uniform was) doorgedrongen tot het verste Noord-Oosten. De vorsten die daar heersten mogen dan bepaald niet puur Arisch zijn geweest, hun feitelijke macht maakte hen onaantastbaar, mits het Vedische gedachtengoed tot zekere hoogte geaccepteerd werd. De wereldverzakers, wat ook hun achtergrond moge zijn geweest, waren even onaantastbaar, aangezien ze zich buiten het systeem plaatsten. Converse verklaart iedere verandering als geïnspireerd door de niet-Ariërs, dus ook de *karman-saṃsāra-mokṣa* ideeën. De denkfout die zij maakt, is dat de niet-Ariërs enerzijds vanaf de vroegste periode de Ariërs beïnvloed zouden hebben, maar anderzijds een aparte groep zonder inter-

ne ontwikkeling zouden hebben gevormd. Als de autochtone bevolking de leer van wedergeboorte en verlossing al zou hebben gekend voordat de Ariërs het subcontinent binnendrongen, dan is het bevreemdend dat pas meer dan duizend jaar later hun ideeën bij de binnendringende cultuur zouden zijn gepenetreerd. Anderzijds is het voorstelbaar dat eerst praktische aangelegenheden op het gebied van landbouw en techniek werden overgenomen en dat pas later levensbeschouwelijke aspekten doordrongen.

Sporen van de wereldverzaking vinden we overigens reeds in de ritualistische teksten. Het gaat ook niet zozeer om Arisch en niet-Arisch. De tegenstelling is tussen de traditionele Vedische ritualisten en degenen die andere heilsstrevens aanhingen. In dit verband geloof ik dat het complex van *karman*, wedergeboorte en *mokṣa* niet uit de Vedische ritualistiek afkomstig is, hoewel elementen ervan in de late Vedische teksten (veelal niet in samenhang voorkomend) aan te treffen zijn. De logische ontwikkelingen en de naadloze continuïteit die sommigen hier hebben willen ontdekken komen mij nogal bedriegelijk voor. Helaas weten we over de niet-ritualistische kringen in de Vedische periode vrij weinig, aangezien we voor vroege informatie hierover uitsluitend aangewezen zijn op ritualistische bronnen. Gelukkig kwamen er uiteindelijk ook andersoortige teksten als de Upaniṣaden, die weliswaar nog sterk verbonden zijn met de ritualistische Brāhmaṇa's, maar toch een verrassende invloed van geheel andere kringen laten zien.

De vraag waarom de niet-ritualisten geloofden in terugkeer op aarde en verlost wilden worden, is niet zo eenvoudig te beantwoorden. Ik denk dat bij bepaalde mystici (uit welke kringen dan ook afkomstig) de concentratie op eenwording met het hoogste en eventueel daarmee gepaard gaande ervaringen geleid hebben tot indifferentie ten aanzien van het handelen (*karman*) en ook tot de conclusie dat de tegenpool van eeuwigheid bestaat uit ontstaan, vergaan, ontstaan, vergaan in voortdurende opeenvolging. Reeds in de jongere Brāhmaṇa's wordt deze sterfelijkheid aangeduid met dag en nacht, de symbolen van eeuwige terugkeer. Het is niet duidelijk wat de oorzaak ervan is geweest dat sommigen mystici werden en anderen ritualisten. Het feit dat dezelfde namen opduiken in de ritualistische Brāhmaṇa teksten en in de meer filosofische Upaniṣaden en dat deze personen zo tegengestelde heilsstrevens in zich verenigen heeft vaak verbazing gewekt. Ik acht het niet uitgesloten dat ook hier sprake is van een poging van de Vedische auteurs om zich aan te passen aan de ontwikkelingen en om meer continuïteit te suggereren dan er in werkelijkheid bestond.

Ten slotte nog een paar opmerkingen over het Indische pessimisme. Vaak heeft men dit pessimisme ten aanzien van het aardse leven centraal gesteld, dit als de basis voor het streven naar *mokṣa* beschouwd en dan oorzaken voor dit pessimisme gezocht om zo tot een sluitende bewijsvoering voor de oorsprong van de leer van de verlossing uit de *saṃsāra* te komen. De oorzaken van het pessimisme worden dan gezocht in het klimaat (opgewekte Indo-Germanen verslapten in de hitte), vermenging van de rassen

(weer leidend tot verslapping), sociaal-economische achtergronden, politieke achtergronden (de Kṣatriya's namen de rol van de Brahmanen over) en zelfs in het ontstaan van steden dat geleid zou hebben tot desintegratie van tribale zekerheden (een nogal CDA-achtig aandoende cultuurfilosofie over individualisering die sterk ontkracht wordt als men de schamele resten van deze zogenaamde steden in ogenschouw neemt). De Kṣatriya's kunnen een rol hebben gespeeld bij sommige theorieën van de Upaniṣaden, maar er is geen enkele informatie over structurele depressiviteit aan Vedische vorstenhoven. De bekendste Kṣatriya protagonist, koning Janaka van Videha, die eigenlijk (met behoud van zijn vorstelijke inkomen) Brahmaan had willen zijn, looft voor een paar bon-mots over het *brahman* als beloning 1000 koeien en 100 paarden uit en doet derhalve nog het meest denken aan de heer Heineken die eigenlijk liever (met behoud van zijn concern) hoogleraar geschiedenis en vooraanstaand Akademie-lid had willen zijn. Noch Janaka, noch Heineken zou ik als pessimisten of wereldverzakers willen aanduiden. Mijns inziens moet men ook het pessimisme en de mogelijke oorzaken daarvan niet als uitgangspunt nemen. Het streven naar verlossing en onsterfelijkheid langs niet-rituele wegen (vooral door ascese) zijn bepalend. De asceten zochten de zon op om zich te louteren en waren dus niet door zonnehitte verslapte Ariërs. Pessimisme ten aanzien van de wereld van het *karman* was niet zozeer de drijfveer om zich uit de wereld terug te trekken. Het was eerder het gevolg van de ascetische praktijken en van mystieke ervaringen.

De oorzaak die geleid heeft tot het zich terugtrekken uit de wereld en het zich afwenden van het ritueel, valt moeilijk vast te stellen. In elk geval geloof ik niet dat sociaal-economische, politieke, biologische of klimatologische factoren hierbij een duidelijk rol hebben gespeeld. Het is mogelijk dat de autochtone bevolking invloed heeft uitgeoefend, maar zeker zullen we dit waarschijnlijk nooit weten. Mystiek en ascese zijn niet volkomen on-Arisch en sporen daarvan vinden we al in de oudste Vedische literatuur. De Vedische orthodoxie die ook vormen van ascese in haar offers incorporeerde, heeft echter waarschijnlijk het complex van wedergeboorte en verlossing eerder overgenomen van niet-ritualisten dan zelf ontwikkeld.