

Gepubliceerd in:

K.D. Jenner & G.A. Wiegiers (red.) 1998, *Heilig boek en religieus gezag; Ontstaan en functioneren van canonieke tradities*. Kampen: Kok, 93-125

Paginanummers staan in vet in de tekst tussen vierkante haken. Ik heb enkele verbeteringen aangebracht en een enkele zinsnede toegevoegd.

Jan G. Platvoet
Universiteit Leiden

VAN VÓÓR TOT VOORBIJ

DE ENE MAATSTAF:

OVER DE CANONISCHE FASE IN DE ALGEMENE GODSDIENSTGESCHIEDENIS

Inleiding

Binnen de beperkte ruimte van dit artikel wordt een instrument ontworpen voor het vergelijkend onderzoek van canonisering en decanonisering in de geschiedenis van de godsdiensten van de mensheid.¹ De belangrijke plaats die deze twee processen in de algemene godsdienstgeschiedenis innemen wordt in dit artikel vanuit het perspectief van de vergelijkende godsdienstwetenschap belicht. Daartoe bespreek ik eerst of en hoe aan de geschiedenis van de vorming van de canon van het of christendom een instrument voor het onderzoek van soortgelijke processen in andere godsdiensten kan worden ontleend. Ik geef aan welk nut een dergelijk instrument zou kunnen hebben en bespreek welke beperkingen eraan inherent zijn. Vervolgens ga ik in op het ‘scriptocentrisme’ dat in canon-onderzoek als vanzelfsprekend heerst. Ik geef aan welke beperkingen en gevaren dat in zich bergt. Ik licht ook toe welke gevolgen de opkomst van ‘canonische godsdienst’ voor ‘sub-canonische godsdienst’ heeft gehad. Ik behandel daarna hoe men met behulp van enkele analytische vragen, de verhoudingen zou kunnen vergelijken die gelovigen in verschillende godsdiensten tot canons innemen, en ontwikkel een aantal andere vragen waarmee de verspreiding van canons in tijd en ruimte in kaart gebracht kan worden. Tot slot plaats ik canonische godsdienst in een omvattend kader door hem tegenover pre- en post-canonische te plaatsen om zo van ieder de eigen aard en plaats in de godsdienstgeschiedenis aan te geven. Ik betoog dat, ook al zijn canonische godsdiensten vooralsnog manifest en zelfs dominant in de huidige fase van de godsdienstgeschiedenis aanwezig, zij zich in hun late najaarsbloei bevinden, omdat de privileges van de kleine elites die hen in de afgelopen drie millennia schiepen zijn gedemocratiseerd. De privileges, die de elite lange tijd in het centrum van kennis, macht, inkomen en aanzien stelden, zijn sinds en door de Verlichting, Franse revolutie, industriële revolutie, [94] algemene alfabetisering, welvaartsspreiding en communicatie-revolutie verworvenheden van steeds grotere delen van de samenlevingen geworden. Daardoor zijn de zaden waaruit canons lange tijd opbloeiden nu, hoe paradoxaal die beeldspraak ook is, de ‘zaden van hun vernietiging’ geworden.

¹ Ik dank Karel van der Toorn, Konrad Jenner en Gerard Wiegiers voor hun commentaren op eerdere versies van deze

Het westers karakter van 'canon'

Het Griekse woord *ho kanoon* is een Semitisch leenwoord dat in het Hebreeuws voorkomt als *qanêh* en in het Assyrisch als *qanû*. Die talen, evenals het Ugaritisch, Aramees, Syrisch, Arabisch en modern Hebreeuws, hebben het weer ontleend aan Sumerisch dat een niet-semitische taal is. Daarin komt het als *gi* en *gi-na* voor. De eerste betekenis is overal 'riet'. Het verdere semantische veld omvat in het Grieks voor ons onderwerp twee belangrijke betekenissen.

De eerste is die van 'meetlat', of 'standaardlengte', en daarmee die van 'standaard', 'norm' of 'maatstaf' van vele zaken.² De tweede is die van een 'standaardlijst', of 'standaard-catalogus', bijvoorbeeld van maten, regels, wetten, documenten of boeken.³ Daarmee zijn de twee polen gegeven die beide in het vroege westers-christelijk begrip 'canon', met name in de Griekse kerken, aanwezig zijn. Zij leidden tot een dubbel, en dubbelzinnig gebruik van 'canon'. Hij staat enerzijds voor een afzonderlijke tekst die als *regula fidei* (*kanoon tès pisteoos*) met betrekking tot de juiste leer gold, of als *regula veritatis* (*kanoon tès alètheias*) met betrekking tot de juiste liturgie fungeerde, of naar een afzonderlijke kerkelijke verordening verwees. Anderzijds kreeg hij de betekenis van de vastgestelde en gesloten lijst van bijbelse teksten die als collectie samen 'de boeken' (*ta biblia*) gingen heten en gezamenlijk functioneerden als *kanoon ekklesiastikos* (*regula ecclesiae*), en als de norm van christelijke orthodoxie, waar niemand iets aan diende toe te voegen of van af te nemen.⁴

Canoniciteit in die eerste zin betreft het gezag, variërend van groot tot absoluut, dat bepaalde christenen aan een bepaalde tekst hechtten voor de vaststelling van wat wel en wat niet tot 'het geloof' behoort. Deze vorm van gezagstoekenning komt al in de brieven van Paulus voor.⁵ De [95] vroegste sporen van canoniciteit in de tweede zin zijn vanaf Irenaeus in de tweede eeuw te vinden als hij tegenover Marcion 'het Nieuwe Testament' als een gezaghebbende groep christelijke geschriften plaatst naast die van het 'Oude Testament'. Die lijst wordt echter pas rond 450 definitief vastgesteld en gesloten.⁶

Analytisch kan men in dit historische proces van de christelijke canonvorming een aantal aspecten en fasen onderkennen. Die kunnen daarvan geabstraheerd worden en tot een analytisch instrument worden gevormd dat gebruikt kan worden in het onderzoek van andere godsdiensten die dat begrip weliswaar niet kennen maar waarin zich wel min of meer soortgelijke verschijnselen voordeden of voordoen. Men kan met behulp van een dergelijk instrument bijvoorbeeld nagaan of in die godsdiensten ook van 'canon'-vorming in één van beide, of beide betekenissen sprake is, hoe die zijn verlopen, en welke corresponderende en afwijkende trekken die processen daar vertonen.

bijdrage.

² Van bijvoorbeeld taal, muziek, schoonheid, architectuur, ambacht, tijdsrekening, logica en welsprekendheid, maar ook van recht, ethiek, godsdienst, theologie, heiligheid, etc.

³ Sheppard 1987: 62-63; Smith 1993: 246-247, 264-266

⁴ Sheppard 1987: 63-67; cf. ook Fernhout 1994: 2-3, 51, 59-60; Smith 1993: 93, 284

⁵ Sheppard 1987: 63; Fernhout 1994: 18-19

⁶ Sheppard 1987: 63; Leipoldt & Morentz 1953: 8, 40, 43, 47-51. W.C. Smith (1993: 13) wijst er echter op dat de eerste officiële kerkelijke documenten omtrent wat precies tot de canon hoort uit de 16e en 17e eeuw stammen.

Een dergelijk vergelijkend onderzoek heeft een beperkt nut. Dat nut is tweeledig. Het levert in de eerste plaats nuttige inzichten op voor onze algemene kennis omtrent dit proces van absolute gezagstoekenning in de godsdienstgeschiedenis van de mensheid. Het kan antwoorden opleveren op vragen zoals: waar, wanneer en in welke varianten treedt dit proces niet, wel, en niet meer op? Verder: onder welke contextuele constellaties komen deze drie voor? Met welke gevolgen voor godsdiensten en samenlevingen? En: welke voorbeeldwerking op andere godsdiensten gaat uit van zowel canonvorming, christelijke en andere, als van decanonisatie?

Ten tweede, wat die brede verkenning aan verdieping van inzicht en veranderde vraagstellingen heeft opgeleverd, kan men daarna als nieuw instrumentarium gebruiken om het vroeg-christelijke proces van canonvorming opnieuw te onderzoeken. Dat kan een beduidende verdieping en/of nuancering opleveren van eerdere inzichten die uitsluitend op de historische studie van alleen het vroege christendom waren gebaseerd. Verder kan men met die inzichten ook het verdere verloop van de canongeschiedenis van het christendom onderzoeken. De vaststelling van de canon als collectie in de 5e eeuw n.C. was immers niet het einde van de [96] canongeschiedenis van een godsdienst is, maar het begin ervan.⁷ Zolang in een godsdienst gelovigen aan een bepaalde tekst of collectie teksten absoluut gezag toekennen gaat zijn ‘canon’-geschiedenis voort, bijvoorbeeld omdat er in de wijze waarop een ‘canon’ functioneert significante verschillen optreden, synchroon, tussen groepen gelovigen,⁸ en/of diachroon, in de geschiedenis van de omgang van een bepaalde groep met de canon.⁹ Zo ‘smolten’ ‘de boeken’ (*ta biblia*) samen tot ‘hèt Boek’: de éne bijbel die van kaft tot kaft waar is, onder invloed van zowel de mogelijkheden die de ontwikkeling van de drukunst na 1450 n.C. bood om de bijbelse boeken in één band te binden als van reformatorische *sola scriptura* theologieën.¹⁰

Bij zowel de toepassing van een ‘westers’ instrumentarium op niet-westerse godsdiensten als de terugkoppeling van de resultaten van dat onderzoek op het westers christendom gaat het echter uitdrukkelijk om een beperkt nut verkregen door procedures die niet zonder gevaar zijn en waartegen men, als zij niet zeer kritisch worden uitgevoerd, gegronde bezwaren kan aanvoeren. Dat kan ik het best duidelijk maken aan de hand van een interventie van Michael Pye tijdens een conferentie over methodologie te Turku in Finland in 1973. Hij zei: als je met de aan het westers christendom ontleende term ‘canon’ soortgelijke processen in andere religies onderzoekt, onderwerp je hen aan een hen vreemd instrument dat elementen bevat die op die andere godsdiensten ‘absoluut niet toepasbaar’ zijn.¹¹ Dat leidt tot kennis van andere godsdiensten die niet van zijn specifiek westerse vraagstelling is ontdaan.

⁷ Zie ook Fernhout 1994: 204-205

⁸ Zo nemen reformatorische christenen over het algemeen een andere houding ten aanzien van de bijbel als Woord Gods aan dan rooms-katholieke en oosters-orthodoxe gelovigen.

⁹ In het reformatorisch christendom ontstond bijvoorbeeld in het begin van deze eeuw als reactie op de opkomst van vrijzinnigheid en bijbelkritiek een radicalisering van opvattingen over de normativiteit van de bijbel bij christenen voor wie het absolute gezag van de bijbel tot de onopgeefbare *fundamentals* van hun godsdienst behoorde. Dat ‘fundamentalisme’ is sindsdien een markant verschijnsel in het jodendom, de islam wereld en hindoe India geworden.

¹⁰ W.C. Smith 1993: 13-14, 246, 268-269

¹¹ Aangehaald in Honko 1979: 32; voor een soortgelijk argument met betrekking tot het gebruik in VGW van het westers begrip ‘[heilige] Schrift’, zie W.C. Smith 1993: 235-237.

Ter illustratie van de gevolgen van deze procedure draaide hij de zaak om. Veronderstel dat de min of meer parallelle begrippen die in de ‘canonisatie’-processen in andere godsdiensten een centrale rol vervullen, zoals *dharma* en *sutra* in [97] de indische godsdiensten, *ching* in de chinese, en *kyō* in de japanse, door indische, chinese en/of japanse vergelijkende godsdienstwetenschappers tot een analytisch instrumentarium worden omgevormd voor het onderzoek van westerse canonische godsdiensten, zoals jodendom, christendom, islam en bijvoorbeeld het mormonisme, dan zou hun onderzoek beduidend andere uitkomsten opleveren dan de resultaten die wij nu boeken met een aan de christelijke godsdienstgeschiedenis ontleend instrumentarium.¹²

Michael Pye heeft gelijk. Wij dienen te erkennen dat wij als westerse godsdienstwetenschappers eerst en vooral, en misschien wel uitsluitend, bijdragen aan de westerse godsdienstwetenschap. Onze godsdienstwetenschap is onze toeëigening van andere godsdiensten, onze horizonverbreding, en tegelijk, niet zonder een verhuld imperialisme, onze poging onze kennis ook als maatgevend voor andere culturen voor te stellen.¹³ We dienen bovendien de cultuurgebondenheid van onze godsdienstwetenschap te erkennen omdat die erkenning het enige startpunt is van waaruit we op weg kunnen gaan naar grotere objectiviteit. Naarmate we er beter in slagen onze geest, en vooral onze concepten, door middel van onze onvermijdelijk westerse appropriaties van andere godsdiensten zo te verruimen dat we andere godsdiensten meer in hun eigenheid laten door ons vergelijkend onderzoeksinstrumentarium (verder) te ontdoen van zijn specifiek westerse oorsprong en vraagstellingen, in die mate dragen wij bij aan een internationale en interculturele godsdienstwetenschap die ook voor (godsdienst)wetenschappers uit andere culturen en godsdiensten valide is en waaraan zij zonder fundamentele reserves kunnen meewerken.

[98]

Scriptocentrisme

Canonisatie is bij uitstek, en velen zouden zeggen uit de aard van de zaak, een ‘scriptocentrisch’, op geschriften en Schrift gecentreerd en gefixeerd, voorwerp van onderzoek. Vanuit het oogpunt van een representatieve godsdienstwetenschap en een adequate methodologie bergt scriptocentrisme echter vele gevaren in zich, zelfs in het onderzoek van (westerse en andere) processen van canonisering en decanonisering. Het leidt tot beperkingen in het soort godsdienst dat men onderzoekt, in de tijdvakken van godsdienstgeschiedenis waarop men zijn aandacht richt, in het soort gelovigen wier godsdienst men bestudeert, en in het soort wetenschappelijke middelen waarmee men die godsdiensten onderzoekt. Ik licht dat toe.

De kerndiscipline van de godsdienstwetenschap is de godsdienstgeschiedenis. Daaronder versta ik de beschrijvende studie van afzonderlijke godsdiensten, zowel zonder als met schrift. Dat kernvak is echter sinds zijn ontstaan in de 19e eeuw voornamelijk een filologisch bedrijf geweest

¹² Zie Honko 1979: 33. Dit geldt ook voor het begrip ‘heilige schriften’ (*hierai graffai*) dat Leipoldt & Morenz ook aan o.a. de oud-griekse en oud-egyptische godsdiensten ontleenen. Tot de ‘heilige schriften’ rekenen zij daarom niet alleen christelijke en joodse canonische teksten met absoluut gezag, maar ook verzamelingen van orakelspreuken die van de goden afkomstig zouden zijn, dodenboeken en ‘toverteksten’ die mensen zouden vergoddelijken, en wetgeving die door goden zou zijn gegeven, dus een collectie teksten met zeer verschillend gezag. Vandaar dat zij in die brede verzameling ‘heilige teksten’ geen eenheid kunnen ontdekken (Leipoldt & Morenz 1953: 17-23).

¹³ Zie Said 1978

dat onderzoekt hoe godsdiensten in geschriften zijn verwoord. Daardoor staan, of in ieder geval stonden geschriften centraal, en niet of nauwelijks de orale tradities die ook in godsdiensten met schrift een belangrijke maar meestal niet of nauwelijks onderkende rol speelden en spelen. Evenmin als de vele andere manieren waarop gelovigen aan hun geloofsvoorstellingen uitdrukking geven zoals in ritueel en ander religieus geïnspireerd gedrag, in de inrichting van ruimten en landschap, in klederdracht en lichaamstaal, in iconografie, etc.

Die preoccupatie met het op schrift gestelde woord is voor een belangrijk deel te wijten aan het feit dat schriftelijke documentatie vaak wel, of zelfs in ruime mate met betrekking tot ‘canoniserende’ godsdiensten beschikbaar is en ander materiaal niet of spaarzaam. Maar voor een ander en minstens even belangrijk deel is zij ook aan een instelling bij de godsdiensthistorici te wijten. Zij vertoonden, daartoe gepredisponerd door de, cultuur-historisch gesproken, machtige invloed die het leerstellige christendom, en wijsbegeerte en wetenschap op de westerse cultuur van de organisatie van gedachtegoed uitoefenden, een fixatie op geloofsvoorstellingen en hun systematisering tot geloofsleer. Godsdienstige geschriften waren en zijn het geliefde werkterrein van de meeste godsdiensthistorici, omdat men daarin een weergave van een andere godsdienst vond, of daaruit kon winnen, analoog aan de leerstellige die theologen van het christendom presenteerden en die met zijn heldere ordening van geloofsvoorstellingen [99] beantwoordde aan het beeld dat westerse wetenschappers van ‘een godsdienst’ hadden.¹⁴

Het gevolg was dat de aandacht van de godsdiensthistorici zich zo goed als uitsluitend richtte op de produktie van geschriften door de enigen die tot zeer onlangs konden lezen en schrijven: de (gelovige) elite.¹⁵ Daardoor verdween de veel omvangrijkere godsdienstigheid van de rest van die samenleving òf uit beeld òf, wat erger is, werd vertekend vanuit de minstens misprijzende, maar meestal veroordelende representaties die de schrijvende elite van ongeletterde vroomheid gaf. Ik kom daar nog op terug. Ook richtte deze godsdienstgeschiedenis zich door die preoccupatie met leer en schrijvende elite vooral op de ‘axiale tijd’, de periode waarin de meeste van deze geschriften, die geloof tot geloofsleer systematiseerden, werden geproduceerd.¹⁶

Belangrijke onderzoeksvelden dreigen daardoor buiten boord te vallen. Ik noem er vijf. Ten eerste het onderzoek van ingrijpend andere vormen van godsdienst dan ‘canonische’ orthodoxie die op teksten is gebaseerd, en die een elite als absoluut maatgevend erkent en als zodanig aan anderen oplegt. Bovendien, men begrijpt het eigene van ‘canonische’ godsdienst beter als men hem afzet tegen de ingrijpend andere soorten godsdienst die eraan vooraf gingen, er gelijktijdig mee aanwezig waren en erop volgden. Dat betekent dat men dient te onderzoeken wat godsdienst in de pre-canonische tijd was en is, vooral in samenlevingen waarin in geen velden of wegen alfabetisering en schrift, laat staan een canon, te ontdekken was of is. Verder, welke godsdiensten naast

¹⁴ Zie Hexham 1991: 370-373

¹⁵ Of nauwkeuriger, op dat deel van de elite dat kon lezen en schrijven. De krijgsadel bijvoorbeeld beheerste de lees- en schrijfkunst vaak niet of slechts rudimentair.

¹⁶ De term ‘axiale tijd’ is van Karl Jaspers (1949: 18-25, 98-106). Hij plaatste die ‘spiltijd’ in de periode tussen de 8e en 3e eeuw v.C. en beperkte hem uitdrukkelijk tot die tijd (Jaspers 1949: 19). Ik definieer hem breder, vanaf ongeveer 1000 v.C. tot 700 n.C. Een ander verschil tussen Jaspers en mij is dat de periode van de 8e tot de 3e v.C. voor Jaspers de enige axiale tijd in de geschiedenis van de mensheid tot nu toe is, terwijl ik hem uitdrukkelijk de ‘eerste axiale tijd’ noem, omdat ik naast die eerste nog een tweede aanwijs (Platvoet 1993: 236).

of in aanvulling op de ‘canonische’ werden en worden beoefend. En hoe godsdienst zich ontwikkelt in de hedendaagse godsdienstgeschiedenis die, hoewel de geschiedenis van de ‘canons’ nog steeds voortgaat en nieuwe nog steeds ontstaan, men met recht de ‘post-canonische’ kan noemen, zoals ik beneden zal toelichten. Daarmee komt tegelijk in het vizier hoe het de ‘canonische’ godsdienst in de huidige tijd vergaat.

[100] Ten tweede dient schriftelijke canoniciteit vergeleken te worden met ‘orale’ en ‘aurale’ canoniciteit, die van ‘mond en oor’. Onderzocht dient te worden hoe op schrift gestelde ‘canons’ zich verhouden tot ‘canons’ die als tekstcorpora uitsluitend, of voornamelijk, of bij voorkeur bedoeld zijn om gedeclameerd, geproclameerd en gehoord te worden. Die zijn dus voor oog, mond en oor tezamen bestemd en niet uitsluitend voor het oog om stil gelezen te worden, en zeker niet om privé gelezen te worden. Soms werden of worden ze daarom uitsluitend mondeling en via memorisatie doorgegeven. Die ‘canons’ belandden dus juist niet als leesboek op studeerkamer van de theoloog, maar werden als klinkend gezang, of gesproken gebed, of gemurmelde offerformule, of dramatisch verhaal in een liturgie ritueel ten gehore worden gebracht of in dans verbeeld. Dat betekent dat onderzocht moet worden hoe canonische ‘schrift’ zich in de algemene godsdienstgeschiedenis verhoudt tot het canonisch ‘reciet’¹⁷ en het canonische spel. Dat betekent ook dat de als vanzelfsprekende aanname herzien moet worden dat canonvorming in de godsdienstgeschiedenis intrinsiek verbonden zou zijn met de ontwikkeling van schrift en dus uitsluitend voor zou komen in samenlevingen met schrift en in de godsdiensten van ‘het boek’.¹⁸

Ten derde dienen ‘canons’, die schriftelijk of mondeling, maar in ieder geval als formeel vaststaande tekstcorpora werden of worden doorgegeven, te worden vergeleken met ‘canons’ die helemaal niet, of nog niet, uit vastgelegde tekstcorpora bestaan. Zo zijn er ‘canons’ in bepaalde godsdiensten en voor bepaalde gelovigen die vleesgeworden zijn in de personen van rabbi’s, goeroes, zen-meesters, hindoe heiligen en anderen. Zij belichamen voor hun volgelingen het buiten-natuurlijke zozeer, dat hun woorden, of zelfs hun zwijgen, voor hen *regula fidei*, (absolute) maatstaf van hun geloof, zijn.

Ten vierde dienen gesloten ‘canons’ met hun scherp onderscheid tussen hun absoluut gezag en het relatieve gezag van andere godsdienstige teksten,¹⁹ vergeleken te worden met ‘canonische’ tradities die relatief [101] of geheel open zijn, zoals die van het Mahayana boeddhisme, waarin nog lange tijd aan de ‘canon’ is of wordt toegevoegd en waarin de gezagstoekenning aan teksten eerder vloeiend en verscheiden is dan absoluut en uniform.²⁰

Ten vijfde tenslotte: de canonische godsdienst is nooit de enige in een samenleving, zelfs niet als hij er hoogtij viert. Bijna altijd beoefent de meerderheid van de gelovigen een min of meer

¹⁷ Zie Graham 1987a: *passim*, esp. 58-80; 1987b: 138-139. *Qur’ân* betekent ‘reciet’ (Graham 1987a: 96e.v.; 1987b: 138; Adams 1987: 159-160). Zie ook Smith 1993: 7-9. Leipoldt & Morenz (1953: 17-18) stellen dat in de christelijke canonvorming twee factoren vooral bepaald hebben of een tekst met gezag wel of niet maatgevende status verkreeg. Dat waren apostolische oorsprong en de liturgische voorlezing.

¹⁸ Cf. Dundas 1992: 52. Pace Goody: ‘It was only with alphabetic writing that some religions decisively broke through their national frontiers to become religions of conversion’ (Goody 1986: 3, *passim*). Zie ook Leipoldt & Morenz (1953: 11-14) over de redenen waarom in Egypte en Griekenland ondanks schrift geen canonvorming optrad.

¹⁹ Zie Fernhout 1994: *passim*

²⁰ Graham 1987b: 134

grondig andere godsdienst dan de normatieve orthodoxie die een canon tot maatstaf neemt. Ik noem die eerste de ‘infra-canonische’ of ‘sub-canonische’ godsdienst. Daarmee bedoel ik die vele en verscheiden historische vormen van godsdienst die door de heersende orthodoxie zoveel mogelijk ondergronds werden gedreven door ze voortdurend als afgoderij, hekserij, toverij, magie, lichtgelovige onwetendheid, illegitiem ‘syncretisme’ of lichtgelovig bijgeloof²¹ af te schilderen en te veroordelen,²² in geschriften en vanaf de preekstoel.²³ Die volkse vroomheid werd en wordt door de orthodoxie [102] zoveel als mogelijk van haar gewone, religieus pluriforme, complexe, ongearticuleerde maar juist zeer effectieve godsdienstige mogelijkheden beroofd uit naam van de godgegeven waarheid. Haar ingrijpend andere religieuze behoeften en spiritualiteit, die niet op zonde en vergeving, schuld en boete en een hemel na de dood, maar op genezing, voorspoed, succes, ‘kennis’ en macht in dit leven zijn gericht, moet die volksvroomheid zien te verwerklijken met de religieuze middelen die de orthodoxie haar toestaat en overlaat. Die zijn voor haar doeleinden meestal inadequaat, omdat de canonische orthodoxie de meeste van de vroegere mogelijkheden en middelen door het leervormingsproces heeft verboden en verbannen en de rest heeft geatrofieerd.

Deze vijf onderzoeksvelden: de variaties van schriftelijke, de orale, de in een persoon belichaamde, en de gesloten en open canonieke godsdienst, en hun vergelijking met pre-, post-, en infra-canonische godsdienst, wil ik in deze bijdrage naar voren te halen.

Gelovigen en maatgevende teksten

VGW-analyse van canonische godsdiensten kan minstens twee zaken onderzoeken: de verhouding van de gelovigen in verschillende ‘canonische godsdiensten’ tot de tekst of tekstcorpora waaraan zij maatgevend gezag toekennen; en de vergelijking van een aantal aspecten van die teksten zelf. Daaronder in het bijzonder hun verspreiding in tijd en ruimte. Beide vormen van VGW-

²¹ De voorbeelden zijn legio maar betreffen vooral religieus ritueel met een op heil in dit leven gericht doel, zoals in bijv. divinatie (‘waarzeggerij’) en genezingsrituelen (waaronder ‘gebedsgezang’). Die laatste variëren van exorcismen tot bijvoorbeeld het afwassen en drinken van een op een lei geschreven tekst en het dragen van amuletten.

²² Of soms zelfs als ‘religie’ wanneer die als minderwaardig of onjuist tegenover een andere ‘juiste’ wereld- of levensbeschouwing werd of wordt gesteld door niet alleen indische goeroes en boeddhistische monniken maar ook door sommige westerse wetenschappers en wijsgeren.

²³ En door onkritische wetenschappers overgenomen! Zie bijvoorbeeld Dandekar (1987: 215): ‘Side by side with this religion of the [higher] “classes” among the Vedic Aryans developed the religion of the [lower] “masses”, which was largely constituted of magic, sorcery, and witchcraft.’ Voor de juiste benadering, cf. Goody (1986: 23): ‘Literate religion claims dominance [...] and defines [pre-literate religion] away as “magic”, as “folk”, as deviation from the right path.’ Voor een beschrijving van hun inhoudelijk verschil, zie het onderscheid dat Gombrich (1988: 25-26) maakt tussen enerzijds ‘soteriologische’ leergodsdienst die op het individue en zijn ‘hoogste goed’ na de dood is gericht en als missionaire godsdienst afzonderlijke samenlevingen overstijgt, en anderzijds ‘gemeenschapsgodsdienst’. Die laatste bestaat eerst en vooral in gevestigd ‘patroon van interactie’ tussen gelovigen en onzienlijke wezens in wier bestaan en invloed die gelovigen geloven. Die godsdienst viert wat mensen in dit leven overkomt, markeert de fasen van het leven en wordt ingezet bij gebeurtenissen die voor de gemeenschap van belang zijn. Terwijl soteriologische godsdienst ‘bovenal leer’ is en lidmaatschap ervan vooral door geloofsinstemming of belijdenis tot stand komt, wordt men van een gemeenschapsgodsdienst door geboorte lid en beoefent men die door de sociale normen van zijn geboortegemeenschap te delen. Gombrich voegt toe dat ‘many western societies today have hardly any communal religion’, maar ook dat, hoezeer communale en soteriologische godsdienst analytisch onderling ook grondig van elkaar verschillen, ‘both kinds of religion may be supplied by what sees itself as a single system’ (Gombrich 1988: 27).

onderzoek zijn historisch natuurlijk nauw met elkaar verweven en kunnen slechts analytisch van elkaar gescheiden worden.

Bij de analyse van de verhouding van de gelovigen tot de gezaghebbende tekst moet eerst worden aangetekend dat de vrijzinnige²⁴ zowel als de methodologisch-agnostische godsdienstwetenschappers²⁵ de fundamentele relaties precies omgekeerd analyseren als de gelovigen zelf. Voor beide soorten godsdienstwetenschappers is canoniciteit een kwaliteit [103] die gelovigen aan teksten toekennen: de teksten zijn hun ‘geesteskindern’.²⁶ Voor de gelovigen echter bezitten die teksten zelf absoluut gezag omdat zij voor hen het hen gegeven Woord Gods zijn of een andere uit het metafysische afkomstige vingerwijzing.

Voor een vergelijkend onderzoek van de verhouding van gelovigen tot teksten die voor hen als de maatstaf voor het ‘rechte geloof’ gelden kunnen een aantal analytische vragen ontworpen worden waarmee men elementen van overeenkomst en verschil in godsdiensten met ‘canonische’ tradities kan opsporen. Om hanteerbaar te zijn dienen zij eenvoudig gehouden te worden. Ze dienen slechts om in de processen van gezagstoekenning in verschillende godsdiensten een aantal gemeenschappelijke elementen bloot te leggen op grond waarvan dan overeenkomst en verschil in hun historische vormgeving geconstateerd kan worden en naar verklaringen daarvan gezocht kan worden. Voorlopig ontwerp ik er zes: (1) wie precies kenden dat gezag toe? (2) waarom kenden zij het toe? (3) sinds wanneer werd het toegekend en hoe verliep dat proces van toekenning? (4) tegenover wie werd het absoluut gezag van een tekst of groep teksten gevestigd, d.w.z. hoe verliep de canonisatie-strijd? (5) over welke machtsmiddelen beschikten de ‘overwinnaars’ voor het vestigen van de suprematie van hun gezagstoekenning? en (6) welke doeleinden, religieuze en andere, werden met deze gezagstoekenning gediend? Deze vragen dienen niet alleen om de periodes waarin canons tot stand kwamen, te ontleden, maar ook om de verdere geschiedenis van de omgang met die canons in orthodoxe godsdiensten in kaart te brengen.

De beperking van dit hoofdstuk staat slechts toe dat ik alleen op de belangrijkste van deze zes vragen, de tweede, iets dieper inga. Dat is de vraag naar de verschillende onzienlijke ‘grondslagen’ waarop gelovigen in ‘canonische’ godsdiensten aan een tekst of groep teksten maatgevend

²⁴ Onder ‘vrijzinnig’ versta ik gelovigen in meerdere godsdiensten die de exclusieve aanspraken op geloofswaarde en heilsbediening van de traditionele orthodoxie hebben verlaten en o.a. een grondig andere theologie van de (andere) godsdiensten huldigen dan die orthodoxie.

²⁵ Methodologisch-agnostische godsdienstwetenschappers stellen zich op grond van methodologie agnostisch op ten aanzien van de waarheid van de geloofsvoorstellingen van godsdiensten omtrent de werkelijkheid en werkingmacht van het ‘onzienlijke’, omdat die veronderstelde ‘werkelijkheid’ niet tastbaar en toetsbaar is en dus wetenschappelijk noch sluitend bewezen noch sluitend ontkracht kan worden ten overstaan van een forum van neutrale en competente wetenschappers.

²⁶ Zie W.C. Smith 1993: 4-12, 17-18. Fernhout distantieert zich uitdrukkelijk van deze gangbare benadering. Volgens hem presenteren canons zich als in het bezit van absoluut gezag. De fenomenoloog die hen objectief wil benaderen dient die claim van die teksten te aanvaarden, meent hij (Fernhout 1994: 7, 8, 13-22, 43-44). Hij harmoniseert zijn eigen theologie omtrent de exclusieve waarheid van de christelijke canon (Fernhout 1993: ix, 8, 14-15) met zijn werk als fenomenoloog door niet de absolute gezagsaanspraken van de christelijke bijbel, de koran, de veda’s en de tipitaka aan een vergelijkend onderzoek te onderwerpen maar zich op de ‘proportionele analogie’ te richten, d.w.z. op de overeenkomst en verschil in de verhouding in christendom, islam, hindoeïsme en boeddhisme tussen de absolute waarheidsclaims van die vier ‘canons’ en het relatieve gezag dat in die godsdiensten aan andere geschriften wordt toegekend (Fernhout 1994: 6-9).

gezag toekennen. Die ‘fundamenten’ liggen in verschillende godsdiensten grondig anders. In jodendom, christendom en islam en verwante [104] godsdiensten,²⁷ en in sommige moderne godsdiensten²⁸ is die grondslag een monotheïstische, en meestal een exclusief-monotheïstische geloofsvoorstelling: de enige god, die alles geschapen heeft en alles zal vernietigen, is zelf degene die de waarheid en ultieme geldigheid van de canonische tekst of collectie van teksten garandeert.²⁹ Het meest sprekend voorbeeld hiervan is koran: daarin is Allah zelf meestal aan het woord.³⁰ Bovendien wordt de koran geacht een neerzending te zijn van een boek in de hemel.³¹ Moslims maakten dan ook een principiële onderscheid tussen *ahl al-kitâb*, ‘de mensen van het boek’, d.w.z. alle godsdiensten (joden, christenen, mandaeërs, manicheeërs, parsen) die geacht werden een versie, hoe ‘corrupt’ ook, van dat hemelse boek te bezitten,³² en het collectief van de niet-boek-bezitters.

In de indische godsdiensten lag die grondslag geheel anders. Niet alleen vindt men daar ‘atheïstische’ godsdiensten, zoals het jainisme en het boeddhisme, waarin er geen god is die is als ultieme grond van geldigheid kan dienen.³³ Maar breder was er de voorstelling dat het buitennatuurlijke in vele verschijningsvormingen (*murtis*) in de zichtbare werkelijkheid aanwezig komt. Daaronder die van een god die als held in deze [105] wereld ‘afdaalde’; en die van de zieners (*rishi*) van lang geleden die het goddelijke hebben geschouwd en in de hymnen van de Rg-Veda verwoord. Verder zou het *brahman*, het puur onstoffelijk buitennatuurlijke, zijn ‘verschenen’ in de scheppergod Brahma en in de brahmaanse priesterstand, werkzaam zijn in de *mantra*’s van de brahmaanse offerpriesters tijdens rituelen, en doorgegeven worden in de onderrichting in de veda’s en andere aan de drie hoogste ‘standen’ voorbehouden kennis zoals een brahmaan die aan een ‘tweemaal-geborene’³⁴ onderwijst. Tenslotte zou het buitennatuurlijke ook in de persoon, het woord en de handelwijzen van een ‘heilige’ (*sadhu*) werkzaam zijn en in de persoon van de eigen leraar, de goeroe.

²⁷ Waaronder o.a. het van Zoroaster afkomstige parsisme, de godsdienst van de mandaeërs en het manicheïsme.

²⁸ Zoals het sikhisme, mormonisme (de ‘Kerk van Jezus Christus van de Heiligen van de laatste dagen’), Tenrikyo (in Japan) en de neo-hindoeïstische Arya Samaj in India en de hindoe diaspora.

²⁹ Zie ook Leipoldt & Morenz 1953: 29, 31, 33, 35-36.

³⁰ Zij het niet rechtstreeks maar in de vorm van ‘boodschappen’, ingeleid met de opdracht ‘Zeg:’, die Mohammed als ‘boodschapper’ (*rasul*) aan de gelovigen zou doorgeven. Zie Adams 1987: 157-159; Sheppard 1987: 66; Fernhout 1994: 22-23; van Koningsveld [1981]: 16; Leemhuis 1984: 64-66; cf. ook Leipoldt & Morenz 1953: 60-61.

³¹ Over boeken in de hemel in het oude Nabije Oosten, cf. Graham 1987: 135 en W.C. Smith 1993: 59-61; Leipoldt & Morenz 1953: 32; over de Koran als hemels boek, cf. Leemhuis 1984: 67-68; Leipoldt & Morenz 1953: 31; over de voorstelling bij sommige rabbijnen dat de ‘Wet’ van eeuwigheid bij God bestaat en dat de wereld omwille van de ‘Wet’ was geschapen, cf. Leipoldt & Morenz 1953: 9, 25-26, 31, 185-186, 191, 195.

³² Cf. ook Leipoldt & Morenz 1953: 10

³³ Althans geen god die het universum ‘uit het niets’ heeft geschapen, in stand houdt en in een absolute zin aan haar einde zou kunnen brengen. Beide godsdiensten geloven wel in meer ‘werkelijkheid’ dan de tastbare in en buiten, of ‘boven’, de mens en zijn zichtbare omgeving. Zij geloven bijvoorbeeld in *karma* (‘daden’) en *samsara* (‘wedergeboorte’), dat wil zeggen dat het menselijk handelen gevolgen heeft in die bredere ‘werkelijkheid’ in en buiten de mens en het zichtbare, en dat die gevolgen in een of meerdere volgende levens doorwerken en de aard ervan bepalen. Zie bijv. Dundas 1992: 94.

³⁴ Benaming voor de leden van de drie hoogste *varnas*: de brahmanen, de krijgsadel en de ‘stand’ van de gezeten boeren en kooplui.

In zijn vele afdalingsvormen is het buiten-natuurlijke in oosterse godsdiensten dus duidelijk diffuus, gevarieerd en persoonsgebonden. Het waren vooral de onderrichtingen in heilswegen (*sutra's*) die door heiligen, wijzen en onderwijzers, zoals de Boeddha, zijn nagelaten die de kern zijn gaan vormen van wat wij nu de 'canonische' geschriften van godsdiensten als hindoeïsme, jainisme, boeddhisme, taoïsme, confucianisme en sikhisme zijn gaan noemen.³⁵ Zowel in het jainisme, het boeddhisme als het sikhisme neemt het canonische geschrift uitdrukkelijk de plaats in van de vroegere leraar of leraren die als de 'stichters' van deze godsdiensten gelden. In de plaats van de Boeddha is er na zijn dood *dhamma*, de leer.³⁶ Na de vierentwintig *fordmakers* ('oversteek-bieders'), die voor jains als de 'stichters' van hun godsdienst gelden, zijn er de jain geschriften.³⁷ Na de tien goeroes van het sikhisme is er de *Adi Granth*, die ook *Guru Granth* wordt genoemd en *Granth Sahib*, 'Heer Granth'.³⁸ 'Canons' zijn hier niet het Woord van God dat als persoon of boek in deze wereld afdaalde, maar woord van de onderwijzer, of keten van onderwijzers, die als enigen de weg tot het heil kenden, die bewandelden, hem aan hun volgelingen onderwezen en verdwenen. Hun woorden werden vastgelegd in teksten die werden gememoriseerd en veel later ook op schrift werden gesteld.

[106]

De verspreiding van canonische teksten

De toekenning van absoluut gezag aan een tekst of collectie teksten zowel als het verlies van dat gezag zijn processen die zich in een bepaalde tijd en ruimte voltrekken. Daarom zou ik de vergelijkende analyse van 'canonische' teksten vooral diachronisch en geografisch willen vorm geven. Ik beperk me daarom hier tot instrumenten waarmee men in meerdere godsdiensten de opkomst en verspreiding van canons zou kunnen onderzoeken. Op de vergelijkende analyse van het proces van gezagsverlies kom ik beneden terug.

Opkomst en verspreiding van canons kan men in de volgende elementen en fasen, uiteenleggen: (1) die van de tekststichting (met alles wat dat aan redactiegeschiedenis met zich meebrengt); (2) die van de gezagstoekenning, eerst aan de individuele teksten, vervolgens aan een corpus van teksten, en de verdere canongeschiedenis; (3) die van de tekstbewaring en overdracht, mondeling dan wel schriftelijk; (4) die van de ruimtelijke verspreiding van die teksten; en (5) de rol die de vertaling van die teksten in die verspreiding speelt.

Alleen de twee laatste punten kan ik nu iets toelichten. Bij de vergelijkende studie van de verspreiding van canonieke teksten is hun mondeling dan wel schriftelijk karakter van kardinaal belang omdat aan ieder verschillende verspreidingsmogelijkheden inherent zijn. Verder dient op de bestaande infrastructuur, de heersende politieke orde en de economische context gelet te worden als factoren die verspreiding bevorderen dan wel belemmeren. Waar canonische teksten om religieuze of sociale redenen, of beide, alleen gereciteerd mogen worden en uitsluitend door memorisatie moeten of mogen worden doorgegeven, is slechts een zeer beperkte verbreiding van die tekst

³⁵ Zie Graham 1987a: 67-77; Dundas 1993: 53

³⁶ Zie Rahula 1990: 155; Harvey 1990: 26

³⁷ Dundas 1993: 53-54

³⁸ Zie McLeod 1984: 1-5, 38-55; 1989: 6, 44, 57, 60-62, 75

of teksten mogelijk. Meestal is een brede verspreiding ook absoluut niet gewenst en uitdrukkelijk verboden, want ook hier, en hier vooral, is kennis macht. Een tekst die uitsluitend in het geheugen is opgeslagen kan echter alleen uit het hoofd van één brahmaanse vader aan zijn zoon, of door een boeddhistische monnik aan enkele novicen in een langdurig leerproces worden overgedragen. De kennis, en het vruchtgebruik van die kennis is daarmee dus aan slechts enkelen voorbehouden, en dat privilege wordt in de canonieke teksten zelf als primordiale ordening of als goddelijk recht gelegitimeerd.

Bij schriftelijke teksten zijn de verspreidingsmogelijkheden veel groter. Maar ook die variëren sterk naar gelang de schrijftekens die men gebruikt. Het maakt voor de verspreidingsmogelijkheden van een taal zeer veel uit of haar schrift met duizenden ideografische karakters werkt of met een uit slechts een twintigtal letters bestaand alfabet. Van belang is ook het materiaal waarop en waarmee men schrijft of drukt. Dat materiaal varieerde door de geschiedenis heen van steen, hout, papyrus, [107] perkament, papier en kunststof tot de moderne elektronische opslag. Van kapitaal belang zijn verder niet alleen de graad van technologie waarover men beschikt, maar ook en vooral de alfabetiseringsgraad van een samenleving, en hoe breed welvaart er gespreid is, d.w.z. hoeveel mensen er in een samenleving welgesteld genoeg zijn om te hebben kunnen leren lezen en schrijven, en over voldoende 'vrije tijd' (in het Grieks: *scholè*) en geldelijke middelen beschikken om boeken te kunnen lenen of bezitten.

De verbreding van de verspreiding van schriftelijke teksten verliep technologisch langs vier stadia: het (met de hand geschreven) manuscript, en de lithografie (steendruk), de xylografie (houtdruk), en de typografie (druk door middel van losse letters). Een tekst in manuscript ging weliswaar niet meer bij ieder sterfgeval verloren (zoals dat met een gememoriseerde tekst het geval is), maar was te kostbaar om breed verspreid te worden. Bredere verspreiding, en dus de-elitiseren van de kennis van deze teksten, werd slechts mogelijk door de ontwikkeling van druktechnieken en doordat tegelijk het aantal mensen dat las dramatisch toenam. Dat laatste kwam alleen tot stand na een aantal andere ingrijpende veranderingsprocessen zoals de alfabetisering van het schrift, de ontwikkeling van typografie, de boekhandel, en vooral de vermeerdering van de welstand van de 'lagere klassen'. En al die veranderingen vonden pas plaats na nog veel ingrijpender politieke hervormingen en economische veranderingen.

De ontwikkeling van de druktechnieken doorliep de hierboven al kort aangeduide drie fasen. De oudste lithografische teksten vinden we in China vanaf 631 n.C. Teksten uit de boeddhistische 'canon' werden toen in een bepaalde soort steen, die inkt goed opnam, gegraveerd zodat die gravures als matrices konden dienen voor het maken van afdrukken op papier. Daarmee werden de oudst bekende blokboeken gedrukt. Vanaf 972 werd in China, en later in Korea, ook xylografie beoefend: blokboeken van boeddhistisch-canonische teksten werden geproduceerd met behulp van plankjes waarin de teksten waren uitgesneden. Rond die tijd werd in China ook al met losse, in aardewerk gebakken of in tin gegoten karakters geëxperimenteerd. Omdat in het Chinees ideografisch schriftsysteem echter duizenden karakters vervaardigd moesten worden, werd typografie in China nooit een echt alternatief voor xylografie.³⁹

³⁹ Lancaster 1987: 506-509

Typografie kwam pas na 1450 in West Europa van de grond omdat de westerse, net als de se-mitische en indische talen, een schrift op basis van een alfabet van slechts een twintigtal letters hadden ontwikkeld. Daarmee was de grondslag voor een brede verspreiding van canonieke teksten, en [108] vooral van de christelijke bijbel, gelegd. Maar tot die brede verspreiding kwam het pas in de loop van de 19e en 20e eeuw. Toen eerst leerden velen, en later (bijna) iedereen lezen, het eerst in de westerse samenlevingen en daarna in rest van de wereld. Tegelijk ontwikkelden hun samenlevingen voldoende welvaart, technologie, scholingsmogelijkheden om drukwerk breed te kunnen verspreiden en nam de koopkracht van zeer velen voldoende toe dat zij dat drukwerk feitelijk konden lezen.

Een andere belangrijke factor in de bredere verspreiding van canonische teksten is vertaling in andere talen dan die waarin ze oorspronkelijk ontstonden. Ook hier is het onderscheid tussen orale en schriftelijke overlevering belangrijk. Gememoriseerde canons werden niet alleen niet vertaald: ze groeiden meestal ook niet mee met de normale taalveranderingsprocessen in de samenlevingen waarin ze mondeling worden doorgegeven, omdat ze voornamelijk in rituelen, en voor de rest in onderwijs in esoterische kennis werden gebruikt.⁴⁰ Op den duur werden ze daardoor archaïsche relictten die eerst slechts door een kleine groep godsdienstige geleerden werden begrepen en beheerd, en die uiteindelijk slechts als onbegrepen klanken in rituelen fungeerden of verdwenen.

Vertaling van canons heeft daarentegen enorm tot de verspreiding van het gedachtengoed van ‘canonische’ geschriften bijgedragen.⁴¹ Daarvoor betaalden ze wel een prijs. Door het vertaalproces zowel als door verdere interpretatieprocessen in den vreemde ondergingen ze veranderingen, van subtiele tot ingrijpende. Bovendien werden ze daar vaak uitgebreid met lokaal geproduceerde geschriften. Het niet toestaan dat een canonisch geschrift werd vertaald, zoals dat bij de koran het geval was,⁴² kon in gunstige omstandigheden als gevolg hebben dat de taal waarin dat geschrift gesteld was zelf over een groot gebied werd verspreid, eerst onder de elite die er baat bij had de taal van dat ‘heilige [109] boek’ te beheersen en daarna geleidelijk onder anderen in die samenlevingen.

Het omvattende kader

De plaats van de ‘canonische fase’ in de godsdienstgeschiedenis kan worden aangeduid door canonische godsdienst te contrasteren met pre- en post-canonische godsdienst. Benadrukt dient te worden dat dan geen feitelijke godsdiensten worden vergeleken, maar abstracties waarin de alge-

⁴⁰ Voorbeelden zijn bijvoorbeeld de in het Sanskrit en Pali gestelde ‘canonische geschriften’ van het hindoeïsme en het boeddhisme, maar ook de Hebreeuwse bijbel.

⁴¹ Cf. W.C. Smith 1993: 245-246 over vijf grote vertaalprojecten tussen 2000 vC. en nu die de een kapitale rol in de geschiedenis van de laatste vier duizend jaar hebben gespeeld: de vertaling van sumerische heilige schriften in het Akkadisch rond 2000 vC.; de Septuagint vertaling van de joodse bijbel in het Grieks in de derde en tweede eeuw vC.; de vertaling van de boeddhistische Sanskrit ‘canon’ in het Chinees in het eerste millennium nC. en van daaruit in het Tibetaans, Koreaans, Japans, etc. (zie ook Lancaster 1987: 506-509; W.C. Smith 1993: 320-321); de vertaling van (delen van de) christelijke bijbel in ongeveer 2000 talen in de vorige en deze eeuw (zie ook Lanczkowski [1956: 35-36] over eerdere vertalingen van de bijbel); en de vertaling van de geschriften van Marx, Engels en andere communistische leiders in vele talen in deze eeuw.

⁴² Zie daarvoor, en voor uitzonderingen op deze regel, Wiegers 1995.

mene kenmerken zijn bijeengebracht die één bepaald soort godsdiensten op grond van historisch, archeologisch en etnografisch onderzoek blijkt te delen.⁴³ Ik benadruk ook dat die vergelijking niet alleen inzicht geeft in de processen die in het verleden zijn voorgekomen maar ook in de ontwikkelingen die nu plaats vinden of zich in de naaste toekomst zullen voordoen. Ik behandel hieronder achtereenvolgens de algemene trekken van ‘pre-canonische’, ‘canonische’, ‘sub-canonische’ en ‘post-canonische’ godsdienst.

Pre-canonische godsdienst

‘Pre-canonische godsdienst’ vat dus typologisch een aantal kenmerken samen die de godsdiensten zonder schrift uit verleden en heden delen. Samen vormen zij niet alleen de grootste maar ook de oudste groep godsdiensten van de mensheid en men kan dus zeggen dat zij als groep aan canonische godsdiensten voorafgaan. Hun gezamenlijk verleden gaat terug tot in de mist van de menswording en hun vroegste document, en van de godsdienstgeschiedenis überhaupt, is op dit moment het graf waarin een 103.000 jaar geleden een meisje, samen met grafgiften en rode oker, werd begraven. Dat graf bevindt zich in de vloer van de *Border Cave*, in het huidige Zuid Afrika.⁴⁴

Samenlevingen van volkeren zonder schrift zijn echter diachroon zowel als synchroon zeer verscheiden. Ze variëren bijvoorbeeld sterk in omvang. Aan het ene uiterste vinden we de uiterst kleine, egalitaire zwerfgroepen van nomadische voedselverzamelaars met enerzijds zo goed [110] als geen organisatie maar anderzijds met complexe talen, een schat aan spreekwoorden en verhalen, een rijke kennis van hun natuurlijke omgeving en veel welzijn bij een geringe welvaart.⁴⁵ Via de tussenvormen van de al iets grotere samenlevingen van nomadische veehouders, en de al beduidend grotere sedentaire dorpssamenlevingen met zwerflandbouw (beide met unilaterale verwantschap als belangrijkste vorm van sociale organisatie), vinden we aan het andere uiterste als grootste samenlevingen die waarin, bij gunstige ecologie en klimaat en/of verdere ontwikkeling van vooral de landbouw, bijvoorbeeld door irrigatie, de bevolking snel toeneemt, urbanisatie begint, de monarchale staat opkomt, institutionele en andere differentiatie en specialisatie toeneemt en een elite begint te ontstaan.⁴⁶ In deze laatste, meest complexe samenlevingen zonder schrift vinden we dan ook reeds de grondslag voor de verdere ontwikkelingen op grond waarvan in het typologisch volgende soort samenlevingen van de mensheid de ‘canonische godsdiensten’ in het verleden zijn ontstaan, zoals ik hier beneden verder zal toelichten.⁴⁷

⁴³ Ik onderscheid zes typen van samenlevingen en zes daarmee corresponderende soorten godsdienst die zich in de loop van de godsdienstgeschiedenis hebben gemanifesteerd (zie Platvoet 1993: 233-242). Ik vat daarvan vooral de eerste twee in ‘pre-canonische godsdienst’ samen; ‘canonische godsdienst’ valt met vooral het vijfde type samen, en ‘post-canonische godsdienst’ met het zesde.

⁴⁴ Deze grot is zo genoemd omdat hij in het uiterste noorden van deelstaat Kwa-Zulu/Natal, op de grens met Swaziland, bevindt; zie verder Platvoet 1996: 49.

⁴⁵ Zie voor een voorbeeld Platvoet 1995a over de !Kung van de Kalahari.

⁴⁶ Voor een voorbeeld, zie Bartle 1983 en Platvoet 1985 over de Akan van de vroegere Goudkust, thans Ghana in West Afrika.

⁴⁷ Daartoe behoort bijvoorbeeld de Yoruba godsdienst van Zuid-Oost Nigeria, en die van de Akan van Zuid-Ghana.

Als we deze meest complexe samenlevingen zonder schrift even buiten beschouwing laten, dan kan van de overige samenlevingen zonder schrift gezegd worden dat ze, behalve tussen de geslachten, geen of weinig ambachtelijke specialisatie kennen, omdat iedereen de basistechnologie van die samenleving in voldoende mate beheerst. Ze kennen evenmin stratificatie en een elite en zijn dus, behalve tussen de geslachten, tamelijk egalitair. Hun leden leven in een vrij besloten wereld die, gemeten naar de geografische ruimte die ze kennen, klein is en ondiep naar de verleden tijd die zij zich als collectief herinneren.⁴⁸ Zij beoefenen uitsluitend die vorm van ‘denken’ die ook in alle latere soorten samenlevingen, ondanks de opkomst van wijsbegeerte en wetenschap, weliswaar niet meer de enige maar wel nog steeds de belangrijkste is, al is hij als zodanig nog maar door weinige wetenschappers onderkend en erkend. Dat is wat Gellner het *multi-stranded thought* heeft genoemd: het denken dat vele en vooral complexe symbolen in elkaar ‘verstrengheld’.⁴⁹ Die zijn vaak in paren gegroepeerd, en drukken schijnbaar eenvoudige [111] maar feitelijk complexe sociale verhoudingen in pregnante tegenstellingen uit en besturen op geraffineerde wijze het gedrag dat mensen in die verhoudingen dienen te vertonen. Die vorm van ‘denken’ reflecteert, analyseert en systematiseert niet, maar verbindt in compacte sleutel-symbolen, zoals die van ‘man’ en ‘vrouw’, ‘ouder’ en ‘kind’, ‘de bruid in stralend wit’ en ‘de weduwe (of oude vrouw) in het zwart’, etc., diverse gedachtenlijnen, associatiecomplexen, gevoelens, waarden en houdingen die sociaal aanvaardbaar zijn. Mensen leren die in de opvoeding en andere socialiseringsprocessen in een samenleving ‘als vanzelf’ aan en vertonen daardoor in specifieke situaties vaardig en creatief het betamelijke gedrag dat van hen wordt verwacht. Dat ‘denken’ neemt dus typisch de vorm aan van het gedrag⁵⁰ dat in een specifieke situatie van iemand op grond van zijn of haar rol en status in die situatie wordt verwacht. Het uit zich in de juiste lichaamstaal, houding, kledij en geschenken; in de complimenten, snedige gezegden, toepasselijke spreekwoorden en onderhoudende verhalen die bij een situatie passen; en in de andere vormen van betamelijke, gecoedeerde omgang met anderen.

Dat gesocialiseerd denken is aan die situaties gebonden: het wordt pas in en door die situaties geactiveerd. Buiten die situaties ligt het veelal onder de drempel van het bewustzijnsniveau en is het gewoonlijk niet voor reflectie, en dus ook niet voor systematisering en kritiek toegankelijk.⁵¹ Het is dus niet alleen over vele situaties verspreid, maar ook ‘afwezig’ zolang een bepaalde situatie zijn specifiek deel niet in het bewustzijn tevoorschijn roept om het in een bepaald gedrag uit te drukken; en het is nergens expliciet en coherent geformuleerd. Juist dit ongearticuleerde, complexe, versnipperde en meestal ontoegankelijke denken is uiterst effectief in de organisatie van de in-

⁴⁸ Het collectief geheugen omtrent de tijd van nu tot de vroegste tijd toen de wereld ontstond, varieert in diepte van twee tot zes à acht generaties van bij naam gekende voorouders, dus van enkele decennia tot een tweehonderd jaar.

⁴⁹ Zie Gellner 1988: 40-69

⁵⁰ Het wordt, zegt Evans-Pritchard (1936: 196), in ritens en gebeden ‘geactualiseerd’ in plaats van in dogma’s en mythen te worden ‘geintellectualiseerd’. Evans-Pritchard heeft op dit denken dat in gedrag besloten ligt meermalen de nadruk gelegd: ‘what they had to express, they expressed in action and they had little more to add by way of commentary’ (Evans-Pritchard 1936: 186-187; zie verder 1936: 187; 1937: 178, 314, 338, 347, 349, 349, 475, 540; 1956: 318-320; 1965: 84).

⁵¹ Dit denken is zelfs ‘reflectie-resistent’; zie Platvoet 1995b: 35-36.

teractie tussen gesocialiseerde subjecten. In alle menselijke samenlevingen, ook de meest moderne en complexe, stuurt en regeert het zo goed als alle sociale gedrag.

[112] Pre-canonische godsdienst werd en wordt door dit socialiserend denken bepaald. Godsdienst is in samenlevingen zonder schrift betamelijk gedrag van gelovigen jegens een complexe, over meerdere afzonderlijke ‘werelden’ verspreide meta- en infra-empirische onzienlijke ‘werkelijkheid’.⁵² Die omgang, in ritueel en ander godsdienstig geïnspireerd gedrag, activeert in een verscheidenheid van situaties telkens het relevante deel van het complexe, onverhelderde, in elkaar verstrengelde en over vele ‘werelden’ en situaties verspreide ‘geheel’ van geloofsvoorstellingen, drukt de relevante verstrengelde geloofsvoorstellingen even uit, niet in concepten of leer, maar in gepast rolgedrag, om het daarna weer onder de bewustzijnsdrempel te laten zinken.

Godsdiensten zonder schrift vertonen daarom ingrijpend andere kenmerken dan canonische godsdiensten met geloofsleer. Precanonische godsdiensten kennen bijvoorbeeld geen zekerheid inzake het onzienlijke; twijfel en ongeloof zijn in hen endemisch.⁵³ Ze zijn open, adaptief, adoptief, flexibel, dynamisch en tolerant.⁵⁴ Ofschoon ze als ‘gemeenschapgodsdiensten’ in principe met afzonderlijke samenlevingen samenvallen,⁵⁵ vertonen ze ook binnen afzonderlijke samenleving, bij alle overeenkomst, zeer veel variatie en persoonlijke constructie. Ze zijn godsdiensten die noch naar binnen noch naar buiten grenzen stichten.⁵⁶ ‘Vurige devotie’ is onbekend, behalve kortstondige bij groot onheil. Zolang het goed gaat is zo minimaal mogelijke vervulling van religieuze verplichtingen [113] normaal.⁵⁷ Pre-canonische godsdienst is verder vooral geheel en al pragmatisch: hij is alleen op welzijn in dit leven gericht. Hij kent geen binding aan ethiek, en geen zonde, oordeel, hemel of hel. Geloof in leven na de dood staat geheel in functie van het geloof in de actieve presentie van de overledenen onder de levenden..

‘Godsdienst’ bestaat in deze samenlevingen evenmin als onderscheiden gedrag en apart instituut. Hij is deel, en vaak een bescheiden, nauwelijks zichtbaar deel, van sociaal, politiek, economisch, technologisch, therapeutisch en andere vormen van maatschappelijk gedrag. Die liggen trouwens ook alle in elkaar ‘verstrengeld’. De westerse onderscheidingen tussen ‘heilig’ en ‘pro-

⁵² Bij de Akan van Ghana kan men zeven van die min of meer aparte ‘werelden’ onderscheiden: die van God (Nyame) en de goden (*abossom*); die van Moeder Aarde (Asase Yaa); die van de voorouders (*nsamanfo*); die van de zielen van de mens (*kra*, *sunsum*, *mogya*); die van de zielen (*sunsum*) met wraakmacht (*sasa*) in planten, dieren, amuletten en ‘medicijnen’; die van de ‘heksen’ (*abayifo*); en die van de bosgod (Sasabonsam) en de boskabouters (*mmoatia*).

⁵³ Zie de uitspraken van Nuer tegenover Evans-Pritchard dat zij *doar*, ‘dom’, ‘onwetend’ met betrekking tot God en geesten zijn (Evans-Pritchard 1956: 11-12).

⁵⁴ Zie Goody 1986: 7-9

⁵⁴ En er dus ‘co-extensief’ mee zijn, zodat er, analytisch gesproken, evenveel godsdiensten zonder schrift zijn of waren als er samenlevingen zonder schrift zijn of waren. Daarbij dient echter wel de kritische aantekening gemaakt te worden dat ons westers begrip ‘samenleving’ ons hier parten speelt. Dat heeft door processen als natievorming, territorialiteit met nauwkeurig afgebakende en fel verdedigde grenzen, centrale regeringen, en het scheppen van nationale identiteiten door o.a. het opleggen van één taal en één ‘cultuur’ aan één ‘natie’, etc. een begrip van een ‘samenleving’ geschapen dat veel scherper van andere ‘samenlevingen’ afgegrensd dan elders in het verleden feitelijk het geval was. De voorstelling van ‘één godsdienst per samenleving’ is dus voor godsdiensten zonder schrift misleidend: er is, of was, ‘naar binnen’ veel meer variatie en ‘naar buiten’ veel meer overeenkomst dan dit concept begripmatig toelaat.

⁵⁶ Zie Goody 1986: 4-6

⁵⁷ Precanonische godsdiensten bestaan uit stelsels van (veronderstelde) wederzijdse verplichtingen tussen gelovigen en hun (veronderstelde) onzienlijke wezens; cf. Evans-Pritchard 1956: 144.

faan', 'geestelijk' en 'stoffelijk', en 'natuur' en 'bovennatuur' zijn op deze godsdiensten niet toepasbaar en in het onderzoek van deze godsdiensten als conceptuele instrumenten zeer misleidend. Evenmin zijn ze als poly-, mono- of pantheïstisch te classificeren: deze godsdiensten zijn vaak tegelijkertijd mono-, poly-, en pantheïstisch. Preliterate godsdiensten worden niet door een elite beheerst, al kennen die van complexere samenlevingen wel al *part time* 'religieuze functionarissen', zoals mediums, genezers, 'priesters' en zelfs 'profeten'.⁵⁸

Ik leg nu de nadruk op de verschillen tussen godsdiensten zonder schrift en canonische godsdiensten. Ik laat zien dat een elite die het geloof van een samenleving articuleert en systematiseert, die zijn 'orthodoxie' als de enige weg ten heil voor iedereen over de grenzen van afzonderlijke samenlevingen heen propageert en concurrenten als 'kettlers' vervolgt, in samenlevingen zonder schrift ontbreekt. Daarmee toon ik aan dat de processen die bepaalde tekstcorpora tot *regula fidei* verheffen in deze godsdiensten nooit op gang zijn gekomen, en zelfs niet op gang konden komen, omdat deze samenlevingen er niet toe toegerust zijn. De condities waaronder canonische processen op gang zouden kunnen komen ontbreken.

Men kan echter in deze ook naar overeenkomsten tussen canonische en pre-canonische godsdiensten speuren. Jonathan Z. Smith doet dat door het begrip 'canon' te herdefiniëren.⁵⁹ Voor hem heeft een 'canon' twee wezenlijke kenmerken. Hij is ten eerste iedere gesloten lijst,⁶⁰ waarin een kleine en willekeurige selectie van voorwerpen of teksten met een [114] religieuze, wettelijke, legitimerende, classificerende of speculatieve functie⁶¹ is opgenomen uit een oneindige voorraad aan andere voorwerpen of teksten die dergelijke functies ook zouden hebben kunnen vervullen. Ten tweede wordt die beperkte lijst van voorwerpen en/of teksten het instrument in handen van hermeneuten die door hen met ingenieuze inventiviteit op een oneindig aantal sociale situaties wordt toegepast.⁶² De bedienaren van orakelsystemen in samenlevingen zonder schrift vertonen volgens Jonathan Smith, dezelfde 'obsessie met exegetische totalisering' als de interpreten van de 'boekgodsdiensten'.⁶³

Smith noemt vijf voorbeelden van dergelijke 'totalistische en complete systemen van tekens of iconen die als functionele equivalenten van een schriftelijke canon dienen'.⁶⁴ Daaronder de 'minder dan tweehonderdvijftig tekeningen' waarmee de Walbiri Aboriginals in Australië ieder verhaal kunnen samenvatten, of dat nu over iets alledaags gaat, of over een droom die iemand onlangs had, of over de tradities van de voorouders die aan ingewijden zijn voorbehouden.⁶⁵ Verder noemt hij de achtenvijftig beeldjes met menselijke en dierlijke vormen van de Senoefo van West Afrika; het complexe systeem van tweehonderdzesenzestig tekens van de Dogon in Mali; de vierentwintig voorwerpen die de Ndembu waarzegger in Zambia hanteert; en het beroemde Ifa-ora-

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld Evans-Prichard 1940: 184-189; 1956: 287-322 over Nuer 'priesters' en 'profeten'.

⁵⁹ J.Z. Smith 1988: 36-52. Met dank aan Karel van der Toorn die mij op deze *redescription of canon* van Jonathan Z. Smith attent maakte.

⁶⁰ J.Z. Smith 1988: 48

⁶¹ J.Z. Smith 1988: 50

⁶² J.Z. Smith 1988: 40, 43, 44, 48-52

⁶³ J.Z. Smith 1988: 48, 44

⁶⁴ J.Z. Smith 1988: 49

⁶⁵ J.Z. Smith 1988: 49

kelsysteem van de Yoruba in Zuid-Oost Nigeria. Dat laatste bestaat uit duizendvierentwintig gedichten (*odù*) van vijf tot vijftig regels die aan tweehonderdzesenvijftig orakeltekens zijn gekoppeld. De *babalawo* (orakelbedienaar) selecteert het *odù*, dat voor zijn cliënt van toepassing is, door zestien palmnoten achtmaal in één beweging van de ene in de andere handpalm te nemen en de ‘uitkomsten’ daarvan in twee rijen van vier op het met wit pijpenbestrooide houten Ifa-orakelbord te noteren: als er twee noten in zijn handpalm achterblijven, noteert hij één streepje, en als er één achterblijft, twee streepjes.⁶⁶

Er is zeker zinvol onderzoek mogelijk is naar overeenkomsten in de wijze waarop de exegese van canons in ‘canonische’ godsdiensten functioneert en hoe bepaalde divinatiesystemen in pre-canonische worden gehanteerd. Er zijn echter ook meerdere kritische kanttekeningen te plaatsen bij dit canon-begrip dat Jonathan Z. Smith voor zo’n onderzoek ontwerpt en [115] bij de voorbeelden ervan die hij in godsdiensten zonder schrift vindt. Die betreffen deels het heuristisch, analytisch en theoretisch nut van deze verbreding van het begrip ‘canon’, deels de onbetrouwbaarheid van vooral het Dogon materiaal.⁶⁷ Verder zijn de complexe en urbaniserende Yoruba samenlevingen en het Ifa-orakel uitzonderlijk voor samenlevingen zonder schrift en dus niet representatief voor deze categorie samenlevingen en godsdiensten. Een ander probleem is het synchrone karakter van de door Smith gebruikte etnografische data waaraan historische diepte ontbreekt. Daardoor is het niet duidelijk hoe lang of kort een dergelijke ‘canon’ heeft gefunctioneerd. Het bezwaarlijkst is echter de suggestie van J.Z. Smith dat het hier om telkens een enig, stabiel en centraal systeem zou gaan. Dat gaat in tegen een veelheid van etnografische data die aantonen dat samenlevingen zonder schrift er bijna altijd meerdere naast elkaar te consulteren systemen op na houden,⁶⁸ en dat onder die systemen voortdurend verandering en vervanging optreedt (hoe stabiel zij hun beoefenaars ook voorkomen).

Jonathan Smith heeft uit synchroniserende ethnografieën, die cultuurhistorische processen in het ‘nu’ van het veldwerk hebben gefixeerd, data gelicht en die in het kader van zijn abstraherende vergelijking nog verder van hun veranderlijkheid en hun veranderende (in actieve en passieve zin!) contexten ontdaan. Tenslotte heeft hij die data in verband gebracht met processen die aan de fluïde preliterate samenlevingen vreemd zijn: die van abstrahering, generalisering en fixering. Die brengt een elite door reflectie, en meestal met behulp van schrift, tot stand. Die dragen op hun beurt bij tot, en komen voort uit een veel verdergaande institutionele differentiatie dan de rudimentaire die samenlevingen zonder schrift kenmerken.⁶⁹

⁶⁶ J.Z. Smith 1988: 49-51. Voor een beschrijving van het Ifa orakel en een vertaling van de belangrijkste van de zestien categorieën van Ifa *odù*, zie Ambimbola 1977.

⁶⁷ Cf. van Beek 1991; Lettens 1971.

⁶⁸ Zie bijv. Evans-Prichard 1937 waarin hij achtereenvolgens het gif-orakel beschrijft (258-351), het termieten-orakel (352-357), het stokjes-orakel (358-359), het wrijf-orakel (359-374) en nog negen andere die hij niet persoonlijk had onderzocht (374-378) en daarna de orakel-functie van dromen voor de Azande toelicht. Die wekken zij op door *ngua musumo*, ‘droom-medicijnen’ te eten (378-386). Daaraan moet de orakel-functie van de genootschappen van heksenjagers tijdens hun publieke bezetenheidsdansen worden toegevoegd (148-182).

⁶⁹ Zie Goody 1986: 15, 19-23, 27, 29-32; zie ook over *paradigm shifts* in orakel en andere divinatiesystemen, Bauer & Hinant 1987; en voor benaderingen die de dynamiek van *African systems of thought* benadrukken, Karp & Bird 1987.

Canonische godsdienst

‘Canonische godsdienst’ is in de algemene godsdienstgeschiedenis het product van een ingewikkelde constellatie van maatschappijhistorische [116] veranderingsprocessen, vooral van schaalvergroting op demografisch, economisch, institutioneel, politiek en andere terreinen, zoals die sinds de vroeg-stadse en vroeg-staatse samenlevingen vanaf het vierde millennium vC. waren begonnen te werken.⁷⁰ Deze vorm van godsdienst is veel later, in het eerste millennium vC. en nC., in het bijzonder voortgebracht door de kleine elite die daarin begon te ontstaan. Die begon op grond van haar macht, welvaart en vrije tijd geleidelijk bijzondere vaardigheden te ontwikkelen, o.a. op intellectueel terrein.⁷¹ Daarmee bepaalde zij ook de ontwikkelingen in de ‘nieuwe’ godsdiensten, die van de eerste axiale tijd, richtte die godsdiensten in, via strijd om de juiste ethiek en leer, als een arena voor onderlinge strijd om macht en verwierf zich daarmee ook macht en bezit.

De grootste dichtheid van canonvorming lijken we aan te treffen op het einde van de eerste axiale tijd, tussen 100 en 700 nC., als die van het boeddhisme, jodendom, christendom, manicheïsme, islam en andere worden ‘vastgesteld’. Canonvorming was dus het sluitstuk van de godsdienstige en verwante veranderingsprocessen in de ‘eerste axiale tijd’, tussen 1000 vC. en 700 nC. Tot die processen, in die lange periode, dient men vooral binnen de elite de opkomst te rekenen van denkers die op een toenemend reflexieve, systematiserende en polemiserende wijze nadachten over de zin van het menselijk bestaan, de normen voor ons gedrag en de waarheid van voorstellingen omtrent het onzienlijke. Daardoor verschenen in de nieuwe godsdienstige bewegingen van de eerste axiale tijd dominante trekken die in de precanonische geheel afwezig, of hooguit in aanleg aanwezig waren. Er ontstond voor het eerst geleidelijk een nauwe binding tussen religie en ethiek, die verschillende vormen aannam, maar gemeen had dat men ‘het heil’ spiritualiseerde in voorstellingen omtrent verlossing niet in dit leven, maar van dit leven en na dit leven.

In één variant stonden voorstellingen omtrent geboden ‘van boven’ centraal en een absolute tegenstelling tussen ‘goed’ en ‘kwaad’. Die werden gekoppeld aan voorstellingen omtrent ‘zonde’ en goddelijk oordeel over de morele kwaliteit van het menselijk gedrag. Soms namen die de vorm aan van het afzweren van de ‘dienst aan de duivel’, opdat de gelovige na de dood en het oordeel het eeuwig leven in een hemel of paradijs zou bekommen; en vaak ook die over eindtijd, apocalyp-tiek, [117] massale opstanding der doden en oordeel over allen. In een andere variant stonden voorstellingen centraal over de doorwerking van de morele kwaliteit van menselijk gedrag over de grenzen van dit leven heen, zonder oordeel, straf of beloning ‘van boven’. Als begeleidend verschijnsel vinden we daar het ascetisme van de ‘thuislozen’ die zich terwille van een radicaal verlossingszoeken uit ‘de wereld’ terugtrokken en de spiritualiteit van de ‘mystiek’ ontwikkelden: het zoeken naar éénwording met het transtemporele, transpersonale en transcognitieve. Leraren verkondigden wegen waarlangs men de ‘werkelijke aard’ van het menselijk bestaan zou kunnen leren doorzien, de ‘sluier van onwetendheid’ wegschuiven, de begeerte naar bestaan uitblussen

⁷⁰ Zie verder Platvoet 1993: 231-232, 235

⁷¹ Waaronder die van het schrift. Zie over het schrift als instrument van ideologische macht en als middel tot het vergaren van bezit, Goody 1986: 16-20; Platvoet 1993: 236, 240-241.

(*nirvana*) en de ‘ocean van het lijden’ (van telkens weer geboren worden en sterven) oversteken naar de ‘onbetreden overkant’ van het Niet-Iets.

Nog belangrijker dan die binding aan ethiek was echter de opkomst, iets later, van de geloofsleer. Vanaf 600 vC. trokken leraren met leerlingen rond die gemeenschappen van volgelingen stichtten en de ‘juiste leer’ tegenover andere leraren begonnen te formuleren en te verdedigen. Daarmee verschoof het centrum van deze nieuwe godsdiensten van geloofsgedrag dat impliciete geloofsvoorstellingen even activeert en daarna weer onder de drempel van de niet-articulering laat zakken, naar de articulatie van een geloofsleer en naar het expliciet onderwijzen en verbreiden van leerstellingen waartoe men zich diende te bekeren.⁷² Daarmee werden harde grenzen naar andere godsdiensten opgericht door middel van steeds fellere en exclusievere waarheidsaanspraken, en uiteindelijk van claims dat die ene godsdienst als enige de volledige ‘openbaring’ omtrent het onzienlijke bezat en voor iedereen als de enige weg tot heil gold.⁷³

[118] Die aanspraak wordt in de meest typische canons, d.w.z. de moslimse, manicheïsche, mandeïsche, christelijke en boeddhistische, vastgelegd. De andere canons zijn uitdrukkingen van ontwikkelingen die op deze weg minder ver zijn voortgeschreden. De formulering van deze onfeilbare ‘godskennis’ (‘theologie’), d.w.z. de enige en universele weg tot het heil te zijn, en de vaak felle strijd om de grote macht die ook deze ‘kennis’ bracht, speelde zich echter af in de besloten kring van de kleine elite: degenen die de teksten reciteerden, de ‘rechte leer’ formuleerden, de ‘ketterij’ van andere geletterden bestreden. Vanuit hun monopolie van de kennis van de ‘Weg’ of het ‘Woord’ die zij in tempel, klooster, kerk, moskee, school of universiteit beheerden, legden zij, met meer of minder succes, hun leer, regels en ritens aan hun ‘kudde’, de ongeletterde gelovigen, op.

[*Sub-canonische godsdienst*]

Zie wat ik op p. 6-7 [101-102] kort over sub- of infra-canonische godsdienst heb gezegd. Wanneer hij voor de religieuze en intellectuele elite aanvaardbare trekken vertoont, wordt hij meestal volksgodsdienst, of volksvroomheid genoemd. Zij wordt dan niet alleen getolereerd, maar soms zelfs gecultiveerd om in de volkse religieuze behoeften van ‘gewone’ gelovigen te voorzien en de band tussen en de religieuze elite te versterken. Wanneer dat niet het geval is, wordt volksgods-

⁷² Zie Goody 1986: 4-6, 10-13

⁷³ Pas in de 19e eeuw wordt daarvoor het begrip ‘wereldgodsdienst’ ontwikkeld. Dat is strikt genomen alleen op het boeddhisme, het christendom en de islam van toepassing en op andere, vooral recente godsdiensten die claimen dat zij alleen voor iedereen van alle plaats en tijd de enige heilsweg zijn. Vrijzinnige godsdienstwetenschappers hebben het begrip ‘wereldgodsdienst’ de laatste tijd helaas opgerekt tot iedere godsdienst van ‘large size, wide geographical distribution, and big impact on history’ (Young 1992: 111). Zij rekenen zelfs bekende maar zeer kleine godsdiensten als het jodendom onder de ‘wereldgodsdiensten’, ondanks ook zijn uitgesproken etnisch karakter. Evenzo godsdiensten als ‘het hindoeïsme’ (een westerse constructie, die een *self fulfilling prophecy* aan het worden is) dat geen enkele pretentie heeft dat het een exclusieve en complete openbaring zou bezitten. De pretentie de enige heilsweg te zijn is aan het hindoeïsme ook wezensvreemd omdat het formeel minstens drie heilswegen als gelijkwaardig erkent en in feite een veelvoud ervan.

dienst als bijgeloof, magie, superstitie, toverij, hekserij, en andere polemische kwalificaties veroordeeld en bestreden.⁷⁴

Post-canonische godsdienst

De ‘westerse wereld’ is in de laatste paar eeuwen, en wereldwijd zijn in deze eeuw bijna alle andere samenlevingen in een ingrijpend andere periode van de algemene maatschappij- en godsdienstgeschiedenis beland: de tweede axiale tijd. De dynamiek van de huidige schaalvergroting in technologie, demografie, institutionalisering, welvaart, scholing, communicatie en mobiliteit grijpt dieper dan ooit tevoren in de samenlevingen en in de geesten van mensen in, en tekent geheel andere grenslijnen op het religieuze veld. Centraal in mijn analyse van dit proces staat de (relatieve) de-ELITISERING, zoals die zich zowel in de huidige samenlevingen als in sommige ‘oude’ (d.w.z. canonische) godsdiensten voltrekt en die een centraal kenmerk is van vrijwel alle nieuwe (meest post-canonische) godsdiensten. Hoewel de de-ELITISERING verre van compleet en radicaal is, is ze, vergeleken bij vroegere samenlevingen en canonische godsdiensten massief.⁷⁵ De standen verdwijnen uit de moderne samenlevingen en de sociale mobiliteit neemt snel toe. De welvaart van de ‘lagere klassen’ van weleer is duidelijk toegenomen of snel aan het toenemen, ook in de arme landen van de zogenaamde Derde Wereld. In de politiek heerst alom de scheiding der drie machten met de representatieve parlementaire democratie als centraal instituut, of wordt er gestreden om haar te vestigen. De druk op politieke leiders die de [119] ‘mensenrechten’ niet respecteren neemt toe. Op het gebied van elementaire scholing is de totale alfabetisatie van bijna alle samenlevingen een feit of binnenkort een feit, terwijl scholingsduur en de scholingsgraad overal voortdurend en snel toenemen. De *éducation permanente* is hier en daar al in opkomst. In de zin van voortdurend herhaalde formele scholing is die voor nog maar weinigen beschikbaar, maar als informele scholing wordt ze voortdurend aan zeer velen aangeboden in de vorm van de constante stroom informatie die de massamedia aanreiken. Daarin wordt men ook over de eigen en andere samenlevingen, culturen en godsdiensten voortdurend en breed, zij het vaak oppervlakkig en/of ongenueanceerd, geïnformeerd.

Technologie en natuurwetenschap hebben niet alleen ingrijpend aan de dramatische welvaartsvermeerdering van moderne samenlevingen bijgedragen maar ook het wereldbeeld van zeer veel moderne mensen, onder wie ook vele gelovigen, ingrijpend veranderd.⁷⁶ Daardoor seculariseren niet alleen de meeste moderne samenlevingen, maar ook de gelovigen zelf. Zij ontberen steeds meer de ambiance van de vroegere geloofsgemeenschap die min of meer met de samenleving sa-

⁷⁴ Zie verder Vrijhof & Waardenburg 1979

⁷⁵ Ik kan hier niet meer dan een snelle, en vrij westerse schets geven. Voor het verloop van de moderniseringsprocessen in andere delen van de wereld heeft zij zeker nuancering, ten dele omdat die geschiedenis daar jonger is, ten dele omdat hij er op grond van eigen geschiedenis anders, en soms beduidend anders, verloopt.

⁷⁶ Daardoor ontstond onder meer een steeds zwaardere natuur-bovennatuur tegenstelling. Die atrofieert de ‘andere werkelijkheid’ bij vele gelovigen conceptueel zowel als psychologisch steeds meer, zodat ‘het onzienlijke’ in geloofsvoorstellingen uit de empirie wordt geëlimineerd en omgang ermee verdwijnt. Nogal wat hedendaagse gelovigen hebben hun vroegere vormen van omgang met het veronderstelde niet-empirische, bijvoorbeeld die van het bidden en het biechten, door introspectie in de vorm van psycho-hygiënische meditatie en reïncarnatie-therapie vervangen.

menviel. Daarin was godsdienstigheid vanzelfsprekend en viel feitelijke ongodsdienstigheid nauwelijks op. Gelovigen dienen nu opnieuw een bewuste, kritische keuze te maken, maar nu niet tegen een andere ('verwerpelijke') godsdienst, maar tegen godsdienstloosheid. Ze worden nu steeds indringender geconfronteerd met een snel groeiende en invloedrijke groep medemensen die iedere behoefte aan godsdienst, en zelfs de behoefte om godsdienst te bestrijden, ontberen.

Daarnaast nemen de invloeden van andere godsdiensten in de eigen geloofsgemeenschap hand over hand toe. Voor een deel is dat het gevolg van de snelle religieuze pluralisering van de moderne samenlevingen, vooral door immigratie: de verre godsdiensten van weleer wandelen nu, in de vorm van hun gelovigen, door de eigen straat, bouwen tempels en moskeeën in de eigen stad, nodigen uit tot contact, hebben zendtijd op radio en televisie, en zijn aanwezig op de werkvloer. Voor een ander deel groeit hun godsdienstige invloed doordat kennis over hen, en over [120] andere culturen en godsdiensten in hun thuislanden door onderwijs, toerisme en berichtgeving in de media snel toeneemt.

Een belangrijk gevolg van die toename aan ontmoeting en kennis is dat vele gelovigen de door de orthodoxie gepostuleerde heilsuniciteit en heilsexclusiviteit hebben opgegeven en die persoonlijk, of als geloofsgroep, door theologieën van de gelijkwaardigheid van alle godsdiensten hebben vervangen. Daarnaast zijn velen in de supermarkt van het huidige veelsoortige religieuze aanbod zelf op onderzoek gegaan naar 'oosterse' of andere 'exotische waren' en/of kopen zij de nieuwe religieuze producten van eigen bodem⁷⁷ om elementen ervan selectief in hun persoonlijke godsdienstigheid, en soms in die van hun groep, te integreren. Door de processen van scholing, informatie, ontmoeting en experiment is de ongeletterde, volgzaame 'kudde' van vroeger in vele geloofsgemeenschappen al geheel verdwenen en in andere, zo niet in opstand dan toch in een beweging geraakt die de geletterde religieuze elite van weleer niet meer kan beheersen en besturen. Bovendien worden die kuddes snel kleiner.

Kortom, de gelovigen, die eertijds arm, ongeletterd en volgzaam waren, zijn nu, of worden nu, voor het merendeel welvarend, geschoold, mondig, kritisch, assertief, autonoom en selectief en voor een flink deel ongelovig. De grondslag van de macht van de elite, die eens de canonische godsdienst middels geschriften met absoluut gezag vorm gaf, beheerde, beheerste en aan een gehoorzame kudde oplegde, lijkt snel en voorgoed te verdwijnen. Bovendien, een flink deel van die elite geeft zelf leiding aan dit proces.⁷⁸ Dat deel van de religieuze elite is academisch gevormd, is goed geïnformeerd over andere samenlevingen, culturen en godsdiensten, hangt een scala van overwegend vrijzinnige theologieën aan en is grondig getraind in literair-historische kritiek op de canonische geschriften van de eigen godsdienst. Studie van canonisering is de-canonisering. Studie van canoniseringsprocessen staat op zeer gespannen voet met orthodox-canonische godsdienst.⁷⁹

Tenslotte, kort iest over de kenmerken van hedendaagse post-canonische godsdiensten en godsdiensten.⁸⁰ Opvallend is dat zij breed in de godsdienstgeschiedenis zijn georiënteerd en

⁷⁷ Al zijn die door hun cosmopolitisch karakter vaak nauwelijks van geïmporteerde waar te onderscheiden.

⁷⁸ Hun aandeel werd om die reden door tegenstanders wel eens 'het verraad der clerken' genoemd.

⁷⁹ Cf. Vos 1998: 25, 32

⁸⁰ Voor een korte schets van de kenmerken van post-canonische godsdiensten, zie Platvoet 1993: 242, en voor een

daarvan syntheses aanbieden. Ze zijn tolerant en hebben de openbaring die de canonische hadden afgesloten opnieuw opengebrouwen, zodat ze, zoals de pre-canonische godsdiensten, weer voortgaande openbaring beoefenen. Verder kennen ze, zoals de pre-canonische, geen scherp omliggende geloofsleer en oefenen ze geen geloofstucht uit. Ze verbreiden zich vooral via moderne publicatiekanalen: de boekhandel, de mailing, advertenties in huis-aan-huis bladen, en mond op mond reclame voor meditatie-weekends in een meditatiecentrum, bij voorkeur in de bergen of bossen. Het heil dat ze menen te breggen is op steun en succes in dit leven gericht en sterk psychohygiënisch van aard. Dat zal, volgens hen, echter ook sterke maatschappijvormende gevolgen hebben en oorlog, armoede, discriminatie, en milieuvernietiging uitbannen. Ondanks deze claims afficheren deze godsdiensten zich vooral als ‘para-religies’, een ‘godsdienst erbij’, een ‘bij-geloof’, dat men naast zijn christelijke, moslimse of boeddhistische godsdienst kan beoefenen.

‘Zaden van vernietiging’

Op grond van de processen, die tot de opkomst van post-canonische godsdienst, en godsdiensten, hebben geleid, kan men zeggen dat [121] hedendaagse canonische godsdiensten ‘de zaden van hun vernietiging’,⁸¹ en niet ‘de zaden van hun voltooiing’,⁸² in zich dragen. Zoals bijna ieder cultuurhistorisch fenomeen, is godsdienst onder invloed van de huidige constellatie van vooral factoren van schaalvergroting (vooral in welvaart, scholing en communicatie) aan een ingrijpende transformatie bezig die zijn aard voor de tweede maal grondig verandert, dit keer o.a. door de democratisering van de privileges en machtsinstrumenten van de vroegere elite, die de canons van eertijds schiepen.

Dat betekent niet dat het tijdperk van de canonische Schriften al gesloten is, of binnenkort wordt gesloten. Post-canonische godsdienst, met zijn vrijzinnigheid en schrift-critiek, en de toenemende godsdienstloosheid wordt door een belangrijk deel van de hedendaagse canonische gelovigen ervaren als een rechtstreekse aanval op, en directe ontkenning van het voor hen ‘onopgeefbare fundament’ van hun geloof. Dat brengt bij hen felle reacties teweeg in de vorm van een verdere verabsolutering van de geloofsaanspraken met betrekking tot de canonische teksten. Die zouden niet alleen van ‘kaft tot kaft’ waar zijn, maar ook geen onjuistheid bevatten in welke willekeurige zin of zinsdeel.⁸³ Deze gelovigen zijn de motor van militante reformistische bewegingen die opmerkelijke politieke successen boeken.⁸⁴

uitgebreide behandeling van *New Age* groepen, zie Hanegraaff 1996.

⁸¹ Deze paradoxale beeldspraak heb ik ontleend aan een door Fernhout (1994: 205) geciteerde uitspraak van deconstructivistische theologen, namelijk dat ‘ieder conceptualisering de zaden van haar zelf-vernietiging in zich draagt’.

⁸² Fernhout (1994: 15) ziet in het ‘speciale gezag van het woord van Jezus Christus [...] het zaad van de entelechie’, op grond waarvan de christelijke godsdienst op basis van een canon met absoluut gezag in het eschaton haar voltooiing zal vinden, zoals uit een zaad een plant groeit en de plant in de vrucht zijn voltooiing vindt (Fernhout 1994: 9; verder: 205-218, 277-301).

⁸³ Zie Boele van Hensbroek e.a. 1991

⁸⁴ Cf. Van der Veer 1994, Platvoet 1995c, Westerlund 1996

[122] Maar ook bij hen werken de ‘zaden van vernietiging’. Beide, de verabsolutering van teksten zowel als het politieke succes, worden immers mede mogelijk gemaakt door de vorming, scholing en training van hun aanhangers in de vele vaardigheden van de moderne tijd, door hun relatieve en toenemende welvaart, en vooral door hun knap gebruik van de modernste technieken van massacommunicatie om hun geloof te verbreiden en het hen gunstige electoraat voor hun politieke doelstellingen te mobiliseren.⁸⁵ Deze groepen en organisaties zijn, met uitzondering van het centrale punt van hun uitgesproken geloofskeuze, dan ook bij uitstek ‘modern’. Ze hebben òf reeds volop geprofiteerd van hedendaagse scholingsmogelijkheden, toegenomen welvaart en toegang tot de moderne communicatiemedia, of stellen verbeterde toegang tot scholing, baan, krant, t.v. en internet voor hun relatief gedepriveerd electoraat centraal in hun politiek program. Ook in het opzicht van relatieve de-elitisering zijn hun geloofsgemeenschappen even modern, zo niet moderner dan die van de post-canonische gelovigen (en de groeiende groep van de niet-meer-gelovigen).

Mijn hypothese is dan ook dat de ‘zaden van vernietiging’ ook in de moderne militante ‘canonicratische’ geloofsbewegingen gezaaid zijn.⁸⁶ Hoe eerder en beter zij er in slagen hun politieke doelstellingen te verwezenlijken, des te eerder zullen de zaden van vernietiging die zij in zich dragen in hen ontkiemen.⁸⁷

[123] Verwijzingen

Abimbola, W., *Ifa Divination Poetry*. New York, etc.: NOK Publishers

Adams, C.J., 1987, ‘Qur’ân’, in *Eliade* 1987, vol. 12: 156-176

Bartle, Ph.F.W., 1983, ‘The Universe Has Three Souls: Notes on Translating Akan Culture’, in *Journal of Religion in Africa* 14, 2: 85-114

Bauer, D.F., & J. Hinnant 1987, ‘Normal and Revolutionary Divination: A Kuhnian Approach to African Traditional Thought’, in *Karp & Bird* 1987: 183-236

Beek, W.E.A. van, 1991, ‘The Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule’, in *Current Anthropology* 32, 2: 139-167

Boele van Hensbroek, P., Sj. Koenis & P. Westerman (red.) 1991, *Naar de letter: Beschouwingen over fundamentalisme*. Utrecht: Stichting Grafiet

Dandekar, R.N., 1987, ‘Vedas’, in *Eliade* 1987, vol. 15: 215-217

⁸⁵ Zie bijv. de *electronic churches* en andere *evangelical* organisaties in niet alleen de VS maar ook in Nigeria (Hackett 1989: 194-200, 242-244, 275-277, 310-313).

⁸⁶ In de Gereformeerde Kerken in Nederland die uit de doleantie van Abraham Kuyper voortgekomen zijn heeft die ontwikkeling zich al voltrokken. Zie daarover Van Rooden

⁸⁷ Mijn analyse verschilt ingrijpend niet alleen van Fernhouts entelechie (Fernhout 1994: ix, 1-9, 13, 15, 21, 45, 279-294, 301; zie ook mijn noten 26 en 81), maar ook van die van W.C. Smith. Voor hem zijn canonische Schriften op grond van zijn vrijzinnige theologie gelijkwaardige uitingen van het ‘bijna universeel menselijk zintuig voor transcendentie’. Die Schriften zijn de producten van mensen die ‘intens verheugd waren’ in betrekking [tot transcendentie] te leven. Die Schriften zijn het sacrament van hun ontmoeting met de stem van het universum (W.C. Smith 1993: 15, 214, 219, 223-236, 239-242, 357-358). Terwijl Fernhout (1994: 301) de post-canonische godsdiensten als de massale goddeloosheid ziet die voor de ware gelovigen de eindtijd aankondigt, is W.C. Smith (1993: 239-242) academisch zowel als theologisch een loepzuivere scriptocentrist: ‘heilige schriften’ zijn zo wezenlijk voor de mens als *homo religiosus* dat zij voor de mens het sacrament voor de ontmoeting met God zullen blijven. Godsdiensten zonder schrift en Schriften liggen geheel en al buiten zijn blikveld.

- Despland, M., & G. Vallée (eds.), *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*. Waterloo (Ontario): Wilfred Laurier University Press
- Dundas, P., 1992, *The Jains*. London, etc.: Routledge
- Eliade, M., (ed.) 1987, *The Encyclopedia of Religion*. New York, etc.: Macmillan
- Evans-Pritchard, E.E., 1936, 'Zande Theology', in Evans-Pritchard 1962: 162-203
- Evans-Pritchard, E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press
- Evans-Pritchard, E.E., 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press
- Evans-Pritchard, E.E., 1956, *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press
- Evans-Pritchard, E.E., 1962, *Essays in Social Anthropology*. London: Faber & Faber
- Evans-Pritchard, E.E., 1965, *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press
- Fernhout, R., 1994, *Canonical Texts: Bearers of Absolute Authority; Bible, Koran, Veda, Tipitaka*. Amsterdam, etc.: Rodopi
- Goody, J., 1986, *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press
- Graham, W.A., 1987a, *Beyond the Written word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press
- Graham, W.A., 1987b, 'Scripture', in Eliade 1987, vol. 13: 133-145
- Hanegraaff, W.J., 1996, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill
- Harvey, P., 1990, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press
- [124] Hexham, I., 1991, 'African Religions and the Nature of Religious Studies', in Klostermaier & Hurtado 1991: 361-379
- Honko, L., (ed.) 1979, *Science of Religion: Studies in Methodology; Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*. The Hague, etc. Mouton
- Jaspers, K., 1949, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis
- Karp, I., & Ch.S. Bird (eds.) 1987², *Explorations in African Systems of Thought*. Washington, etc.: Smithsonian Institution Press (1982¹)
- Klostermaier, K.K., & L.W. Hurtado (eds.) 1991, *Religious Studies: Issues, Prospects and Proposals*. Atlanta (Georgia): Scholars Press
- Lancaster, L.R., 1987, 'Buddhist Literature: Canonization', in Eliade 1987, vol 2: 504-509
- Lanczkowski, G., 1956, *Heilige Schriften: Inhalt, Textgestalt und Überlieferung*. Stuttgart: Kohlhammer
- Leemhuis, F., 1984, 'Koran', in Waardenburg 1984: 64-89
- Leipoldt, J., & S. Morenz 1953, *Heilige Schriften: Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*. Leipzig: Harrasowitz
- Lettens, D., 1971, *Mystagogie et mystification: évaluation de l'oeuvre de Marcel Griaule*. Bujumbura: Presses Lavigerie
- McLeod, W.H., 1984, *Textual Sources for the Study of Sikhism*. Manchester: Manchester University Press
- McLeod, W.H., 1989, *The Sikhs: History, Religion, and Society*. New York: Columbia University Press
- Platvoet, J.G., 1985, 'Cool Shade, Peace and Power: The *Gyedua* ("Tree of Reception") as an Ideological Instrument of Identity Management among the Akan Peoples of Southern Ghana', in *Journal of Religion in Africa* 15, 3: 174-200

- Platvoet, J.G., 1993, 'De wraak van de "primitieven": Godsdienstgeschiedenis van Neanderthaler tot New Age', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47, 3: 227-243
- Platvoet, J.G., 1995a, 'God als vijand: De genezingsdansen van de !Kung', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 49, 2: 89-107
- Platvoet, J.G., 1995b, 'Ritual in Plural and Pluralist Societies: Instruments for Analysis', in Platvoet & van der Toorn 1995: 25-51
- Platvoet, J.G., 1995c, 'Ritual as Confrontation: The Ayodhya Conflict', in Platvoet & van der Toorn 1995: 187-226
- Platvoet, J.G., 1996, 'The Religions of sub-Saharan Africa in their Historical Order', in Platvoet, Cox & Olupona 1996: 46-102
- Platvoet, J.G., J.L. Cox & J.K. Olupona (eds.) 1996, *The Study of Religions in Africa; Past, Present and Prospects*. Cambridge: Roots & Branches
- Platvoet, J.G., & K. van der Toorn (eds.) 1995, *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*. Leiden: Brill
- [125] Rahula, W.S., 1990, *Wat de Boeddha onderwees*. Amsterdam: Karnak
- Rooden, P. van, 1996, *Religieuze regimes: Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*. Amsterdam: Bert Bakker
- Said, E., 1978, *Orientalism*. New York: Pantheon
- Sheppard, G.T., 1987, 'Canon', in Eliade 1987, vol. 3: 62-69
- Smith, W.C., 1993, *What is Scripture?: A Comparative Approach*. London: SCM Press
- Veer, P. van der, 1994, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, etc.: University of California Press
- Vos, H.M., 1998, 'De christelijke canon als keurslijf', in K.D. Jenner & G.A. Wiegers (red.) 1998, *Heilig boek en religieus gezag; Ontstaan en functioneren van canonieke tradities*. Kampen: Kok, 25-44
- Vrijhof, Pieter H., & Jacques Waardenburg (eds.) 1979, *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. The Hague: Mouton Publishers
- Waardenburg, J., (red.) 1984, *Islam: Norm, ideaal en werkelijkheid*. Weesp, etc.: Het Wereldvenster, etc.
- Westerlund, D., (ed.) 1996, *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. London: Hurst
- Wiegers, G.A., 1995, 'Language and Identity: Pluralism and the Use of non-Arabic Languages in the Muslim West', in Platvoet & van der Toorn 1995: 303-326
- Young, K., 1992, 'World Religions: A Category in the Making?', in Despland & Vallée 1992: 111-130