

*Praenotandum*, 3.04.2018: This article, ‘Kuenen’s Sheet Anchor: An Investigation of his Hibbert Lectures’, was my contribution to a special issue of *Té-èf: Blad van de Theologische Faculteit te Leiden*, 21, 3 (maart 1992): 43-56, commemorating the centenary of the death of the world famous Leiden Biblical scholar Abraham Kuenen (1828-1891). I have added the page numbers in bold between square brackets. I have made a few small changes in the text.

J.G. Platvoet

## KUENENS PLECHTANKER: EEN ONDERZOEK VAN ZIJN HIBBERT-LEZINGEN

‘Het universalisme van het Christendom is  
het plechtanker hunner hoop’.<sup>1</sup>

In dit artikel worden de voordrachten onderzocht die Kuenen in het voorjaar van 1882 in Oxford en London op uitnodiging van de directeuren van het Hibbert-fonds<sup>2</sup> uitsprak. Ik stel eerst de drijfveer achter deze lezingen aan de orde. Daarna hoe Kuenen de begrippen 'volks-godsdiens' en 'wereld-godsdiens' hanteert en de volgorde waarin hij het ontstaan van de drie 'wereld-godsdiens' bespreekt. Na samenvattingen van de vijf lezingen gegeven te hebben, besluit ik met de conclusies die Kuenen uit zijn ongelijksoortige behandeling van deze godsdiens trekt en stel ik er mijn argumenten tegenover.

### *De drijfveer*

Zoals bij veel boeken, ontdekt men de drijfveer achter Kuenens Hibbert-lezingen door het boek van achteren naar voren te lezen. Op het eind van het boek betoogt Kuenen dat het christendom het op drie gronden in universalisme wint van het boeddhisme en de islam (241-249).<sup>3</sup> Twee daarvan moeten in het licht van de godsdiensgeschiedenis opmerkelijk genoemd worden. De eerste is dat ‘het Christendom [de] allerveranderlijkste [godsdiens is]; dat is zijn bijzondere aanbeveling’ (246). Het overtreft zijn concurrenten in aanpassingsvermogen. Waar het Christendom zich ook vestigt, het schept zich nieuwe vormen 'in overeenstemming met de daar heersende behoeften en in aansluiting aan den daar bereikten trap der beschaving’ (241). De tweede grond formuleert hij als volgt:

---

<sup>1</sup> Kuenen 1882a: 249

<sup>2</sup> Dit fonds werd in 1849 ingesteld bij testamentaire beschikking van Robert Hibbert, die het bestemde 'ter uitbreiding van het Christendom in zijn eenvoudigsten vorm, en ter vrije uitoefening van de individueele beschouwing in zaken van godsdiens' (Martineau 1879: VII). De Hibbert-lezingenreeks was één der middelen waarmee de directeuren van deze stichting dit doel nastreefden. Ze werd ingesteld rond 1874 op verzoek van enkele theologiestudenten en leken. Die wensten dat ook in Engeland theologische kwesties ‘vrij van kerkelijke belangen en partijdige -voorin-genomenheid’ door Engelse geleerden zouden worden besproken ‘zonder aan den godsdiensigen eerbied te schaden’, zoals dat gebeurt in ‘de rijke litteratuur uit de moderne scholen van Duitschland en Holland’ (Martineau e.a. z.j.: IX-X). De eerste reeks Hibbert-lezingen werd in 1878 door F. Max Müller verzorgd (Müller 1879).

<sup>3</sup> De paginanummers tussen ronde haken zonder verdere bepaling verwijzen naar de Nederlandse editie (Kuenen 1882a). Naar de Engelse editie wordt op de normale wijze (Kuenen 1882b) verwezen. Er is ook een Franse (Kuenen 1883a) en Duitse (Kuenen 1883b) vertaling.

[44]

‘Het Christendom is er krachtens zijnen oorsprong op aangelegd [...] alom met het nationale leven zijner belijders nieuwe verbindingen aan te gaan. Het kan niet anders dan zich nationalisereeren’.  
(242)

Tenslotte is het Christendom is dé wereldgodsdienst, omdat het aggressief genoeg is om zich overal als nationale godsdienst te vestigen. Deze drie trekken, aggressiviteit, aanpassingsvermogen en aanleg om de gemeenschapsgodsdienst van welke menselijke samenleving dan ook te worden, schrijft Kuenen het Christendom toe op grond van zijn afkomst uit het ‘Israëlitisme’ (242-244, 247), al dankt het zijn wendbaarheid ook aan zijn stichter. Die liet zijn volgelingen meer te doen over dan welke andere godsdienststichter ook. Aan beide is het te danken dat ‘het Christendom onafgewerkt en onafgesloten de wereld inging’ (247).

Deze kenmerken geven Kuenen het vertrouwen, dat het Christendom de (enige) wereldgodsdienst is die ‘den nieuwen tijd’ (248) aankan. Hij spreekt de velen moed in die, net als hij, het Christendom niet meer ‘met den kerkelijken vorm [vereenzelvigen]’ (249) en niet meer verwachten dat de wereld zich nog naar de leer van de kerk zal richten. De kerk is niet meer dan ‘één uit vele [mogelijke] vormen’ die het Christendom kan aannemen en bezit ‘slechts voorbijgaande waarde’ (247). Het ‘echt-universele’ (7) karakter van deze ‘allerveranderlijkste’ (246) godsdienst is ‘het plechtanker hunner hoop’ (249). Dat zal het in staat stellen ook voor de nieuwe tijd een adequate vorm te vinden. Zij mogen die hoop koesteren, omdat de geschiedenis van het Christendom ‘luide getuigt van dat universalisme’. Die wordt bovendien door ‘de vergelijking met andere godsdiensten in het helderste licht’ gesteld (249). Daarom besluit hij: ‘Zoo hebben wij dan goeden moed. Nog is de levenskracht niet uitgeput [...]; dat zal ook de toekomst leeren!’ (249).

Deze bedoeling van bemoediging vormt de inspiratie van deze lezingen. Naast kritische wetenschapper is Kuenen ook de door Scholten<sup>4</sup> gevormde ‘moderne theoloog’<sup>5</sup> die houdt dat ‘alle oprechte godsdienst ware godsdienst [is]’ (65); dat het in godsdienst aankomt ‘op de stemming van het gemoed, op de gezindheid, op de wijding van hart en leven’ (239); dat ‘godsdienst de alles beheerschende macht moet zijn in het leven van volkeren en individuen’ (247); en dat alleen godsdienst die de zedelijkheid centraal stelt ‘tot het waarachtig universalisme voert’, omdat ‘het ethische het algemeen-menschelijke [is]’ (42).

In de Hibbert-lezingen probeert Kuenen met historische argumenten te bewijzen dat het Christendom de enige ‘echt-universele’ (7) godsdienst is, en dat het dat is op grond van zijn afstamming uit het ethisch monotheïsme van het ‘Israëlitisme’. Hoe ordent Kuenen daartoe zijn argumenten? En: speelt zijn theologie hem daarin parten? Op deze twee vragen richt zich deze bijdrage.

#### *Volksgodsdienst en wereldgodsdienst*

[45] Op alleen de titel van de Hibbert-lezingen afgaand, zou men een godsdienstwetenschappelijke verhandeling mogen verwachten over de begrippen ‘volksgodsdienst’ en ‘wereldgods-

---

<sup>4</sup> J.H. Scholten (1811-1885), hoogleraar in Nieuwe Testament, *theologia naturalis* en dogmatiek van 1843 tot 1881, en na 1876 ook in de godsdienstwijsbegeerte en de geschiedenis van leer aangaande God (*doctrina de Deo*). Zie van der Kooij 1991: 278-279, 292

<sup>5</sup> Zie Kuenen 1866

dienst', met hoofdstukken over de vraag of dat juiste categorieën zijn,<sup>6</sup> welk hun analytisch nut is voor de ordening van de godsdienstgeschiedenis van de mensheid, welke godsdiensten men onder ieder zou kunnen scharen, welke vorm-kenmerken iedere categorie eigen is, en hoeveel van de geschiedenis met behulp van deze onderscheiding verklaard kan worden. Aan dat alles waagt Kuenen zich niet. Het ontwerpen van een dergelijke systematiek wijst hij toe aan het 'bijna onafzienbaar' (3) terrein van de godsdienstwetenschap. Hij neemt zijn toehoorders slechts even mee in 'het voorportaal' (3) van deze wetenschap om in een summier schets van het onderscheid tussen beide groepen godsdiensten het vertrekpunt voor zijn eigen benadering te vinden.

Die eigen benadering blijkt onmiddellijk in zijn omschrijving van 'volksgodsdienst'. Hij gebruikt die term niet in zijn nu gangbare betekenis van de geloofspraktijk van het gewone, meestal ongeletterde volk,<sup>7</sup> die de meest omvangrijke dwarslaag vormt in het boeddhisme, christendom, de islam en in sommige andere godsdiensten.<sup>8</sup> Voor Kuenen is 'volksgodsdienst' iedere nationale religie, d.w.z. godsdienst die 'tot één enkel volk of eene groep nauw verwante volken beperkt' (4) is.<sup>9</sup> Volksgodsdienst is voor hem geen horizontale laag maar een verticale eenheid: een 'gemeenschapsgodsdienst' (mijn term, JP), die geen dwarslagen kent of die beide dwarslagen, de volkse en de officiële, omvat.

Tegenover deze godsdiensten, die met bepaalde samenlevingen samenvallen,<sup>10</sup> stelt hij ideaaltypisch de universele of wereldgodsdiensten. Die hebben als kenmerk dat zij 'de grenzen der nationaliteit overschreden hebben' (2). Tot deze groep rekent hij, met Tiele,<sup>11</sup> het boeddhisme, het christendom en de islam, tenminste als het gaat om het blote historische feit dat een wereldgodsdienst zich over 'vele en onderscheidene natiën' heeft verbreid (5).

Kuenen onderzoekt echter niet wat volksgodsdiensten van wereldgodsdiensten onderscheidt. Hij wil slechts de 'bijzonderen aard' van de drie wereldgodsdiensten onderzoeken en hoe die samenhangt met de nationale godsdiensten, 'op den bodem [waar]van' zij ontstaan zijn (2). Het doel van dat onderzoek is te bepalen in hoeverre ze echte [46] universele godsdiensten zijn. Om dat vast te stellen wil hij nagaan of hun verbreiding over meerdere samenlevingen heeft plaats gevonden uit kracht van wat hij hun 'universalistisch wezen' (6) noemt, of op andere gronden. Dat wezen omschrijft hij als de 'natuurlijke geschiktheid voor onderling zeer verschillende volken en stammen' (6). In Kuenens ogen lijkt die wereldgodsdienst een echt universalistische te zijn die op grond van zijn afstamming uit een bepaald volk zich godsdienstig zo weet in

---

<sup>6</sup> Kuenen is zich er niet van bewust dat hij met de invoering van de term 'wereldgodsdienst' reeds een theologisch standpunt heeft ingevoerd. Dat begrip drukt namelijk de gelovige visie van de aanhangers van transnationale godsdiensten uit dat hun godsdienst de exclusieve heilsweg voor heel de mensheid is. Zie Platvoet 1991b: 6, 13-14; en Platvoet 1992a

<sup>7</sup> In de zin van *folk religion*, of *religion populaire*, de 'godsdienst van de gewone man' (Towler 1974: 148; Vrijhof 1979: 2; Kamstra 1985: 207), onderscheiden van de 'officiële godsdienst' van een samenleving. Die voor het gewone volk belangrijke geloofspraktijken hebben een eigen aard en dynamiek, die soms niet stroken met de geloofsleer zoals de religieuze elite die voorschrijft (Kamstra 1985: 207-210).

<sup>8</sup> Goldammer 1960: 14. Kuenen gebruikt daarvoor de aanduiding 'volksgeloof' (217).

<sup>9</sup> Ook Tiele (1876: 4, 5, 96, 103) en Mensching (1959: 17, 58-64) gebruiken die term in de betekenis van 'de godsdienst van een samenleving'. Naast de correcte vertaling *national religion* (Kuenen 1882b, 1883) kan men volksgodsdienst in deze betekenis ook met de termen *ethnic religion* en *community religion* weergegeven (Platvoet 1992a).

<sup>10</sup> Die er 'co-extensief' mee zijn (Platvoet 1991b: 11-12, 1992a).

<sup>11</sup> Tiele 1876: XI, 5, 98 vv.

te passen en aan te passen aan alle andere menselijke samenlevingen dat die volkeren hun eigen, ook godsdienstige identiteit en onafhankelijkheid volledig behouden.

Kortom, hij is op zoek naar 'het verband tusschen de universeele en de nationale godsdiensten' als 'de verklaring *en de maat* van hun universalisme' (7, mijn cursivering). Het doel van de Hibbert-voordrachten is dan ook te bepalen of de verbreiding van deze drie godsdiensten misschien 'niet uit kracht, maar in weerwil van [hun] eigen karakter [...] door allerlei [andere] omstandigheden' tot stand is gekomen. Op grond daarvan wil hij vaststellen of de drie historische wereldgodsdiensten dat ook innerlijk, en dus echt zijn. Zo niet, dan zijn ze wel 'internationale' (5), maar geen universele godsdiensten.<sup>12</sup>

Kuenen is er zich van bewust dat hij hiermee een andere norm dan die van de zuivere geschiedschrijving invoert. Hij vindt dat echter niet alleen een onbetwistbaar recht (6), maar ook een plicht omdat met name de godsdienstgeschiedenis een 'verheven taak [...] in onze hedendaagsche maatschappij te volbrengen heeft' (7). Die taak verplicht haar om godsdiensten 'met billijke bedachtzaamheid [...] maar ook met vrijmoedigheid' (7) in hoger en lager waarden. Uit deze positiebepaling blijkt dat Kuenen, naast vrijzinnig theoloog, ook duidelijk een in de evolutietermen van zijn tijd denkende wetenschapper is.<sup>13</sup>

### **De opbouw van het boek**

De Hibbert-lezingen vertonen een eigenaardige opbouw. Kuenen volgt bewust niet de historische volgorde van het ontstaan van de drie wereldgodsdiensten, maar draait die om. Hij geeft twee redenen om met het onderzoek van de islam te beginnen. De eerste is dat die godsdienst 'op klaarlichten dag geboren' (9) werd en wij over zijn wordingsgeschiedenis veel beter geïnformeerd zijn dan over die van het Christendom en het Boeddhisme. De tweede is dat hij reeds naar de islam verwees toen hij op het eind van zijn inleidende opmerkingen de vraag opwierp of de een of andere wereldgodsdienst misschien geen universele, maar slechts een internationale godsdienst zou zijn. Aan dat tekort aan universalisme van de islam is dan ook de rest van de eerste lezing gewijd. Maar er is meer aan de hand. De eerste lezing is in feite een christelijk requisitoir tegen de islam en het hart van dit boek.

De tweede, derde en vierde lezing behandelen de voorgeschiedenis van het christendom: de opkomst van het ethisch monotheïsme in de godsdienst van Israël, de [47] vestiging van het jodendom en de bouwstoffen voor het christendom die in de vroeg-joodse geschiedenis op te sporen zijn. In de vijfde en laatste lezing schetst Kuenen het ontstaan van het boeddhisme uit de indische godsdienst en besluit hij met aan het Christendom de hoogste rang onder de wereldgodsdiensten toe te kennen.

### *De islam*

Om het tekort aan universalisme van de islam aan te tonen voert Kuenen het onderscheid in tussen een wereldgodsdienst die feitelijk 'buiten het gebied van één enkel volk' (5) is verbreid, en een die dat is op grond van 'zijne natuurlijke geschiktheid voor onderling zeer verschillende volkeren en stammen, met één woord: zijn universalistisch wezen' (6). Hij erkent dat de islam over 'vele en onderscheidene natiën' (5-6) is verbreid, maar suggereert dat hij toch niet meer dan

---

<sup>12</sup> Bij wie 'het gemis of althans de zwakte van de waarachtig-universele elementen ware opgewogen of vergoed door allerlei [andere] omstandigheden' (6).

<sup>13</sup> In de unilineaire schemata van de onvermijdelijke opgang van de menselijke samenlevingen van 'wild' en 'primitief' naar 'beschaafd' en 'modern'.

een internationale godsdienst is (5), omdat hij meent dat het succes van de islam meer aan politieke en militaire factoren moet worden toegeschreven en aan de 'schraalheid' van zijn leer dan aan religieuze factoren (6, 28-30).

In het godsdienstige zelf komt de islam, als wereldgodsdienst, in de ogen van Kuenen duidelijk tekort. De islam is niet uit de arabische volksgodsdienst voortgekomen (10-18), maar is een schepping van Mohammed.<sup>14</sup> Diens aanspraak dat hij gezonden zou zijn om de arabische godsdienst in zijn oorspronkelijke zuiverheid, het monotheïsme van Abraham, te herstellen (10-12, 15) is volgens Kuenen 'van zeer jonge dagteekening' (12, 15).<sup>15</sup> Mohammed zou dat pas zijn gaan verkondigen nadat zijn pogingen om de Joden en Christenen voor zich te winnen waren mislukt (15-16). Kuenen erkent dat Mohammed 'eene echt-religieuze natuur' (19) was en een hervormer (20). Hij was een 'Semiet uit de Semieten' (20) en dus in aanleg een monotheïst (20-21). Door de ontmoeting met Joden en Christenen ging het hervormingsvuur in hem branden (21). Het Jodendom bepaalde Mohammeds prediking naar vorm en inhoud. Mohammed leidde er zijn eschatologie en ethiek van af evenals zijn profetschap en de Koran, 'die bijna vergood werd' (22). Kuenen noemt de islam dan ook 'Judaïsme overgebracht op Arabischen bodem' (23), zij het een met waarlijk universalistisch zendingsbewustzijn tot alle schepselen (24-26). Kuenen rekent het Mohammed echter aan dat hij 'uit elementen [...] van elders' (26) een voor Arabieren geschikte godsdienst schiep die hij aan alle andere naties meende te kunnen opleggen zonder er over na te denken 'wat naar aller behoefte berekend en zoo voor allen aanneemelijk zou zijn' en 'zonder dat het onderscheid tussen het nationale en het universele [...] tot zijn bewustzijn is doorgedrongen' (26).

De islam is dus geen ware universele godsdienst, omdat 'de schifting van het universele en het nationale, die anders in en door het volksleven wordt bewerkstelligd, [48] [...] ter voorbereiding van de Islám niet [heeft] plaats gehad' (26). Bovendien is er in de islam 'veel willekeurigs' (27) toegevoegd, door wisselende politiek en de hartstochten van de profeet bepaald, zoals de invoering van de Ka'ba als het centrale heiligdom en bedevaart er naar toe<sup>16</sup> als de centrale rite (27-28). Die rite, hoe bevredigend ook voor Arabieren, als een plicht aan heel de mensheid opleggen, brandmerkt Kuenen als willekeur: het individuele werpt zich op als het universele om te heersen terwijl het zou moeten dienen (28).

De islam is ook geen 'waarachtig universele godsdienst en een zegen voor het mensdom' (31) vanwege de 'schraalheid' van zijn leer (30). Die werkte weliswaar een snelle verspreiding van de islam in de hand, maar belemmerde ook 'de vrije ontwikkeling van 's menschen geestelijken aanleg'. Weliswaar is er een verscheidenheid aan islam ontstaan en getuigde zijn theologie van stoutmoedigheid en scherpzinnigheid (31), maar hij heeft het heidendom niet alleen niet kunnen uitroeien,<sup>17</sup> maar ook niet weten te assimileren (33-35). In Java is zo 'het mengelmoes ontstaan dat men [...] "het Javanisme" genoemd heeft' (34). Kuenen weigert 'daarin eene nationaal gekleurde variëteit van den Islám te zien' (34). Zijn gebrek aan assimilatievermogen ziet hij

---

<sup>14</sup> 'Denk Mohammed weg, en de Islám komt niet tot stand, noch ook iets dat daarop gelijk' (18). 'De Islám is [...] het product niet van den tijd, noch van het volk, maar van den persoon zijns stichters. Doch deze is daarom nog geen scheppend genie' (18-19).

<sup>15</sup> Kuenen baseert zich daarbij op veranderingen in de betrekkingen tussen Abraham, Ismaël, Isaak, Jacob en anderen die hij in Koran meent te kunnen constateren (13-15, 16).

<sup>16</sup> Kuenen noemt de *hadj* 'in lijnrechten strijd' met de islam (27) en 'een stuk onverstaanbaar heidendom, dat onverduwd (*sic*) in den Islám is opgenomen' (28). ('Onverduwd' wordt in Kuenen 1882b: 33 vertaald met *undigested*.)

<sup>17</sup> Wat 'de natuurlijkste zaak van de wereld is' en 'bijna eene wet der godsdienstige ontwikkeling' (32).

als ‘een teken van armoede en gemis aan levenskracht, hetwelk aan zijne verbreiding in den Indischen Archipel alle bewijskracht voor zijn universalisme ontnemt’ (34-35).

Zijn lage waardering voor de islam als wereldgodsdienst vestigt Kuenen op nog vier andere gronden: de verering van Mohammed en de heiligen als voorsprekers (35-38); de opname van het *soefisme* in islam (38-39); de uitschakeling van de vrijzinnige theologie der Moe’tazilieten (40-42); en de opkomst van het puriteinse Wahabisme (42-44).

Hoeveel waardering Kuenen ook voor de heiligenverering in de islam kan opbrengen (36), hij merkt op dat zij als dekmantel voor heidense rituelen dient (36) en de moslims biedt wat de islam hen onthoudt. De heiligenverering, waarvoor leerstellig in de islam geen enkele ruimte is (38), legt een ernstig tekort in de islam zelf bloot. De islam maakt het zijn gelovigen onmogelijk “‘nabij God te zijn” en God nabij zich te voelen’ (37). Allah is “‘een god van verre””. De islam staat de grafverering van de heiligen toe ter compensatie van de dorheid van zijn godsverering (37). Deze ‘aanvulling van eene onmiskenbare gaping’ noemt hij ‘een krachtig getuigenis tegen den [Islám]’ die ‘wereldgodsdienst is ten spijt van zijn eigenlijk wezen’ (38).<sup>18</sup>

De *soefi* mystiek behandelt hij precies zo. Niet alleen is het ‘een zeer bont verschijnsel’ (39) dat naast bewonderingswaardige ook afkeurenswaardige elementen vertoont. Het is van buitenaf binnen kunnen dringen, ‘omdat het gaf wat de Islám uit zijnen aard niet geven kon. Deïsme en mystiek kunnen niet wezenlijk gepaard gaan’ (39). Het soefisme reikt de islam een *testimonium paupertatis* uit (39).

[49] Dat uiterekend die theologische richting in de islam met welke Kuenen zich verwant voelt, die der ethisch-vrijzinnige Moe’tazilieten, reeds in de negende eeuw het zwijgen werd opgelegd (40-41) bevestigt Kuenen in zijn lage waardering voor de islam. En dat te meer omdat dat verbod ‘geen gril van een dwingeland’ was, maar uit ‘uit het wezen van den Islám’ zelf voortkwam (41). In de islam is God immers ‘aan geen anderen regel dan aan dien zijner willekeur gebonden’ (41). De pogingen van de Moe’tazilieten om de islam tot een ethische godsdienst te ‘verheffen’ (42) waren gedoemd te falen, omdat de islam geen ethische godsdienst is. Hun tegenstanders, ‘de mannen van den ongeschapen Qorán’, hebben de islam ‘de weg versperd, die tot het waarachtig universalisme voert. Want het ethische is het algemeen-menschelijke’ (42).

De jongste ontwikkeling in de islam, de opkomst van de puriteinse *wahhabijja* beweging op het arabisch schierleiland in de achttiende eeuw, is voor Kuenen een bevestiging van het oordeel dat hij al geveld heeft. Het toont het ware gezicht van de islam (43). Het wil de islam van heidendom zuiveren en daarom de heiligenverering en het soefisme uit de islam bannen (43-44). Terwijl het puritanisme niet meer dan een stroming in het Christendom is, 'is het Wahhábisme inderdaad de Islám zelf, niets anders en deze geheel. Maar daarom juist getuigt het dan ook zo luide tegen het universalisme van den Islám. [Die ...] moge voldoen aan de behoeften van de bewoners der woestijn, [... maar die kan] andere en hoogere eischen [...] niet bevredigen’ (44).

Met deze ‘acte van beschuldiging’ (44) is het pleit tegen de islam gewonnen en is in feite, nog vóór het einde van de eerste lezing, dit boek uit. Kuenen heeft voor zichzelf en voor zijn toehoorders aangetoond dat ‘de Arabische nationaliteit niet de moederschoot van den Islám is, maar zijne grens’ en dat ‘zijn stichter zelven’ hem ‘de weg tot werkelijke ontwikkeling en zoo ook tot

---

<sup>18</sup> Terwijl Kuenens vertaler ‘wereldgodsdienst’ steeds als *universal religion* weergeeft, vertaalt hij hier *a religion of the world* (Kuenen 1982b: 45). Gezien de nauwe samenwerking tussen Kuenen en zijn vertaler (Kuenen 1982b: iii), moet deze uitzondering in overleg met Kuenen tot stand zijn gekomen. Daarmee degradeert Kuenen de islam van een wereldgodsdienst tot een wereldse godsdienst.

uitbreiding in ruimer kring' heeft afgesloten (45). En nog feller: 'Het karakter van den historischen Islám is reeds door Dante meer naar waarheid geteekend, toen hij in een der onderste gangen van den Inferno aan Mohammed, den aartsketter, zijne plaats aanwees' (45). Want de islam is slechts een 'uittreksel' van de joodse wet en het christelijk evangelie, verontreinigd door arabische elementen (45-46), dat na een zeer kort groei wel 'eens voor al [...] *een onveranderlijken vorm*' moest aannemen (46, mijn cursivering, JP). Het 'eigen ideaal, de verbreiding [...] onder al de kinderen der menschen, [...] is] voor den Islám, uit kracht van zijnen oorsprong, onbereikbaar' (46).

#### *De voorgeschiedenis van het christendom*

In de tweede, derde en vierde lezing neemt Kuenen zijn gehoor mee op 'een langen omweg' (47). In de tweede lezing (47-93) schildert hij het particularisme van de godsdienst van Israël (93), wiens Jahwisme in 'den koningstijd door samensmelting van zeer ongelijksoortige bestanddeelen was ontstaan' (68), maar waarin aan Jahwe ook steeds uitdrukkelijker een zedelijk karakter werd toegekend (71-77). Hij schildert de rol die de profeten, als het 'buitengewoon orgaan van Jahwe' (82), daarin speelden, en vanaf de achtste eeuw ook schriftelijk (87).

In de derde lezing (94-141) behandelt hij de opkomst van het ethisch monotheïsme dat de profeten vanaf de 8e eeuw vC. in de godsdienst van Israël begonnen te ontwikkelen, maar dat door hen pas 'in het laatste vierendeel der 7<sup>de</sup> eeuw, in Deuteronomium en bij Jeremia, in ondubbelzinnige termen wordt geleerd' (101). Dat monotheïsme begint bij Amos 'een algemeen-menschelijk karakter aan te nemen' en zich 'in de richting van [50] "den natuurlijke godsdienst" en van "de burgerlijke deugd"' te bewegen (118). Het gaat in 'het separatisme van Jezaja' (121) en 'het individualisme' (123) van Jeremia op weg 'om van een nationalen een universele godsdienst te worden' (121). Die lijn voltooit zich in 'het geestelijk Israël' van de tweede Jezaja (123-124), zodat 'de einduitkomst' is: 'Jahweh, de Heilige van Israël, was voorbestemd om de god van alle volkeren te worden' (124). In plaats van zich echter universalistisch uit te breiden, neemt de israëlitische godsdienst de vorm van het 'streng afgesloten' Jodendom aan, 'een scheidsmuur [...] tusschen de Joden en de volkeren' (124). Na de eerste poging tot centralisatie van de tempelcultus in Jerusalem door de Deuteronomist (124-130) slagen Ezra en Nehemia in het midden van de vijfde eeuw er in 'het Jahwisme [als] de godsdienst van het Joodsche volk' (132) in de vorm van het Judaïsme te grondvesten (132-141).

In de vierde lezing, over 'Judaïsme en Christendom' (143-194) stelt Kuenen dat het Jodendom, ondanks zijn 'streng-nationaal en exclusief karakter' (142), toch ook innerlijk universalistisch was. Buiten Palestina, in de verstrooiing was het reeds zover 'in de vrijmaking [...] van de bestaansvoorwaarden der nationaliteit gevorderd' (144) dat het voor Joden in den vreemde weliswaar 'als een beschermend omhulsel' diende (145), maar tegelijk 'een levendig verkeer [...] van ideeën' (145) toeliet, zodat er regionaal gevarieerde vormen van Jodendom ontstonden. Die bewijzen de 'ontwikkelingsvatbaarheid' van het Jodendom (146). Die blijkt ook uit het voortleven van de profetische ideeën in de psalmen en in de 'jongere Apocalypsen' (147-149), maar vooral uit de aanvang van het proselytisme (156), dat voor Kuenen het bewijs is dat 'het Judaïsme [zich] in de richting van [een] wereldgodsdienst' ontwikkelde (157). Daarom was het 'van den aanvang af iets meer' dan een godsdienst die 'uitsluitend bestemd en geschikt voor één enkel volk' (156) was en kon 'die ééne gedenkwaardige overgang van nationale tot universele', van joodse tot christelijke godsdienst (157) plaats vinden met 'bouwstoffen [...] die aan het Judaïsme waren ontleend' (159). Kuenen rekent het slechts tot zijn taak 'de antecedenten [van de] stichting

[van het Christendom] in het Jodendom' bloot te leggen 'als de vervulling van de belofte die [...] in het profetisch Jahwisme lag opgesloten' (160). Die 'grondvesting zelf [...] te schetsen' laat hij aan een andere Hibbert redenaar over.

Die bouwstoffen vindt Kuenen eerst in 'die eigenaardige samensmelting van het Judaïsme met de Griekse wijsbegeerte, die voornamelijk te Alexandrië plaats greep' (162). Dat Hellenisme oefent invloed uit op de christenen onder de heidenen, op Paulus en vooral op de Logosleer van het vierde evangelie, maar niet op het ontstaan van het christendom zelf (163-164). En voor Kuenen is het christendom 'niet door den Apostel Paulus, maar door Jezus van Nazareth' gesticht (164-167). Hij vindt die bouwstoffen in Palestina zelf niet in het Essenisme (167-174), maar wel in het Phariseïsme (175-186) onder wie er ook 'mannen van ernst en geweten, [...] van gemoedelijke vroomheid en warm gevoel, [...] van verbeelding en talent [waren], nakomelingen [...] der profeten' (179). Deze 'vrijzinnigen onder de schriftgeleerden' (179) 'streefden naar vereenvoudiging, naar diepere, principiële opvatting van den godsdienst' (177) en hebben 'zuiver--religieuze en -zedelijke uitspraken' (178) nagelaten. Zij zaten in het farizeïsch legalisme echter als in een kooi (179-180). Bovendien gaf het Phariseïsme aan het monotheïsme een vorm die door het volk niet kon worden beoefend. 'De last der geboden was te zwaar, de gehoorzaamheid te ingewikkeld, dan dat de gansche natie die [...] torsen kon' (183). Het farizeïsch Judaïsme was daarom niet de godsdienst 'van de gansche natie, maar van eene secte' (182). Onder zijn 'stipte wettelijkheid' (184) was er echter altijd ook 'de stille werking van het profetisch woord' (185). Die maakte het 'de vele stillen in [51] den lande' (185) mogelijk zich 'met geheele terzijdestelling van het ritueel' (185), 'tot ene andere opvatting van het godsdienstig-zedelijk leven' (184) te verheffen, waarin 'de rein-menschelijke deugden als de openbaring van de echte vroomheid [werden] aangeprezen' (185). Daarmee hadden zij 'bij voorbaat een hooger standpunt ingenomen dan het Phariseïsme' (186). Dat goldt ook voor hun 'lijdelijk Messianisme' (188) en 'wereldvlucht' (189), die in alle stilte 'aanspraken op wereldheerschappij in het hart' droeg (189). Dat alles had zo'n aantrekkingskracht dat 'het proselytisme [...] allengs een verbazingwekkende omvang [had] aangenomen', vooral in de joodse diaspora (190). Daarmee werd de Joden de vraag gesteld of zij een 'nationale of universele godsdienst' (191) wilden zijn. Omdat het Jodendom die stap niet wilde zetten, is de geboorte van het Christendom als universele godsdienst 'historisch-noodwendig' (192), in die zin dat de voorwaarden en de bouwstoffen ervoor aanwezig zijn (193) en het slechts de persoon van Jezus Christus vroeg om van deze met de profeten gegeven mogelijkheid een feit te maken (193-194):

'Op de keerpunten [...] staat de profeet. [...] Zoo schijnt het wel in den aard der zaak te liggen, dat ook in den overgang van nationaal tot universeel voor den Profeet de hoofdrol is weggelegd. Wat [de profeten] hebben aangevangen, zal HIJ moeten voltooien. Zoo scheen het te moeten zijn, en zoo is het ook geschied' (194).

### *Het boeddhisme*

Kuenen heeft over het boeddhisme een gunstigere mening dan over de islam. Hij noemt de Boeddha de 'grootte voorganger' van Jezus (198), die 'sympathie en eerbied' afdwingt (202). Hij rekt een schets van het boeddhisme tot 'een gewichtig deel' van zijn taak en koestert een 'vurige begeerte' om het 'karakter van het oorspronkelijk Boeddhisme' en zijn ontstaan uit 'den nationalen godsdienst van Indië' te doorgronden (199). Dat Indië is bovendien 'de plaats, waar de meest onbepaalde vrijheid en verdraagzaamheid heerschen' (229). Daarom waagt zich hij zich als niet-indoloog op dit terrein (199-200).



Kuenen wijst rechtstreekse invloed van het boeddhisme op het ontstaan van het christendom (195-199) af vanwege ‘het volslagen gemis van historische getuigenissen’ (197). Hij legt nadruk op ‘den nauwen samenhang tussen het Brahmanisme en het Boeddhisme’ (200, 214-216). De voorstelling dat de Boeddha een ‘volledige breuk’ met de heersende godsdienst en een algehele ‘omkeering, ook van de maatschappelijke verhoudingen’ (201), tot stand zou hebben gebracht, verwerpt hij als ‘een voortbrengsel van de Westersche verbeelding’ (202). Zowel uit de edicten van keizer Asjoka (203-204) als uit de canonieke literatuur (204-206) blijkt dat de Boeddha de kaste-tegenstellingen alleen maar heeft verzacht (203, 206-207). Een hervorming van de maatschappij was het vroegste boeddhisme ‘te eenen male vreemd’ (207). Het boeddhisme blijkt geheel binnen de metafysica<sup>19</sup> van het Brahmanisme te staan, dat ook al het verlossingsprobleem en de verlossingsweg had geformuleerd (207-208). De leefwijze van de boeddhistische monniken is op die van de hindoe asceten (*samnyasin*) gemodeleerd (208-210), die bovendien ook buiten de samenleving, en dus buiten het gezag van de [52] Veda’s, stonden (210-212). Dat de Boeddha optrad als een ascetisch leermeester en leerlingen rond zich verzamelde, was dus in zijn tijd niets vreemds, zoals uit de gelijktijdige ontwikkeling van de Djaina beweging van Mahavira blijkt (212-214, 231). Hij concludeert dan ook dat het boeddhisme ‘in zijnen oorsprong met het nationale leven van Indië ten nauwste samenhang’ en een ‘onuitwischaar’ indisch karakter vertoont (216).

Het boeddhisme vond zijn bouwstoffen dus niet ‘in het volksgeloof, of in de maatschappelijke nooden en wenschen, maar in de wijsgeerige bespiegeling en in de ascese’ (217). Ondanks de mythische aankleding die de Boeddha in de canonieke literatuur heeft ondergaan (217-221), houdt Kuenen, tegen o.a. de Leidse indoloog Kern (1881) (218), vast aan zijn historiciteit en erkent hij hem als stichter van het boeddhisme (234), zij langs de omweg (222-234) van een onderzoek naar de plaats van monniken en leken in het boeddhisme. De *sangha*, de orde der bedelmonniken, is daarvan de ‘eigenlijk kern’ (225). ‘Zij is [...] het Boeddhisme zelf’ (223), want ‘de monniken-alléén betreden “het edele pad”’ (225). De leken, de ‘vereerders’, zijn slechts het ‘collosale aanhangsel’ (225). Samen vormen zij evenwel de boeddhistische ‘kerk’ (225-226), omdat de Boeddha, anders dan bij de andere indische ascetengroepen het geval was, de scheidsmuur tussen monniken en leken bewust verlaagde (227) om zijn leer (231-232) en ‘zoo veel van [het] heil als mogelijk was te brengen binnen het bereik van hen, die de wereld niet vaarwel zeiden’ (233-234). Daartoe schiep hij tussen beide een band analoog aan die welke in de christelijke middeleeuwen Franciscus tussen zijn minderbroeders en leken-tertiarissen wrocht (227-230). Omdat hij uit deernis het egoïsme van de indische asceten doorbrak (233-234), kon uit een monnikenorde een kerk en een wereldgodsdienst ontstaan (226, 229). Dit werk toont zo geheel eigen trekken dat Kuenen het meent te mogen afleiden ‘uit het persoonlijk initiatief van den Stichter’ (234).

Kuenen concludeert dat de ‘Brahmaansche, contemplatieve ascese’, zoals beoefend in de *sangha*, ‘het verbindingslid tusschen den nationalen en den universeelen godsdienst’ (235) is. Daarin ziet hij ook meteen de beperking van het Boeddhisme. Het is een uitstekend middel om orde en tucht te handhaven en barbaren te temmen, maar het heeft nooit ‘enig volk gesteund in zijn streven om vooruit te komen’ of zich van een despoot te bevrijden (235). Het is daartoe uit zijn aard onmachtig, omdat het zich ‘uit beginsel afkeert van de wereld’ (nadruk van Kuenen zelf) en in zijn zedenleer op ‘volslagen quiëtisme, ja, indifferentisme’ uitloopt (235-237). Een

---

<sup>19</sup> Wij zouden zeggen ‘kosmologie’.

krachtige overtuiging en zendingsijver is met zijn antidogmatisme, dat ‘de afkeuring van elke bevestiging tot de rang van een beginsel’ verheft, ‘kwalijk verenigbaar’ (237). Het boeddhisme wil dan ook niet bekeren, maar ‘uit de begoocheling en van de begeerte *redden*’ (Kuenens nader), weshalve is zedelijk leven in het boeddhisme geen doel, maar een middel is (238). Gelukkig was de praktijk sterker dan het beginsel en heeft ‘het meededogen het quiëtisme [...] overstemd’ (238). Toch vraagt Kuenen zich bezorgd af, of het boeddhisme wel toekomst heeft. Zijn ‘tegenwoordigen werkeloosheid’ verwondert hem niet. Zijn quiëtisme heeft wederom de deernis verlamd (238).

### *Kuenens conclusies*

[53] Mijn samenvatting van Kuenens lezingen is een selectieve en zeker niet uitputtend.<sup>20</sup> Zij heeft tot doel de vrijzinnige theologie achter dit werk te verhelderen,<sup>21</sup> en de ongelijksoortige behandeling van het ontstaan van de drie ‘wereldgodsdiensten’, die er het gevolg van is, te profileren. Zo analyseert Kuenen alleen de geschiedenis van de islam, behandelt hij van het christendom uitsluitend zijn joodse voorgeschiedenis, en gaat hij alleen in de laatste lezing in op zowel het hindoeïsme als oorsprongsgodsdienst als op het boeddhisme zelf.

Kuenen ontkent dat de islam uit de gemeenschapsgodsdienst van de Arabieren is voortgekomen. Daaraan, en aan zijn geschiedenis, ontleent hij de argumenten op grond waarvan hij de islam tot een ‘internationale godsdienst’ reduceert. Een europees vijandsbeeld jegens de islam lijkt zijn bewijsvoering mee te bepalen.<sup>22</sup>

Van het Christendom behandelt hij slechts zijn judaïsche ‘antecedenten’ (160) vanuit de vanzelfsprekende aanname dat de monotheïstische, ethische, vrijzinnige, rein-menselijke, niet-legalistische, niet-rituele en bewegelijke elementen van het jodendom alle in het christendom zijn opgenomen (192-194). Zij zouden het Christendom tot de enige echt universele wereldgodsdienst hebben gemaakt.

Van een vijandsbeeld jegens het boeddhisme is geen sprake, eerder van een onverholven bewondering. Het boeddhisme is echter eenzijdig. Terwijl monachisme in het christendom slechts één contigente verwerkelijkingvorm is, zoals uit de reformatie blijkt, is de *sangha* het wezen van het boeddhisme, die er niet uit kan worden weggedacht (239-240). Terwijl het boeddhisme

---

<sup>20</sup> Ze kunnen ook op andere wijzen worden onderzocht. Het zou bijv. zinvol zijn als de lezing over de islam zou worden onderzocht door een islamoloog en die over het boeddhisme door een boeddholoog om vast te stellen in hoeverre de meningen van Kuenen over die beide godsdiensten houdbaar zijn in het licht van de islamologie en indologie van zijn tijd, en in dat van de vorderingen die men tot nu toe heeft gemaakt. Die onderzoeken liggen buiten het bestek van deze bijdrage zowel als buiten mijn competentie.

<sup>21</sup> Kuenen behoort tot de ‘religionistische’ stroming in de godsdienstwetenschap. Voor de kenmerken van deze benadering, zie Platvoet 1985, 1991a, 1992b.

<sup>22</sup> Ofschoon bij Kuenen minder fel dan bij Tiele, die Mohammed ‘een willekeurige dwingeland, die al zijn hartstochten vrijelijk bot viert’ noemt (Tiele 1876: 103). Van zijn godsbegrip zegt hij: ‘Mohammeds god [...] is een willekeurig, wraakzuchtig, bloeddorstig tiran, wiens sombere trekken slechts zelden verhelderd worden door een van die lichtere toetsen, waardoor de joodsche profeten over het beeld van hun Jahve een vriendelijken glans weten te werpen.’ (Tiele 1876: 106). De Koran bestaat uit ‘berijmd proza, zonder dichterlijke waarde, maar niet zonder rhetorische gezwellenheid’ (Tiele 1876: 109), terwijl er ‘in zijn leer niets oorspronkelijks [was]’ en ‘zijn vizioenen [...] het gevolg van zijn ziekelijken toestand’ waren (Tiele 1876: 110). In leer en vooral in zedelijke waarde staat de islam ver achter bij het Mozaïsme, het jodendom en het christendom (Tiele 1876: 111). Hij verbreidde zich in Arabië, omdat ‘men er niets beters tegenover kon stellen’ (Tiele 1876: 112), en er buiten door wapengeweld. Hij is ‘de jongste, doch ook de minste der wereldgodsdiensten’, die ‘in volle strengheid toegepast [...] alle beschaving te niet [doet]’ (Tiele 1876: 112).

volgens Kuenen geen maatschappelijke gevolgen heeft, werd het christendom ‘geboren uit het nationale leven der Joden’ en stond het ‘in onmiddellijken samenhang met den politieken nood dier dagen’ (241). [54] Terwijl boeddhistische monniken zich uit de samenleving terugtrekken, denken ‘de oudste Christenen [...] er niet aan, uit de gemeenschap van hun volk te treden’ (241). Dat heeft een dubbel gevolg: als het christendom eenmaal zijn universalisme verwerkelijkt, begeleidt

‘een goed deel van het Israëlitisme den wereldgodsdienst op zijnen tocht door het Romeinsche rijk, maar kan [het] hem *natuurlijk* [mijn nadruk, JP] niet ontslaan van de noodzakelijkheid om overal, waar [het] zich vestigt, in overeenstemming met de daar heerschende behoeften en in aansluiting aan den daar bereikten trap der beschaving, zijn beginselen toe te passen en zich nieuwe vormen te scheppen. [...] Het kan niet anders dan zich nationaliseeren’ (241-241).

Voor Kuenen blijkt de ware wereldgodsdienst die vrijzinnig-ethische godsdienstigheid te zijn die zo veranderlijk is dat ze een aan iedere samenleving en tijd eigen vorm weet aan te nemen zonder zichzelf te kort te doen. De twee elementen, die voor Kuenen kostbaar zijn, godsdienst als integraal deel van een nationale identiteit en als bewegelijke vrijzinnigheid, verheft hij tot de kern-elementen van de ware wereldgodsdienst.

In het licht van de godsdienstgeschiedenis is dit een opmerkelijke redenering. Juist het christendom heeft een lange geschiedenis van leerstellige, institutionele en missionaire aggressiviteit ten opzichte van de religieuze cultuur van te kerstenen gemeenschapsgodsdiensten. En voorzover het christendom gemeenschapsgodsdienst werd, leidde dat tot een niet onaanzienlijke spanning tussen officieel en volks geloof enerzijds en anderzijds tot wat Mensching (1959: 301), met een sterk bevooroordeelde term, ‘die Paganisierung des Christentums’ heeft genoemd. De vrijzinnige bewegelijkheid, die Kuenen tot het hart van ware wereldgodsdienst maakt, is juist geen uitgesproken kenmerk van het christendom gedurende het grootste deel van zijn geschiedenis. Voor zover het dat in Kuenens tijd wel geworden is, is het een transformatie van zijn traditionele, exclusieve orthodoxie onder invloed van de maatschappijgeschiedenis van de laatste paar eeuwen (zie Platvoet 1991b). Dat Kuenen vrijzinnige bewegelijkheid aan het gehele christendom toekent en op de profeten stoelt, is dan ook een voorbeeld, naast vele andere (Platvoet 1991c), van *the invention of tradition by retrospection* (Hobsbawm & Ranger 1983.)

### *Ter afsluiting*

Daarmee is de tijds- en persoonsgebondenheid van de Hibbert lezingen aangetoond. Dat is een conclusie die je bij voorkeur niet bij het eeuwfeest van een groot Leids geleerde trekt tenzij ter lering voor onszelf. Die lering is dat wij godsdiensten alleen kunnen onderzoeken als wij ons scherp bewust van de maatschappijhistorische conditionering, en dus betrekkelijkheid, van onze wetenschapsbeoefening, met name die van cultuurgeschiedenis en godsdiensten. Het kennisproduct van cultuurhistorische wetenschap is tijdsgebonden. Kuenen stelde ten onrechte dat wij ‘met vrijmoedigheid’ (7) godsdiensten in hoger en lager mogen waarderen, en dat zelfs moeten doen, als we onze maatschappelijke taak willen volbrengen. Die dienst, als ze er al een is, kan de huidige godsdienstwetenschap de maatschappij niet bewijzen. Daarvoor is zij zich te scherp van haar grenzen en beperkingen bewust geworden.

[55] *Literatuurlijst*

- Geertz, A., & J. Sinding Jensen (eds.) 1991, *Religion: Tradition and Renewal*. Aarhus: Aarhus University Press
- Hoens, D.J., J.H. Kamstra & D.C. Mulder 1985, *Inleiding tot de studie van godsdiensten*. Kampen: Kok
- Hobsbawm, E., & T. Ranger (eds.) 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Kamstra, J.H., 1985, 'Religie en tolerantie/intolerantie, volksreligie/officialie religie', in Hoens, Kamstra & Mulder 1985: 200-210
- Kern, J.H.C., 1881, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*. Haarlem (= Deel I).
- Kooij, A. van der, 1991, 'Abraham Kuenen (1828-1891): De Pentateuch en de godsdienst van Israël', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 45, 4: 279-292
- Kuenen, A., 1882a, *Volksgodsdienst en wereldgodsdienst; Vijf voorlezingen naar de opdracht van de Bestuurders der Hibbert-Stichting, te Oxford en London gehouden*. Leiden: S.C. van Doesburgh
- Kuenen, A., 1882b, *National Religions and Universal Religions; Lectures Delivered at Oxford and in London in April and May, 1882*. London, etc.: Williams & Norgate
- Kuenen, A., 1883a, *Religion nationale et religion universelle: Islam, Israélitisme, Judaïsme et Christianisme; Cinq lectures faites à Oxford et à Londres au printemps de 1882; Traduit du Hollandais par M. Vernes*. Paris
- Kuenen, A., 1883b, *Volksreligion und Weltreligion; Fünf Hibbert-Vorlesungen*. Berlin: G. Reimer
- Kuenen, A., 1866, *Het goed recht der modernen*. Leiden:
- [Martineau, J.] 1879, 'Voorrede', in Müller 1879: VII-VIII
- Martineau, J., e.a., z.j., 'Verzoek om de instelling van een Hibbert-lezing', in Müller 1879: IX-XI
- Mensching, G., [1959], *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. München: Goldmann
- Müller, F.M., 1879, *De oorsprong en ontwikkeling van den godsdienst, nagegaan in de godsdiensten van Indië*. Utrecht: Kemink & Zoon
- Platvoet, J.G., 1985, 'Drie stromingen in de godsdienstwetenschap: een korte geschiedenis van dit vak', in Hoens, Kamstra & Mulder 1985: 45-60
- Platvoet, J.G., 1991a, 'The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion', in *Method & Theory in the Study of Religion* 2, 2: 180-212
- Platvoet, J.G., 1991b, 'Een weg door de doolhof, van Neanderthaler tot New Age', in *Té-èf, Blad van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Leiden* 21, 2 (november 1991): 5-1.
- Platvoet, J.G., 1991c, "'Renewal" by Retrospection: The Asante Anokye Myths', in Geertz & Sinding Jensen 1991: 149-176
- Platvoet, J.G., 1992a, 'The Position of African Traditional Religions among the Religions of Mankind', in *Journal for the Study of Religion* 5, 1.
- Platvoet, J.G., 1992b, 'Normative and Non-normative Positions in the Study of Religions', in *Journal for the Study of Religion* 5, 2.
- Tiele, C.P., 1876, *Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten*. Amsterdam: P.N. van Kampen & Zoon

- [56] Towler, R., 1974, *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*. London
- Vrijhof, P.H., 1979, 'Introduction', in Vrijhof & Waardenburg 1979: 1-7
- Vrijhof, P.H., & J. Waardenburg (eds.) 1979, *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. The Hague, etc.: Mouton