

**Praenotandum (November 2019):** This article is a revision of the public lecture I delivered on 11 September 1991 before the Faculty of Theology of Leiden University at the opening of the academic year 1991-1192. It was published in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* (NTT) 47, 3 (July 1993): 227-243, 245 (summary). Page numbers are indicated in bold and between square brackets. Bibliographic references have been transferred from the footnotes to the List of References at the end of this article. Passages removed from an earlier version for the purpose of curtailing the article to the size permitted by NTT have been added again, as have footnotes 5, 7, 17-24, 27, 33, 35, 56, 58, 71, 72, 78, 79, 86, 90, 96 as well as the earlier full versions of footnotes 10, 13, 16, and some relevant literature published since I delivered the address.

*Summary*

*The Revenge of the 'Primitives':*

*History of Religions from Neanderthals to New Age*

A new framework for the general history of religions is offered in this study. I discuss first the reasons why it has been developed. They are the need to replace the present defective division in primitive, ancient and world religions by a more adequate one; the need to approach historical religions as an object of comparative religion; and [3] the need to enhance the explanatory power of the study of religions. The framework proposed hinges on the history of religions being part of the history of human societies, and therefore dependent on them. Six types of human societies are then sketched and the six corresponding types of religions. The study concludes with 'the revenge of the "primitives"': the marks of the historically earliest types of religions re-emerge in the newest religions of humankind.

Jan G. Platvoet

*jgplatvoet@hetnet.nl*

## De wraak van de 'primitieven': godsdienstgeschiedenis van Neanderthaler tot New Age<sup>1</sup>

'As a Londoner gets drawn more and more into the vortex of industrial society,  
his religious ideas seem to approximate more and more those of the pygmy'.<sup>2</sup>

Dit artikel biedt een raamwerk voor de algemene godsdienstgeschiedenis. Ik bespreek eerst de redenen waarom dat raamwerk ontworpen moet worden. Daarna schets ik het theoretisch kader waarbinnen het ontwikkeld wordt: de samenhang tussen maatschappijgeschiedenis en godsdienstgeschiedenis. Vervolgens behandel ik de zes onderscheiden maatschappijtypen die in de loop van de geschiedenis zijn ontstaan, en de soorten godsdiensten die er mee corresponderen. Ik eindig met 'de wraak der "primitieven"'.

---

<sup>1</sup> Dit artikel is een bewerking van het college ter opening van het academisch jaar dat op 11 september 1991 voor de Faculteit Godgeleerdheid te Leiden werd uitgesproken.

<sup>2</sup> Douglas 1983<sup>3</sup>:36

## Jan G. Platvoet

### *Drie redenen voor dit waagstuk*

In de vergelijkende godsdienstwetenschap zijn godsdiensten sinds 1900 veelal als aan de geschiedenis ontheven grootheden behandeld. Leertouwer noemde de systematische godsdienstwetenschap een 'anatomie van de godsdiensten',<sup>3</sup> zoals Tiele dat eerder deed.<sup>4</sup> Zij ontleedt godsdiensten in 'verschijnselen' en ordent die in het tijdloze kader van analytische synchroniciteit.<sup>5</sup> Ondanks het inzicht dat een dergelijk overzicht schept, noemden van Baaren en Leertouwer (1980) hun boek *Doolhof der Goden*. Godsdiensten zijn echter radicaal aan de geschiedenis van de mensheid gebonden evenementen en moeten als zodanig in de godsdienstwetenschap onderzocht worden.<sup>6</sup> Daartoe staat de algemene godsdienstgeschiedenis ter beschikking, die ik als een subdiscipline van de vergelijkende godsdienstwetenschap opvat.<sup>7</sup> Dat vak is sinds de opkomst van de godsdienstfenomenologie angstvallig gemeden uit vrees voor 'onvoldoende gefundeerde generalisaties en [...] dilettantisme'.<sup>8</sup> In handboeken voor godsdienstwetenschap wordt de algemene godsdienstgeschiedenis óf niet genoemd,<sup>9</sup> óf worden er slechts enkele regels aan gewijd om uit te leggen waarom dit vak sinds 1900 in feite een lege huls is gebleven.<sup>10</sup>

---

<sup>3</sup> Van Baaren & Leertouwer 1980: 243

<sup>4</sup> Tiele 1901: 8-9

<sup>5</sup> In enkele godsdienstfenomenologieën werd enige aandacht aan de diachronie geschonken. Bleeker (1956: 7, 82-95; 1973: 158, 191-199) en Van der Leeuw (1933: §§ 94-95; 1948: 156-157) stelden kort ook de 'entelechie' of 'dynamiek' van de godsdienstige verschijnselen aan de orde. Van der Leeuw (1933: §§ 89-102; 1948: 157-160) en Mensching (1959: 58-118) ontwierpen een 'historische typologie' van godsdiensten. Frick (1928), Mensching (1959: 278-288), en Bleeker (1956: 89) belichtten de 'caesuren' in de algemene godsdienstgeschiedenis, terwijl Van der Leeuw (1933: §§ 103-108; 1948: 160-161) en Mensching (1959: 288-302) typische stadia in de ontwikkeling van godsdiensten schetsten. Zij presenteren ontwikkelingen echter uitsluitend in termen van de godsdienstgeschiedenis. De verbinding met maatschappijgeschiedenis is vrijwel afwezig, of wordt uitdrukkelijk afgewezen (Frick 1928: 13-14). Waar ze wel aanwezig is, wordt ze selectief gebruikt ter verklaring waarom godsdiensten zijn gestorven (Bleeker 1956: 87), of om de maatschappijgeschiedenis uit godsdienstgeschiedenis te verklaren (Van der Leeuw 1948: 48).

<sup>6</sup> Rudolph 1985: 28-29

<sup>7</sup> Een algemene godsdienstgeschiedenis kan alleen door een vergelijkende studie van de geschiedenissen van afzonderlijke godsdiensten ontwikkeld worden. Daarmee neem ik een andere positie in dan die die de meeste vergelijkende godsdienstwetenschappers in navolging van Wach (1924) hebben aangehangen. Hij verdeelde de godsdienstwetenschap in een historische tak, die met lengtedoorsneden werkt, en een systematische die dwarsdoorsneden bestudeert. Hij deelde de algemene godsdienstgeschiedenis daarom bij de historische godsdienstwetenschap in en niet bij de systematische (zie Flasche 1978: 177-192). Mijn benadering staat het dichtst bij die van Brelich (1970) en Meslin (1976), die insisteren dat godsdiensten historische werkelijkheden zijn, en dat diachronie de synchrone analyse moet funderen en corrigeren.

<sup>8</sup> Adriaanse, Krop & Leertouwer 1987: 68; Rudolph 1985: 25-26; Sharpe 1978: 12, 13-14, 17; Brelich 1970: 38

<sup>9</sup> Bijv. Greschat 1988; Cancik, Gladigow & Laubscher 1988

<sup>10</sup> Zie van Baaren 1973: 45; van Baaren & Leertouwer 1980: 243; Smart 1978: 17-18; Mulder 1985a: 37-38; Rudolph 1985: 30; Waardenburg 1986: 72, 78-79; 1990: 73, 79; Stolz 1988: 186. Bleeker brengt

## De wraak van de ‘primitieven’

[228] In dit artikel wil ik de contouren schetsen van een vergelijkende godsdienstwetenschap die godsdiensten niet van hun maatschappijhistorische situering ontdoet. Ik stel een kader voor dat ons in staat moet stellen godsdiensten als historisch gebonden gehelen te vergelijken. Het is een poging de totale godsdienstgeschiedenis van de mensheid, van de vroegst gedocumenteerde godsdiensten tot nu toe, in heel haar variatiebreedte in kaart te brengen en zo een door de stichters van dit vak beoogde vorm van vergelijkende godsdienstwetenschap) opnieuw te beoefenen.<sup>11</sup> Ik ben me ervan bewust dat ik een waagstuk aanga. De ‘insecure realms of comparative religion’<sup>12</sup> gelden vooral voor de algemene godsdienstgeschiedenis. Geen enkele godsdienstwetenschapper kan zich inbeelden al het relevante materiaal in voldoende mate te beheersen. Onvoldoende getoetste generalisaties, dilettantisme en het onbewust of verholen invoeren van buitenwetenschappelijke standpunten zijn welhaast onvermijdelijk. Dit terrein van onderzoek is dus niet zonder reden door godsdiensthistorici gemedend,<sup>13</sup> en alleen voor arbeid in teamverband toegankelijk verklaard.<sup>14</sup> Het moet dan ook verbazing wekken dat ik, die juist om deze redenen tot rigoureuze inperking van de in vergelijkende godsdienstwetenschap gangbare, onbeperkte vergelijking oproep,<sup>15</sup> mij nu aan deze vorm van vergelijkende godsdienstwetenschap waag. Naast hierboven reeds genoemde redenen heb ik nog twee andere redenen waarom ook deze vorm van vergelijkende godsdienstwetenschap beoefend moet worden, te weten een adequatere indeling van de godsdiensten van de mensheid, en een vergroting van de verklaringskracht van de godsdienstwetenschap. In de rest van deze paragraaf licht ik beide toe door middel van een summier overzicht van de geschiedenis van de vergelijkende godsdienstwetenschap.

De vergelijkende godsdienstwetenschap bestaat in Nederland als academisch vak sinds 1876. Haar geschiedenis kan men ruwweg in drie fasen verdelen: (1) een evolutionistische, van circa 1870 tot ongeveer 1920; (2) een systematiserende, van ongeveer 1920 tot 1960; en (3) een methodologische, van 1960 tot nu.<sup>16</sup> In de eerste fase ging het er vooral om de synchrone verschei-

---

de algemene godsdienstgeschiedenis ten dele onder in zijn fenomenologie (als de studie van de entelechie), maar beperkt haar tot ‘voorbereidend werk bij de oplossing van allerlei algemene vragen’, zoals over de oorsprong van godsdienst; of godsdienst een algemeen menselijk verschijnsel is; waarom godsdiensten sterven; of er een rangorde tussen godsdiensten kan worden aangebracht; en of er ‘een zekere “voortgang” in het godsdienstig kennen der mensheid te ontdekken’ is (Bleeker 1973: 16).

<sup>11</sup> Tiele 1876: 2

<sup>12</sup> Leertouwer 1989: 54

<sup>13</sup> Minder door antropologen (zie Redfield 1953; Bellah 1964, 1965; Gellner 1988), ofschoon ook bij hen de ‘world-historical outlook’ die voor de stichters van de godsdienstanthropologie kenmerkend was (Morris 1987: 2) sterk op de achtergrond trad door de hegemonie na 1925 van de functionalistische benadering, met haar exclusieve aandacht voor het ‘ethnografische heden’ als middel om de modernisering van traditionele samenlevingen te ontkennen, en sinds 1960 van de structuralistische analyse, ‘situé hors du temps’ (Meslin 1976: 1320).

<sup>14</sup> Puech 1970: XVIII

<sup>15</sup> Platvoet 1982

<sup>16</sup> Alle drie fasen worden door een brede overgangperiode gemarkeerd. Tussen (1) en (2) is dat de periode 1900-1920; tussen (2) en (3) is dat de periode 1950-1970. Binnen de geschiedenis van de vergelijkende godsdienstwetenschap in Nederland zou men bijv. zowel het aantreden van Kristensen in Leiden in 1903

## Jan G. Platvoet

denheid van de godsdiensten van de mensheid met behulp van een diachroon model te verklaren. Dat model werd in een progressieve en degressieve variant gepresenteerd.<sup>17</sup> De progressieve variant postuleerde een continue vooruitgang van de mensheid.<sup>18</sup> Dit was de dominante variant. Het was de deterministische theorie dat de mensheid niet alleen biologisch, maar ook cultureel langs bepaalde noodwendige stadia was geëvolueerd,<sup>19</sup> en wel die waarlangs men meende dat de ‘beschaafde’ samenlevingen van het westen de volmaaktheid hadden bereikt die hen werd toegedicht. Die theorie verklaarde daarmee niet alleen de westerse culturele, godsdienstige en politiek-economische suprematie, maar ook de achterstand van de zogenaamde primitieven en barbaren. Zij hadden de stadia omhoog nog niet, of slechts ten dele, doorlopen en waren daardoor in de vooruitgang achtergebleven.<sup>20</sup>

De degressieve variant zag de godsdienstgeschiedenis van de mensheid als de neergang van een in zuivere oeropenbaring,<sup>21</sup> of oerervaring,<sup>22</sup> gegeven godsdienst.<sup>23</sup> Door de toename van bijgeloof en magie was die oer-godsdienst ontaard tot de godsdiensten die we historisch kennen. Volgens orthodox-theologische visies had een tweede openbaring die neergang tot stilstand gebracht en de ware godsdienst hersteld. Volgens liberaal-theologische visies was die ombuiging

---

als de caesuur tussen (1) en (2) kunnen gebruiken als de benoeming van Van der Leeuw in Groningen in 1918. In de ethnografie wordt die scheiding echter het best gemarkeerd door het begin van het onderwijs van Malinowski aan de *London School of Economics* in 1923. In Duitsland wordt de overgang gemarkeerd door Wachs *Habilitationsschrift* (1924).

<sup>17</sup> Tiele noemde ze respectievelijk de ontwikkelings- en de verbasteringshypothese (Tiele 1873: 7-25). Beide zagen de westerse godsdienst, of godsdienstloosheid, als de hoogste trap van beschaving en alle overige godsdiensten als stadia op de weg naar die top.

<sup>18</sup> Door Tiele (1876: 3) voorgesteld als het gevolg van ‘natuurlijken wasdom’ volgens ‘het criterium [...] dat in het volwassene niets aanwezig is dat niet reeds lag opgesloten in den kiem’ (Tiele 1901: 10). Waarbij Tiele (1876: 3) de mogelijkheid van zowel een unilineaire als een multilineaire ontwikkeling openhield, en de laatste waarschijnlijker achtte.

<sup>19</sup> Het meest uitgesproken bij Tiele (1901: 12-59).

<sup>20</sup> Zie bijvoorbeeld Tiele (1873: 11-12): ‘De godsdiensten der Wilden zijn [...] de minst-ontwikkelde spruiten van een oorspronkelijk nog ruweren godsdienst [...] waaruit alle godsdiensten [...] zijn voortgekomen’. Hij stelde uitdrukkelijk dat deze ‘natuurgodsdiensten’ (Tiele 1873: 7) niet identiek zijn aan de vroegste godsdienst, omdat er ‘ook bij de natuurvolken [...] historisch leven’ is. Maar zij staan wel het dichtst bij die nog lagere ‘oudsten godsdienst des mensheids’ (Tiele 1873: 11).

<sup>21</sup> Zie Schmidt 1911; Brandewie 1983: 24-31, 41-46, 77

<sup>22</sup> Deze Schleiermachiense traditie werd in de vrijzinnig-protestantse godsdienstwijsbegeerte ontwikkeld en was uitgangspunt voor zowel Müller, die een degressief evolutionisme aanhangt (zie bijv. Müller 1867-1875, I: XIV), als voor Tiele die een progressief evolutionisme aanhangt (zie bijv. Tiele 1900, II: 184-206).

<sup>23</sup> Er was overigens slechts een gering verschil in nadruk tussen de oeropenbarings- en de oerervaringsbenaderingen. In beide waren openbaring en het antwoord van de mens erop complementair, hetzij volgens Schmidt omdat de mens causaal denkt (zie Brandewie 1983: 25, 28), hetzij omdat hij volgens Müller (1978: 22) ‘een geestelijk vermogen’ bezit waarmee hij in de eindige werkelijkheid het oneindige kan vatten. Tiele (1901: 121-122; 81-83) verbindt beide: de mens ‘[draagt] onbewust de idee van het oneindige in zicht’, en ‘[paart] daaraan [...] de aangeboren denkvorm, dien wij causaliteitsdrang noemen’.

## De wraak van de ‘primitieven’

ook te danken aan de natuurlijke godsdienst zelf die nog altijd werkzame zou zijn. De verdere zuivering, of het herstel, van de oorspronkelijke godsdienst behoorde tot de taak van de godsdienstwetenschappers,<sup>24</sup> waarbij het liberale leken-christendom, of de niet-kerkelijke godsdienstigheid van de moderne, academisch gevormde, gelovige westerse intellectueel model stond voor die te herstellen ware godsdienst.

Voorals de eerste variant van deze ethnocentrische evolutietheorie bepaalt ook nu nog zowel onze academische als populairwetenschappelijke ordening van de godsdiensten van de mensheid in drie klassen: die van de primitieve of natuurgodsdiensten;<sup>25</sup> die van de godsdiensten van de antieke beschavingen; en die van de ‘wereldgodsdiensten’. Of korter: die in natuur-, cultuur- en wereldgodsdiensten. Deze indeling is bevooroordeeld en onjuist. Desondanks wordt dit schema nergens ter discussie gesteld. Ik noem zes bezwaren.

1. Over de oorsprong van de godsdienst weten wij niets.<sup>26</sup> Wij kunnen derhalve geen enkele [229] godsdienst primitief noemen. Bovendien ontkennen we met het predikaat ‘primitief’ het historische karakter van deze godsdiensten, die veel veranderlijker en ontvankelijker voor invloeden van buitenaf zijn dan alle overige godsdiensten.<sup>27</sup>
2. De tegenstelling tussen natuurgodsdienst en cultuurgodsdienst is een onzinnige.<sup>28</sup> Alle godsdiensten zijn cultuur. Zelfs Tiele spreekt van ‘de [...] beschaving van den Wilde’.<sup>29</sup>
3. De tegenstelling tussen de primitieve of natuurgodsdiensten en de godsdiensten van beschavingen is een evolutionistische. In een dergelijke categorisering zetten wij de verschillen tussen huidige godsdiensten om in relatieve voorsprong en achterstand in evolutie om zo westerse godsdienst als beschaafd aan te kunnen duiden, en andere als primitief.
4. De aanduiding ‘wereldgodsdienst’ is een onwetenschappelijke. Zij drukt uit dat enkele godsdiensten zichzelf als de godsdienst ‘voor mensen van alle eeuwen en alle plaatsen’ zien op grond van de aanspraak op exclusieve heilsbediening die gelovigen van die godsdiensten voor hun godsdienst koesteren.<sup>30</sup> De term drukt een visie op eigen identiteit en geen historische werkelijkheid uit.<sup>31</sup>

---

<sup>24</sup> Zoals vooral Max Müller (zie Morris 1987: 92-94; Tull 1991: 41-44) en Mircea Eliade (zie Eliade 1969: preface, 8, 9, 36, 57-71; Olson 1989) verkondigden.

<sup>25</sup> Die men ook wel de godsdiensten van de ‘wilderen’ of de ‘animisten’ noemt, of ‘stamgodsdiensten’, of ‘archaische’ godsdiensten, of *primal religions*. De meest neutrale benaming is – zie beneden – gemeenschapsgodsdiensten van samenlevingen zonder schrift, of godsdiensten zonder schrift, of preliterate godsdiensten.

<sup>26</sup> Van Baaren 1986: 14

<sup>27</sup> Ondanks zijn in noot 20 geciteerde uitspraak ontkende ook Tiele hun historisch karakter. Hij stelde dat, hoe ‘bont en verscheiden’ deze godsdiensten ook zijn, ze alle door ‘ééne beschouwing [...] worden] beheerscht’, die van het animisme (Tiele 1873: 12-13). Die ziet hij als ‘de laagst bekende trap van godsdienstige ontwikkeling’ (Tiele 1873: 15).

<sup>28</sup> Schlatter 1988: 158

<sup>29</sup> Tiele 1873: 13

<sup>30</sup> De Jonge 1991: 3

<sup>31</sup> Zie ook Young 1992; Pye 1992: 29; Fitzgerald 1990

## Jan G. Platvoet

5. In de tot nu toe gangbare indeling natuur-/cultuur-/wereldgodsdiensten worden de laatste als het einde van de godsdienstgeschiedenis voorgesteld. Wat er na en naast komt, is een restcategorie, een afvalbak. De kapitale ontwikkelingen die zich de laatste paar honderd jaar, en in het bijzonder in onze eigen tijd voordoen, worden met dit schema niet in de godsdienstgeschiedenis geïntegreerd.
6. Deze indeling houdt ook een andere indeling in stand, die even populair en onjuist is: die in animistische, polytheïstische en monotheïstische godsdiensten. Ze is onjuist, ten eerste, omdat Tylors theorie alle godsdiensten beoogt te verklaren, en dus alle godsdienst(en) betreft en niet alleen godsdiensten zonder schrift. Verder is animisme, in de latere, maar onjuiste betekenis van ‘verering van geesten’, geen toereikende karakterisering van de zogenaamde ‘primitieve godsdiensten’, omdat verering van geesten ook buiten ‘primitieve godsdiensten’ in ruime mate voorkomt. Ook polytheïsme vindt men in beide andere fasen. En het monotheïsme kent meer varianten dan alleen de exclusieve die kenmerkend is voor (leerstellig) jodendom, christendom en islam. Bovendien komt monotheïsme ook in beide andere fasen voor. De animisme/-polytheïsme/monotheïsme classificatie is daarom even evolutionistisch en ethnocentrisch als die in natuur-, cultuur-, en wereldgodsdiensten.<sup>32</sup>

In dit artikel wil ik een alternatief voor deze defecte indelingen presenteren en daarin recht doen aan de eigen plaats van de godsdiensten zonder schrift in de algemene godsdienstgeschiedenis, en eveneens aan die van de jongste godsdiensten.

In de tweede, systematiserende fase, ca. 1920-1960, richtten vergelijkende godsdienstwetenschappers zich op de zogenaamde godsdienstige verschijnselen. ‘Verschijnsel’ geeft daarbij precies aan dat godsdienstfenomenologen op een onthistoriserende wijze te werk gingen.<sup>33</sup> Verschijnsel was voor hen niet wat zich in de geschiedenis manifesteerde, maar wat zij uit de vele verhandelingen over afzonderlijke godsdiensten, die zelf reeds behoorlijk waren gsystematiseerd, lichtten om het, ontdaan van zijn historiciteit en particulariteit, in hun systematiserende geest te laten verschijnen als vertrekpunten voor wat zij zelf de *Wesensschau* noemden, de zoektocht naar het *eidos*, de wezensvorm of *Gestalt*, van een ‘verschijnsel’. Door die met het geestesoog beoefende *Wesensschau* werd de godsdienstfenomenologie in de handen van Van der Leeuw en zijn navolgers zowel een onthistoriserende vergelijkende godsdienstwetenschap,<sup>34</sup> als een variant van christelijke godsdienstwijsbegeerte die een godsdienstwetenschappelijke ‘basis’ voor een vrijzinnige *theologia religionum* leverde.<sup>35</sup> Vergelijkende godsdienstwetenschap dient zich echter ver

---

<sup>32</sup> Brelich 1970: 42-43

<sup>33</sup> De pendant in de godsdienstantropologie was het al even synchrone functionalisme, dat tussen 1920 en 1960 godsdienst bestudeerde als een middel waarmee een samenleving aan de vitale behoeften van zijn leden voldeed (Malinowski), of om zijn bijdrage aan de stabiliteit van de structuur van een samenleving (Radcliffe-Brown) (zie van Baal & van Beek 1985: 171; Morris 1987: 127).

<sup>34</sup> Brelich 1970: 42

<sup>35</sup> Ik gebruik ‘vrijzinnig’ hier in de betekenis van iedere christelijk-theologische positie die afwijkt van het traditioneel-orthodoxe, *extra ecclesiam nulla salus* standpunt en andere godsdiensten op enigerlei

## De wraak van de ‘primitieven’

van iedere theologie (en ideologie) te houden en de studie van godsdiensten slechts aan de empirisch-historische werkelijkheid te binden.

In de jongste fase, ca. 1960-1990, ging de aandacht vooral naar de verwetenschappelijking van de vergelijkende godsdienstwetenschap. Van Baaren, Rudolph, [230] Smart, Pye, Wiebe en anderen streefden een metafysisch-neutrale wetenschapsbeoefening na die van vooringenomen, buitenwetenschappelijke standpunten is ontdaan.<sup>36</sup> Daarin wordt godsdienst onderzocht voorzover hij wetenschappelijk onderzoekbaar is, namelijk als een element in, en functie van, menselijke cultuur.<sup>37</sup> Centraal staat het ontwerpen van nauwkeurige, neutrale technische termen;<sup>38</sup> de toetsing van de betrouwbaarheid van te vergelijken godsdiensthistorische data; *controlled comparison*;<sup>39</sup> en de verklaring van godsdienstig gedrag, godsdiensten en godsdienst.<sup>40</sup>

Terwijl vergelijkende godsdienstwetenschap in de eerste fase een theoretische overmoed vertoonde, en in de tweede afkeer van, en angst voor verklaring,<sup>41</sup> wil ze nu godsdiensten, naar hun cultuurhistorische aspecten, beschrijven, begrijpen én verklaren zonder hen opzettelijk naar hun veronderstelde metafysische aspecten weg te willen verklaren.<sup>42</sup> Dat kan alleen door iedere buitenwetenschappelijke stellingname, theologische en ideologische, buiten het godsdienstwetenschappelijk onderzoek te (pogen te) sluiten. Als empirische wetenschap dient godsdienstwetenschap derhalve geen stelling te nemen met betrekking tot metafysische waarheidsaanspraken,<sup>43</sup> of die nu door aanhangers of bestrijders van godsdienst worden gesteld. De fundering van de ‘waarheid’ van die aanspraken ligt immers buiten het waarmeembare en kan empirisch niet worden on-

---

wijze een heilsfunctie toekent.

<sup>36</sup> De term ‘metafysisch-neutraal’ is van de boeddholoog Gombrich (1988: 9). Andere termen zijn ‘permanente epoché’ (van Baaren 1973: 48; Platvoet 1982: 4–12), ‘methodologisch agnosticisme’ (Smart 1977: 54; Pye 1992: 22), en ‘methodologisch atheïsme’ (Berger 1967: 100, 180; Hilhorst 1976: 65).

<sup>37</sup> Van Baaren & Leertouwer 1980: 3. De term ‘cultuur’ wordt hier neutraal en technisch gebruikt. Aan het gebruik ervan is geen goed- of afkeuring verbonden. Godsdienstig geïnspireerde handelingen die vanuit een bepaald oogpunt als vervormend, of zelfs als verwoestend, zouden kunnen worden aangemerkt, zoals godsdienstoorlogen of heksenjachten, vallen dus ook onder ‘cultuur’.

<sup>38</sup> Met behulp waarvan men kan vergelijken zonder dat reeds in en door het analytisch apparaat allerlei veronderstellingen worden ingevoerd die aan de te onderzoeken godsdiensten vreemd zijn (van Baaren 1973: 52–54; Leertouwer 1980: 12).

<sup>39</sup> Platvoet 1982: 3–4, 13–15, 18–19, 29–35

<sup>40</sup> Leertouwer 1980

<sup>41</sup> Zie Bjerke 1979: 242; Wiebe 1983: 287

<sup>42</sup> Leertouwer 1980: 15

<sup>43</sup> Dit tegen Wiebe 1981. Wiebe is weliswaar een uitgesproken protagonist van de verklarende richting in de Noordamerikaanse godsdienstwetenschap, maar stelde ook in Wiebe 1981 en eerdere publicaties dat de vraag, of godsdienst al dan niet ‘waar’ is, gesteld moet worden. Hij verweet empirische én religio-nistische godsdienstwetenschappers (en vele godsdienstwijsgeren) ‘noncognitivism’: zij zouden de [metafysische] waarheidsvraag op een ‘dogmatische’ (= onwetenschappelijke) wijze buiten het onderzoek van godsdiensten sluiten, omdat die waarheid niet gekend zou kunnen worden (Wiebe 1981: 2-5, 46, 76, 176). Ze zouden dan ook niet hoeven te beslissen welke godsdiensten onwaar zijn. Wiebe ziet de noncognitivistische benadering als een zwaktebod: ‘it reveals lack of nerve’ (Wiebe 1981: 136). Wiebe lijkt deze positie overigens verlaten te hebben (zie Wiebe 1983; 1989, 1990).

derzocht ten overstaan van een forum van neutrale, competente wetenschappers. Metafysische waarheids- of onwaarheidsclaims kunnen daarom enerzijds geen basis van godsdienstwetenschappelijke theorie vormen. Anderzijds dient de empirische godsdienstwetenschap op methodologische gronden niet te pretenderen alle mogelijke aspecten van godsdienst(en) te kunnen verklaren, en dus godsdienst geheel, of in 'religionistische' terminologie, weg te kunnen verklaren.

Bovendien dient empirische godsdienstwetenschap zich, met betrekking tot die vorm- en functieaspecten van godsdienst die principieel wel onderzoekbaar, toetsbaar en verklaarbaar zijn, bewust te zijn van de onmetelijke uitgebreidheid, veelsoortigheid en complexiteit van haar voorwerp van onderzoek; van het kwalitatieve, en dus relatief subjectieve karakter van haar onderzoeksinstrumentarium,<sup>44</sup> [231] van de principiële voorlopigheid van alle wetenschappelijke kennis, en van het cultuurhistorische, door wetenschappers van een bepaalde plaats en tijd gestichte karakter van de kennis die ze voortbrengt. Binnen deze grenzen van de betreffende 'waarheid' die godsdienstwetenschap als historische cultuurwetenschap sticht, streeft de vergelijkende godsdienstwetenschap echter naar inzichten die de historisch-feitelijke vormgeving en het maatschappelijk functioneren van godsdiensten verklaren.<sup>45</sup> Die inzichten dienen in toetsbare stellingen geformuleerd te worden. Zij dienen duidelijk te maken waarom het te verwachten is dat godsdiensten de vormen en functies hebben die we feitelijk aantreffen. Het schema dat ik U voorleg heeft tot doel de verklaringskracht van de godsdienstwetenschap te vergroten door aan de maatschappijgeschiedenis verklaringen voor de godsdienstgeschiedenis te ontleen.

Mijn drie redenen voor dit waagstuk zijn dus: de onjuiste gangbare driedeling in natuur-, cultuur- en wereldgodsdiensten door een adequatere te vervangen; de godsdienstgeschiedenis tot voorwerp van vergelijkend godsdienstwetenschap te maken; en daardoor haar verklaringskracht te vergroten.

#### *Maatschappijgeschiedenis en godsdienstgeschiedenis*

De maatschappijhistorische vergelijkende godsdienstwetenschap die ik voorstel berust op vijf veronderstellingen:

1. dat de vormgeving van godsdiensten in hoge mate bepaald wordt door de ecologische en maatschappelijke contexten waarin ze functioneren.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Dat de zo goed mogelijke getrainde, professionele (inter-)subjectiviteit van onderzoekers als instrument van onderzoek gebruikt.

<sup>45</sup> De pragmatiek van de voor-aziatische 'verlossingsgodsdiensten' (jodendom, christendom, gnostiek en Sji'a islam) die Kippenberg (1991) ontwikkelt is een goed voorbeeld van een verklarende benadering. Hij onderzoekt hoe de gelovigen de betekenissen, die deze godsdiensten hen aanreikten, in de politieke geschiedenis van dit cultuurgebied hebben gebruikt. En hij ontleent daaraan verklaringen van bepaalde vormkenmerken van die godsdiensten.

<sup>46</sup> Daarbij is de invloed van de ecologie groter naarmate die van de technologie kleiner is (Hultkrantz 1988: 582).



## De wraak van de ‘primitieven’

2. dat de tijden en samenlevingen waarin nieuwe soorten godsdiensten voor het eerst verschijnen zó aan eerdere niet-godsdienstige veranderingsprocessen in die samenlevingen gecorreleerd kunnen worden, dat een verband tussen dat historisch moment, de trekken van dat nieuw soort samenleving, en de kenmerken van dat nieuwe type godsdienst waarschijnlijk gemaakt kan worden.
3. dat de maatschappijgeschiedenis tot nu toe er over het algemeen één is geweest van schaalvergroting in vele vormen. Daaronder de toename in technologische vaardigheid, voedselproductie, demografische druk, institutionele differentiatie, communicatie en vastgelegde mentale bestanden. Daarom is zij er ook één van een toenemende verschuiving van persoonlijke naar functionele en contractuele relaties geweest. En van kleinere naar in ruimte en tijd steeds wijdere en diepere gekende werelden. Tenslotte hebben er zich in de geschiedenis van de mensheid onder invloed van die schaalvergrotingsprocessen tot nu toe twee tijd- en plaatsgebonden cognitieve transformaties voorgedaan. Ten eerste ontstond naast het algemeen-menselijk, complexe, ongearticuleerde denken dat in alle samenlevingen het sociale gedrag stuurt, vanaf de vroegstedelijke [232] cultuur met staatsvorming en geavanceerde landbouw onder de elite een nieuwe cognitieve stijl: systematiserend denken dat het complexe, ongearticuleerde denken begon te ordenen en te verhelderen. Ten tweede werd recentelijk in industrialiserende samenlevingen in wetenschap, techniek en organisatie analytisch denken centraal gesteld dat complexe zaken doorvorst door ze in afzonderlijk te onderzoeken delen of aspecten uiteen te leggen.
4. Naast schaalvergroting heeft er zich in de geschiedenis soms echter ook schaalverkleining voorgedaan. Daarmee ging een omkeer gepaard in de richting waarin sociale betrekkingen, kosmologie, denktrant en godsdienst gewoonlijk veranderden.<sup>47</sup> De conclusie uit (3) en (4) dient dan ook te zijn dat de schaalveranderingsprocessen die tot nu toe het verloop van de maatschappij- en godsdienstgeschiedenis hebben bepaald geen natuurnoodzakelijke processen waren die zich in de feitelijke gang van geschiedenis onvermijdelijk moesten voltrekken, maar contingent-historische processen. Zij waren de culturele gevolgen van menselijke keuzes en hadden dus ook heel anders kunnen verlopen dan ze feitelijk zijn verlopen.
5. De godsdiensten van ieder type samenleving waren weliswaar onderling zeer verschillend en veranderden voortdurend,<sup>48</sup> maar bezaten onderling ook steeds een aantal gemeenschappelijke trekken. Ik noem die de groepstrekken van een bepaald type godsdienst. Zij vormden als het ware de beddingen, waarbinnen de afzonderlijke godsdiensten veranderden en hun eigen iden-

---

<sup>47</sup> Een goed voorbeeld zijn de vormveranderingen die in de exclusieve transnationale geloofsgodsdiensten (zie beneden type 5) optreden als zij de gemeenschapsgodsdienst worden van samenlevingen in afgelegen gebieden en met een eenvoudiger economie, zoals in het boeddhistisch Lamaïsme van bijv. Mongolië. Mensching (1959: 301) noemde dat denigrerend de *Paganisering der Universalreligionen*.

<sup>48</sup> Dat geldt in het bijzonder voor de godsdiensten waarvan onze historische en archeologische kennis het geringst is: de godsdiensten zonder schrift. In het algemeen kan gezegd worden dat godsdiensten veranderlijker zijn naarmate ze tot een historisch oudere groep behoren, de jongste godsdiensten misschien uitgezonderd.

## Jan G. Platvoet

titeit ten opzichte van elkaar ontwikkelden.<sup>49</sup> Afzonderlijke godsdiensten konden de groepstrekken pas overstijgen nadat er in de maatschappelijke context ingrijpende veranderingen op gang waren gekomen.

Bij deze vijf aannames moeten twee reserves worden gemaakt. De eerste is dat de omvangrijke en complexe aard van het onderzoeksobject zoveel variabelen oplevert dat het bijna nooit mogelijk is dwingend-oorzakelijke verbanden tussen maatschappelijke en godsdienstige veranderingsprocessen te leggen. Bovendien is er de rol van de menselijke religieuze creativiteit.<sup>50</sup> Verder kan, in theorie, een mogelijk aandeel van een metafysische factor niet op voorhand worden uitgesloten. Het te presenteren voorstel is dus een hypothese die in onderzoek op waarheid en bruikbaarheid getoetst moet worden.<sup>51</sup>

De tweede reserve is dat deze benadering haar eventuele verklaringskracht dankt aan een bewust gekozen eenzijdigheid. Godsdiensten en samenlevingen hebben elkaar altijd wederzijds beïnvloed. In déze vergelijkende godsdienstwetenschap wordt echter slechts de vormende werking van maatschappelijke factoren op godsdiensten onderzocht. De invloed van godsdiensten op samenlevingen wordt niet aan de orde gesteld, omdat dat voor mijn doel niet nodig is.

[233] De beoefening van deze methode bestaat uit drie stappen. In de eerste worden een aantal samenlevingsvormen onderzocht op punten die de vormgeving van godsdienst meebepalen. Ze zijn: de ecologische situering van hun samenlevingen; hun technologische vaardigheid; hun economie en welvaartsniveau; hun demografische omvang; de mate van hun institutionele differentiatie; de mate van hun stratificatie; de mate van scholing en alfabetisatie; de modus van hun denken; de frequentie en intensiteit van hun communicatie naar binnen en buiten, vooral in het personen- en ideeënverkeer; en de geografische omvang en historische diepte van hun wereldbeeld. In de tweede stap worden de groepskenmerken van de godsdiensten van dat soort maatschappijen onderzocht. In de derde worden die met de trekken van dat samenlevingstype, zijn kosmologie en zijn cognitieve habitus in verband gebracht.

Ik onderscheid op deze wijze zes soorten samenlevingen en godsdiensten. Op de oudste na zijn die op een vaststelbaar moment in de geschiedenis van de mensheid verschenen. Zij kunnen dus in historische volgorde worden gezet. Iedere ordening van die samenlevingen en hun godsdiensten in lagere en hogere vanuit een evolutionistisch determinisme wordt daarbij afgewezen. Het gaat om voortgaande geschiedenis, waarin godsdiensten ingrijpend veranderen, ook nu nog, waardoor en er zich steeds nieuwe (soorten) godsdiensten ontwikkelen, zodat iedere ordening in hoger en lager hooguit een tijdelijke en toevallige zou kunnen zijn.

---

<sup>49</sup> De trekken die de ene godsdienst van andere onderscheiden kunnen we de identiteitsbepalende trekken van een godsdienst noemen.

<sup>50</sup> Haar aandeel blijkt o.a. uit het feit dat we in identieke ecologische en maatschappelijke situering godsdiensten vinden die ingrijpend van elkaar verschillen.

<sup>51</sup> D.w.z. op werkelijkheidsgetrouwheid, waarbij 'werkelijkheid' tot de wetenschappelijk onderzoekbare empirie is beperkt.

## De wraak van de ‘primitieven’

### *Zes fasen in de maatschappijgeschiedenis*

Aanwijzingen omtrent godsdienstig gedrag verschenen pas zeer laat in de geschiedenis van de menswording.<sup>52</sup> De graven met grafgiften en rode oker,<sup>53</sup> die we vanaf een 100.000 jaar geleden bij zowel onze voorouders (*homo sapiens sapiens*)<sup>54</sup> als de Neanderthalers vinden, hebben niets van een oerreligie. De gevonden graven verschillen niet opvallend van die in de complexe, veranderingrijke godsdiensten van hetzelfde type in de moderne tijd. Op grond van de huidige stand van zaken in paleontologisch onderzoek lijkt het redelijk de gedocumenteerde godsdienstgeschiedenis van de mensheid voorlopig een honderdduizend jaar geleden te laten beginnen.<sup>55</sup>

[234] Van toen tot nu zijn vijf tijdsgewrichten aanwijsbaar waarin een nieuw soort samenlevingen, en een nieuw type godsdiensten, zich begon te ontwikkelen. Die vijf perioden zijn 10.000 jaar geleden (8.000 BCE),<sup>56</sup> toen de ‘neolithische revolutie’ inzette; 6.000 jaar geleden (4.000 BCE), toen de natte en andere geavanceerde landbouw opkwam; 3.500 jaar geleden (1.500 BCE), bij het begin van de ‘eerste axiale tijd’;<sup>57</sup> 2.250 jaar geleden (250 BCE), in het centrum van de ‘eerste axiale tijd’; en een 500 jaar geleden (ca. 1.500 CE),<sup>58</sup> bij het begin van wat ik de ‘tweede axiale tijd’ noem. Op grond van deze fasering kan men zes soorten samenlevingen onderscheiden. Geordend naar anciënniteit zijn ze de volgende.

1. Als oudste type, de vele, zeer kleine zwerggroepen van voedselverzamelaars vanaf paleolithische tijd tot nu toe, die met elkaar uitsluitend persoonlijke betrekkingen onderhouden. Institutionele differentiatie en stratificatie komen bij hen niet voor. Zij bezitten een aantal technische vaardigheden die alle leden tijdens de socialisatieprocessen aanleren en die alleen naar sekse gedifferentieerd zijn. Die vaardigheden zijn verschillend naar gelang hun ecologische situering

---

<sup>52</sup> Maar eerder dan de vroegst gedocumenteerde uitingen van kunst. Die heeft men tot voor kort niet vóór 30.000 jaar geleden kunnen dateren en vonden we alleen bij onze directe voorouders, de *homo sapiens sapiens* (Delporte 1990: 92, 103; Jellinek 1990: 104). De recente vondsten in Australië van rotsteekeningen die op 43.000 geleden zijn gedateerd (Anonymus 1982) zullen deze grens aanmerkelijk verschuiven als deze datering wordt aanvaard.

<sup>53</sup> Zie o.a. Leroi-Gourhan 1976: 549, 553-554, 558-561; Petersen 1990: 123

<sup>54</sup> R. Cann en A. Wilson stellen op grond van biochemisch onderzoek dat de moderne mens een 200.000 jaar geleden in Afrika is ontstaan. De oudste vondsten buiten Afrika zijn skeletten in de grotten van Qafzeh en Skhul in Israël die een 90.000 jaar oud zijn, en in Europa zijn dat die van de ‘Cro-Magnon-mensen’, die tussen 25.000 en 20.000 jaar geleden gedateerd worden (Vandermeersch 1990: 81-86).

<sup>55</sup> Tegen Von Koenigswald (1961: 161), James (1963: 12; 1971: 23), Clemen (1966a: 12-13), Bergounioux (1965: 16, 23-24, 42, 56-57) en Lumley & Lumley (1990: 52-54, 61, 67) die die grens veel verder terug leggen. Zij vinden de vroegste godsdienst in de ‘kannibalistische koppensnellersrituelen’ (von Koenigswald) die de Peking-mensen zo'n 450.000 jaar geleden zouden hebben beoefend. Zie verder de kritiek van Arens (1979) op de antropologische mythe van het kannibalisme; en Leroi-Gourhan 1976: 555, 561.

<sup>56</sup> ‘Before the Common Era’

<sup>57</sup> De term ‘axiale tijd’ wordt verderop toegelicht.

<sup>58</sup> ‘Common Era’

## Jan G. Platvoet

en daar vaak zeer kundig aan aangepast.<sup>59</sup> Die leveren hen over het algemeen weliswaar geen welvaart op, maar wel veel welzijn.<sup>60</sup> Ook laten hun ecologie en economie gewoonlijk slechts kleine leefgroepen van enkele tientallen leden toe. Hun (enige) denktrant is het *multi-stranded thought* dat ook nu nog ons sociaal gedrag regeert. Het verbindt om sociale redenen meerdere gedachtelijnen. Hij regeert door zijn onverhelderd en bindend karakter hun denken en handelen opdat, en zodat, de groepsleden meestal betamelijk gedrag jegens elkaar vertonen.<sup>61</sup> Door hun geïsoleerde situatie ontvangen zij relatief weinig ideeën van buiten zonder dat hun cultuur daardoor stagneert. Hun eigen creativiteit ontwikkelt die voortdurend en als omstandigheden veranderen passen zij zich er op een inventieve wijze aan aan. Zij leven in een wereld die in tijdsdiepte en geografische ruimte zeer klein is, maar sociaal op een ingewikkelde wijze geordend is. Hun talen zijn vaak razend rijk en complex, hun schat aan verhalen en spreekwoorden groot, evenals hun kennis van hun omgeving. Hun onderlinge solidariteit is sterk en hun verdraagzaamheid groot. De seksen zijn in hun samenlevingen over het algemeen vrijwel gelijkwaardig.<sup>62</sup>

2. Als tweede type, de wat grotere samenlevingen die vanaf het mesolithicum ( $\pm$  10.000 jaar geleden, 8.000 BCE) geleidelijk aan het accent van het verzamelen naar het produceren van voedsel verschoven door ook vee te gaan houden, of door ook droge zwerflandbouw te beoefenen, of een mengvorm van beide. Vooral de samenlevingen die tot landbouw [235] overgingen namen geleidelijk in omvang toe, hetgeen op den duur tot sedentarisatie in dorpen leidde. Vooral bij hen kwamen andere belangrijke technologische uitbreidingen op, zoals het pottenbakken en het weven. Unilineair georganiseerde verwantschap is de hoogontwikkelde centrale instelling van deze samenlevingen.<sup>63</sup> Onder de demografisch grotere samenlevingen vinden we ook politieke en economische organisatie en de erbij horende institutionele differentiatie.<sup>64</sup> De overige kenmerken van de samenlevingen van de voedselverzamelaars, zoals het in meerdere gedachtelijnen tegelijk denken, de relatief grote isolatie, de complexe mentale microwereld, en de rijke immateriële cultuur, treffen we, *mutatis mutandis*, ook bij deze groep samenlevingen aan. De ongelijkheid tussen de seksen is in deze samenlevingen vooral groot onder die met een patrilineair verwantschapssysteem.

---

<sup>59</sup> Zie bijv. Turnbull (1978: 176sq.) over !Kung technologie

<sup>60</sup> Zie bijv. Katz 1982: 13-25 over de !Kung en hun cultuur van delen

<sup>61</sup> Mijn samenvatting van Gellner (1988: 43-67)

<sup>62</sup> Zie bijv. Morris (1982: 48-49, 147-148, 158sq.) over de 'pervasive egalitarianism' en de cultuur van de autonomie van het individue onder de Berg-Pandaram, een samenleving van woud-nomaden in Zuid-India; Katz (1982: 26-27, 231-232, 240, 255) en Turnbull (1978: 176-183) over de !Kung, een 'Bosjesmannen'/San-samenleving in de Kalahari woestijn, en hun cultuur van delen (Platvoet 2000); en Turnbull (1978: 112-116), Dupré (1975: 156, 152-159) en Mair (1974: 14-24) over de Bamboeti Pygmeëen in het Itoeri regenwoud in Zaïre.

<sup>63</sup> Voor hedendaagse vormen van deze samenlevingen, zie o.a. Middleton & Tait 1970; Mair 1974: 3, 5-7, 38-136

<sup>64</sup> Zie bijv. Fortes & Evans-Pritchard 1970; Mair 1976: 137-244; Schoffeleers 1978

## De wraak van de ‘primitieven’

3. Als derde type, de samenlevingen die op de vroegste metallurgie en op bevoeiingslandbouw in tropische en subtropische riviervalleien en delta's stoeien. Die ontwikkelden zich vanaf 6000 jaar geleden (4.000 BCE) langs de benedenloop van de Nijl en in Mesopotamië, vanaf 5000 jaar geleden (3.000 BCE) langs de Indus, en vanaf 3600 jaar geleden (1.600 BCE) in het stroomgebied van de Huang He (Gele Rivier). Later volgden maatschappijen die andere vormen van geavanceerde landbouw ontwikkelden: op Kreta vanaf 4500 jaar geleden (1.500 BCE), in de Andes en Centraal-Amerika vanaf 3000 jaar geleden (1.000 BCE),<sup>65</sup> in Japan vanaf 2300 jaar geleden (300 BCE),<sup>66</sup> enz. Typisch voor deze samenlevingen is de sterk toenemende bevolkingsdruk, de opkomst van steden, de monarchale staat als centrale instelling, toenemende institutionele differentiatie in het kader van de staat, en de opkomst van *imperia*. Het langeafstandsverkeer van goederen, personen en ideeën tussen die rijken nam fors toe. Ter administratie van het toenemend goederenverkeer in een marktloze economie werden vormen van schrift ontwikkeld.<sup>67</sup> Kenmerkend was ook de splitsing van de samenleving in stad en platteland, en in een elite en de gewone man, waarbij de elite – die leefde van de arbeid van anderen door belastingen te heffen – veel vrije tijd – in het Grieks: *scholè* – had, en die niet alleen aan allerlei tijdverdrijf werd besteed, maar ook aan scholing en specialisatie. Naarmate de welvaart toenam, nam ook de machtsongelijkheid tussen rijk en arm, en tussen man en vrouw toe. Vrouwen werden steeds meer het bewaakt bezit van mannen. Als onreine, overspelige wezens werden ze in huizen, harems en onder sluiers gesloten.
4. Als vierde type, de samenlevingen die zich vanaf 3.500 jaar geleden (1.500 BCE) in het Midden-Oosten en later elders ontwikkelden. Die zijn voor het merendeel een verdere ontwikkeling van type drie samenlevingen met geavanceerde landbouw, urbanisatie en rijksvorming. In type vier samenlevingen zijn echter nieuwe ontwikkelingen aan te wijzen: de ijzertechnologie; de met ijzeren wapens uitgeruste cavalerie; de beginnende zeevaart; de vereenvoudiging en de toename van het gebruik van schrift, o.a. ook voor literaire doeleinden; en de vroegste vormen van een geheel nieuwe ontwikkeling: het reflexief-systematiserend denken.<sup>68</sup>
5. [236] Het vijfde type wordt gevormd door samenlevingen die zich vanaf ca. 1.400 BCE in het Nabije Oosten, India, China, en later elders, ontwikkelden. Dus tegelijk met, en als een verdere ontwikkeling van de typen (3) en (4) samenlevingen, maar met één voor de godsdienstgeschiedenis kapitaal verschil, dat zich in hen het reflexief-systematiserend denken onder een kleine elite begon te ontplooiën. De geschiedenis van de wijsbegeerte vangt in dat laatste millennium BCE aan, het eerst in India vanaf 2.800 jaar geleden (800 BCE), daarna, vanaf 2.600 jaar geleden (600 BCE), in China, en in Griekenland. Op grond hiervan en vanwege de godsdienstige ontwikkelingen die daardoor in die samenlevingen plaats vonden tussen heeft Karl Jaspers de periode tussen 2.800 en 2.200 jaar geleden (800-200 BCE) de ‘axiale tijd’, of ‘spiltijd’, ge-

---

<sup>65</sup> Zie Baraclough 1981: 38-39, 40, 46, 52-53, 54-59, 62-65, 66

<sup>66</sup> Zie Vos 1974: 348; Kamstra 1988: 13

<sup>67</sup> Zie Baraclough 1981: 55

<sup>68</sup> Zie Baraclough 1981: 51-67

## Jan G. Platvoet

noemd en terecht als een uniek kantelmoment in de geschiedenis van de mensheid gepresenteerd.<sup>69</sup> Ik neem die term van hem over, maar voor een langere periode: van Zarathustra<sup>70</sup> tot en met Mohammed, dus vanaf 3.400 jaar geleden tot 1.400 jaar geleden (1.400 BCE - 632 CE). Bovendien noem ik die periode de 'eerste axiale tijd'. Ik gebruik die term ook in een bredere zin, n.l. om er niet alleen de godsdienstige, maar vooral ook de maatschappijhistorisch processen mee aan te duiden die de godsdiensthistorische veranderingen op gang brachten.

6. In navolging van Jaspers hebben godsdienstwetenschappers de veranderingen die zich in die 'spiltijd' voltrokken als een uniek historisch proces beschouwd. Dat is het echter niet. Uit de schaalvergrotingsprocessen die zich in het Westen sinds Hendrik de Zeevaarder (1394-1460) hebben voltrokken,<sup>71</sup> en sindsdien ook in de rest van de wereld, ontstond het zesde type maatschappij waarin veranderingen in samenlevingen en de geesten van mensen optraden, en nog steeds optreden, die nog veel ingrijpender zijn dan die tussen het neolithicum en het eerste millennium BCE, waaruit 'de axiale tijd' van Jaspers voortkwam. Het is dan ook te verwachten dat de religieuze gevolgen van wat ik 'de tweede axiale tijd' noem, minstens zo revolutionair zullen zijn als die van de eerste. De omwentelingen die zich sinds 1450 in het Westen, en na 1870 in bijna heel de wereld hebben voltrokken, hebben overal ter wereld ingrijpende veranderingen in bijna alle menselijke samenlevingen, en in de geesten en de godsdiensten van mensen tot stand gebracht. Ik ga mijn lijst<sup>72</sup> langs:
- = De technologie: na de steen-, brons-, en ijzer-tijdperken zijn we nu in die van kunststof en cybernetica aangeland; na het lopen, paardrijden en varen verplaatsen we ons nu met TGV, straalvliegtuig en *space shuttle*; na knots en zwaard vernietigen we nu met intercontinentale raketten. Het boek werd vanaf 1500 gedrukt en zit nu met tientallen tegelijk op een CD-ROM die je met een laserstraal leest. De communicatiefrequentie is exponentieel gegroeid nu in ieder huis een radio en t.v. staat en we met waar ook ter wereld bellen of faxen.
  - = De voedselproductie: landbouw, veeteelt en tuinbouw zijn bioindustrie geworden en produceren melkpassen en vlees-, boter- en graanbergen.

---

<sup>69</sup> Zie Jaspers 1949: 15-106, vooral 18-25, 98-106. Naast overeenkomsten zijn er belangrijke verschillen tussen zijn en mijn visie. Jaspers spreekt uitdrukkelijk van slechts één *Achsenzeit*. Hij ontkent dat de ontwikkelingen van de laatste vier eeuwen een tweede axiale tijd genoemd zouden kunnen worden, omdat het daarin om 'eine reine europäische Erscheinung' gaat, en om louter technisch-natuurwetenschappelijke ontwikkelingen (104-105). Verder beperkt hij de axiale tijd tot het 'zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozess' (19). Die periode is volgens hem ook voor de moderne mens bepalend: 'dort entstand der Mensch mit deem wir bis heute leben' (19). De periode na 200 BCE was er een van verval. Daarin vond 'die Fixierung der Lehrmeinungen und die Nivellierung statt' (24). Jaspers denkt bovendien ook geheel in termen van de driedeling *Naturreligion, Kulturreligion, Weltreligion*. Het bestek van dit artikel staat niet toe dat ik op andere verschillen tussen zijn en mijn visie inga.

<sup>70</sup> Ik volg de datering van Zarathustra van Mary Boyce (1984: 11-12): 'between 1400 and 1200 B.C.'.

<sup>71</sup> Hij veroverde Ceuta in 1415 en zette vanaf 1435 de ontdekking van (de kusten van) Afrika in gang.

<sup>72</sup> Zie hierboven, p. 8, sub 3

## De wraak van de ‘primitieven’

- = De demografie: de bevolkingsgroei is apocalyptisch. Vanaf haar ontstaan, een 200.000 [237] jaar geleden, tot de 18e eeuw bedroeg de groei van de mensheid 725 miljoen. Dat getal wordt nu in minder dan vijf jaar aan de wereldbevolking toegevoegd.
- = De organisatie van de samenleving: na de grot-, tent-, dorps- en stadsfase zijn we nu in die van de metropool aangeland. Het gerationaliseerde platteland biedt nog wel ruimte voor autowegen, slaapsteden en de bungalowparken van de vakantieindustrie, maar nauwelijks nog werkgelegenheid.
- = De scholing: een anderhalve eeuw geleden was ook in het Westen de meerderheid nog analfabeet. Analfabetisme is nu wereldwijd een marginaal verschijnsel. Wij zijn nu het tijdperk van de *éducation permanente* binnengetreden.
- = De politieke orde: met de spreiding van welvaart, scholing en kritisch denken verschuiven de politieke ordes steeds meer van monarchale en andere totalitaire systemen naar *one person one vote* democratieën, zoals nu, niet zonder geweld, in Oost Europa en Zuid Afrika.
- = Man-vrouw verhouding: voor het eerst sinds het paleolithicum treedt er buiten de samenlevingen van voedselverzamelaars een ingrijpende verschuiving tussen de seksen op ten gunste van vrouwen. Door scholing, de pil en gezinsverkleining verdwijnt in de westerse samenlevingen de binding tussen sekse en een bepaald domein en taken of beroepen. Het oude Twentse gezegde: *Waor boks bint mot rök swiegn* is achterhaald, niet alleen omdat broeken standaard kleding van vrouwen zijn geworden, maar ook omdat steeds minder vrouwen het in salons of keuken opgesloten bezit van mannen willen zijn.
- = Kosmologie: het moderne wereldbeeld is ingrijpend aan het vernaderen. De *modern mind* wordt door een stroom van informatie over andere samenlevingen, culturen en godsdiensten gevoed, zodat we nu een mondiale geest met een wereldwijde blik bezitten. Bovendien heeft die geest een tijdsbesef dat niet alleen vierduizend jaar geschiedenis en tienduizend jaar prehistorie omvat, maar ook vier miljoen jaar antropogenese/menswording, vier miljard jaar evolutie van het leven op deze planeet, en zelfs de bijna 14 miljard van het ontstaan van het heelal. Godsdienstige protologieën worden vervangen door een wereldbeeld dat stoelt op astronomie, radiotelescopie, het bezoek van de mens aan de maan, en sondes die diep in de ruimte doordringen. *Science fiction*, *time travel* en *extraterrestrials* zijn kenmerkend voor de moderne verbeelding en de jongste godsdiensten.

### *De zes typen godsdiensten*

De zes typen godsdiensten zijn

1. de gemeenschapsgodsdiensten van de (jager-)verzamelaars
2. de gemeenschapsgodsdiensten van de vroege voedselproducenten
3. de gemeenschapsgodsdiensten van de vroege staatssamenlevingen met schrift
4. de gemeenschapsgodsdiensten met schriften en sekten
5. de transnationale exclusieve geloofsleergodsdiensten
6. de transnationale inclusieve geloofsleergodsdiensten

## Jan G. Platvoet

Deze zes typen zijn zeer grove onderscheidingen die zeker verder onderverdeeld moeten worden om aan de maatschappij- en godsdienstgeschiedenis recht te doen.<sup>73</sup> Zoals de zes typen samenlevingen meer gemeen hebben naarmate ze historisch dichterbij elkaar staan, zo ook de zes typen godsdiensten. Ik bespreek eerst kort wat gemeenschapsgodsdiensten, de eerste vier, gemeen hebben. Daarna welke trekken de eerste twee, godsdiensten zonder schrift, delen. Tot slot beschrijf ik in grove trekken wat ieder type eigen is.

### *Gemeenschapsgodsdiensten*

Met name tussen de eerste vier typen is er veel overeenkomst op grond van het feit dat ze alle vier gemeenschapsgodsdiensten zijn en met één samenleving samenvallen.<sup>74</sup> Ze zijn de godsdienst van iedereen [238] in die samenleving ongeacht zijn of haar feitelijke geloofsinstemming en geloofspraxis, en van niemand buiten die samenleving. Het zijn godsdiensten waarin men wordt geboren, die als vanzelfsprekend ieders leven richting geven en door ieder, als de noodzaak zich voordoet, worden beoefend. In deze maatschappijen, waarin de leden uitsluitend of overwegend persoonlijke relaties met elkaar onderhouden en verwantschap een zeer belangrijke, of zelfs dé centrale instelling is, wordt door godsdienst een tweede, of meerdere, veronderstelde samenlevingen gecreëerd en in de zichtbare samenleving geïntegreerd, bijv. die van de overledenen, en die van andere categorieën van onzienlijke wezens.<sup>75</sup> De relaties van de leden met elkaar zijn op ontelbare wijzen verweven met hun veronderstelde relaties met onzichtbare wezens in werelden die empirisch niet waarneembaar zijn.

Het behoort ook tot het eigene van gemeenschapsgodsdiensten dat ze op vele wijzen met de instellingen van die samenlevingen en hun talen en culturen verweven zijn. Godsdienst bestaat in deze samenlevingen meestal niet als een duidelijk aparte vorm van gedrag binnen een aparte vorm van relaties. Men heeft er vaak geen woord voor, evenmin als voor ons begrip ‘geloof’. Beide komen alleen voor als onderdeel van sociaal, economisch, politiek, militair, therapeutisch of ander gedrag, die vaak zelf ook niet, of weinig, institutioneel gedifferentieerd zijn. De moderne westerse kernbegrippen ‘natuur - bovennatuur’, ‘stoffelijk - geestelijk’, ‘heilig - profaan’ zijn op deze godsdiensten meestal niet toepasbaar.

Deze onderdompeling van godsdienst in het sociale leven uit zich nog op een andere wijze. Deze complexe godsdiensten bieden vele verklaringen van heil en onheil en vele modellen om actie tegen onheil te ondernemen. Heil is alle vormen van welzijn in dit leven. Deze godsdiensten

---

<sup>73</sup> Voor een verdere indeling van de godsdiensten van de jager-verzamelaar-samenlevingen, zie Hultkrantz 1988.

<sup>74</sup> Zie Van der Toorn 1985: 114; Fitzgerald 1990: 116.

<sup>75</sup> De Akan van Zuid Ghana onderhouden betrekkingen met vijf, relatief onafhankelijke, onzichtbare samenlevingen van onzienlijke wezens: die van Nyame (‘God’) en de *abosom*, goden; die van de *nsamanfo*, voorouders; die van de *moatia*, ‘boskabouters’; die van de *abayifo*, heksen; en die van de amuletten, ‘medicijnen’, trommels, en andere door mensen gemaakte artefacten, die hun kracht aan een ‘ziel’ met wraakmacht (*sasa*) ontlennen.



## De wraak van de ‘primitieven’

zijn zo pragmatisch en op utiliteit ingesteld dat westerse wetenschappers vanuit een (te) westers-christelijk begrippenkader in hen vaak slechts ‘magie’ konden zien.

Binnen de groep van de gemeenschapsgodsdiensten kan men de gemeenschapsgodsdiensten zonder schrift (typen 1 en 2) onderscheiden van die met schrift (typen 3 en 4).

### *Gemeenschapsgodsdiensten zonder schrift*

Typen één en twee zijn de gemeenschapsgodsdiensten van de zeer vele, demografisch zeer kleine samenlevingen zonder schrift. De belangrijkste trek die deze twee typen gemeen hebben is niet zozeer het ontbreken van het schrift als wel de afwezigheid van articulatie van geloofsvoorstellingen. Type één en twee godsdiensten zijn dan ook vage, gevarieerde en vaak inconsistente stelsels van geloofsvoorstellingen,<sup>76</sup> die nooit worden gearticuleerd, maar die de gelovigen op basis van het samenbindend denken (*multi-stranded thought*)<sup>77</sup> tot betamelijk geacht gedrag jegens de onzichtbare wezens aanzetten. Ze laten veel variatie toe, evenals scepsis en ongelooft, dat vooral in functie staat van de competitie binnen de religieuze markt. Men vindt in deze godsdiensten een hoge omzet van lagere onzienlijke wezens. Als die niet aan de verwachtingen voldoen, worden ze verlaten of vervangen. De voorraad lagere wezens wordt voortdurend door bezetenheid of import uit omringende of missionaire godsdiensten aangevuld.

[239] De zichtbaarheid van deze godsdiensten is op grond van de lage welvaart gering. Zelfs als men er de middelen toe heeft, ontbreekt de behoefte om godsdienst met veel uiterlijk vertoon te markeren. Schitterende tempels vindt men er nergens. In tegenstelling tot wat in romantiserende beschrijvingen over archaische godsdienst wordt beweerd en ondanks de frequente omgang met onzienlijke wezens die hun gelovigen in bezetenheid en door divinatie beoefenen, zijn de gelovigen van deze godsdiensten over het algemeen weinig godsdienstig. Laksheid is een structureel kenmerk van deze godsdiensten. Dat is vooral zo om economische redenen. In deze samenlevingen, waarin middelen schaars zijn, worden zowel sociale als religieuze betrekkingen door geschenkgedrag gevestigd en onderhouden, en worden verwaarloosde betrekkingen ermee hersteld. Dit zijn dan ook zeer dure godsdiensten.

Deze godsdiensten zijn niet alleen adoptief, adaptief en tolerant: zij maken geen enkele aanspraak op exclusief heil. Als hun aanhangers tot een andere godsdienst overgaan zetten zij zich voort als meervoudige godsdienstigheid, *plural religious allegiance*.<sup>78</sup> Ze kennen geen binding met ethiek.<sup>79</sup> Omdat men gelooft in voorouders die in deze wereld actief zijn, is er geloof in leven na de dood. Waar die echter verblijven en hoe ze het er hebben, wordt niet uitgewerkt. Deze godsdiensten kennen wel iets van een protologie, maar geen eschatologie. Vele zijn zowel ‘mono-’, ‘poly-’, als ‘pan-theïstisch’.

---

<sup>76</sup> Wat niet betekent dat deze godsdiensten geen samenhang en structuur bezitten. De etnografie heeft die vooral door structuralistisch onderzoek aan het licht gebracht. Voor een goed voorbeeld, zie Bartle 1983.

<sup>77</sup> Zie boven p. 10 en voetnoot 61 over *multi-stranded thought*

<sup>78</sup> Zie bijv. Platvoet 1979

<sup>79</sup> Zie Kudadjie 1976

## Jan G. Platvoet

Binnen de godsdiensten zonder schrift onderscheidt mijn eerste type godsdiensten, die van de jager-verzamelaars, zich vooral door het geringe getal van de onzichtbare werelden waarmee de gelovigen menen te verkeren,<sup>80</sup> door de geringe bezetting van die werelden, door de nauwe binding van die onzienlijke wezens aan de natuurlijke omgeving waarin een bepaalde groep verzamelaars leeft, door de geografisch beperktheid van hun leefwereld, en door de geringe tijdsdiepte van hun wereldbeeld.<sup>81</sup> Daarnaast valt de directheid van de omgang van de gelovigen met hun onzienlijke wezens op,<sup>82</sup> en hun afstandelijke, en soms vijandige houding jegens hen.<sup>83</sup> Dit alles weerspiegelt hun samenleving en hun ecologie.<sup>84</sup>

Van het tweede type, de godsdiensten van vroege voedselproducenten, liggen de kenmerken van de godsdiensten van pastorale nomaden het dichtst bij die van de godsdiensten van de jager-verzamelaars,<sup>85</sup> en die van de godsdiensten van sedentaire voedselverbouwers het dichtst bij die van het derde type godsdiensten. Omdat verwantschap bij uitstek het structurerende organisatieprincipe van deze samenlevingen is en genealogisch geheugen verder in de tijd terugreikt naar mate het een omvangrijkere samenleving moet organiseren, staan voorouders in vele van deze godsdiensten centraal, neemt de herinnerde tijd beduidend toe, en schuift de tijd van 'lang geleden', toen de [240] Scheppergod op de wereld wandelde om haar in te richten,<sup>86</sup> tot twee, drie eeuwen terug. De complexiteit van deze godsdiensten neemt sterk toe, zowel door het groeiend aantal 'onzienlijke werelden' als door hun toegenomen bevolking. Religie is nauw met de overige aspecten van het collectieve en individuele leven verbonden, maar begint ook in erkende religieuze specialisten (parttime priesters, mediums, waarzeggers, genezers, kruidendokters, amulettenvervaardigers, etc.) en in aparte kamers of gebouwtjes voor godsdienstige praxis de vroegste elementen van institutionele separatie ten opzichte van de andere vormen van institutionalisering te vertonen. Die betreft in de grotere samenlevingen vooral de politieke organisatie, die vaak op

---

<sup>80</sup> Zie Morris 1981: 203-212; Katz 1982: 28-31, 40-41, 102; Dupré 1975: 156, 157, 158sq., 172sq..

<sup>81</sup> Zo is er geen herinnering aan, noch rituele omgang met, bij naam gekende overledenen van langer dan twee generaties geleden (Morris 1981: 211) en ligt de oertijd, waarin alles tot stand kwam, op even korte afstand. Daarover wordt in smakelijke verhalen verteld (Katz 1982: 30-31).

<sup>82</sup> In deze godsdiensten is trance het centrale ritueel en die is niet aan rituele specialisten voorbehouden. Bij de Berg-Pandaram 'one in eight adults seem have this ability [...] which is looked upon as something of a natural gift' (Morris 1981: 205). De !Kung hebben een pedagogiek van de dissociatie zodat 40 à 50 % van de mannen, en 10 à 20 % van de vrouwen (Katz 1982: 97) regelmatig in trance gaat. Daarnaast is er vaak de cultuur van de sjamanistische zielereis (zie Morris 1981: 205-208, 210, 214; Katz 1982: passim; Hultkrantz 1988: 584; Goodman 1988: 285-286). Gave en gebed hebben er bij lange na niet die centrale plaats die trance inneemt (Morris 1981: 205, 208, 209, 210, 211).

<sup>83</sup> Zie Morris 1981: 208-209; Platvoet 1999

<sup>84</sup> Morris 1981: 207-208

<sup>85</sup> Hultkrantz 1988: 584

<sup>86</sup> Zie Platvoet 2004, 2012 over Akan protologie en hoe door ontmoeting met moslim en christelijke handelaren en hun geloofsvoorstellingen omtrent Allah/God als schepper de Akan hemelgewelfgod Nyame geleidelijk ook als schepper werd gezien en daardoor langzaam spiritualiseerde van god aan, en van, het zichtbare hemelgewelf tot een geheel transcendente god in een geheel spirituele hemel.

## De wraak van de ‘primitieven’

grond van koninklijke, c.q. mythische, voorouders wordt gelegitimeerd. Hier ontstaan de vroegste vormen van staatsgodsdienst met de vorst in de rol van de publieke liturg. Bezetenheid heeft nog een centrale plaats in deze godsdiensten, maar daarnaast komt een grote variatie aan mechanische divinatie op. Die (veronderstelde) communicatie is iets minder direct dan die in bezetenheidsrituelen waarin onzienlijke wezens worden geacht ‘lijfelijk’ aanwezig te zijn en direct aanspreekbaar. De meest centrale religieuze handeling van deze samenlevingen is echter geschenkgedrag, en daar binnen vooral het offer - van voedsel, maar ook van bloed, en van leven door het doden van vooral de dieren die men houdt.

### *Gemeenschapsgodsdiensten met schrift*

De godsdiensten van typen drie en vier vormen het middenpaneel van de algemene godsdienstgeschiedenis. Die van type drie zijn de gemeenschapsgodsdiensten van samenlevingen met vroege vormen van geavanceerde landbouw en daardoor demografische groei, en met de steden, staten en rijken zoals die vanaf 6.000 jaar geleden geleidelijk begonnen te ontstaan. Ze vertonen al vrij ontwikkelde vormen van institutionalisering, o.a. op het politieke vlak, en begonnen de vroegste vormen van schrift te gebruiken voor de administratie van de handel en geleidelijk ook voor andere doeleinden. Type vier zijn de gemeenschapsgodsdiensten van de samenlevingen van de eerste axiale tijd (1400 BCE tot 632 CE). Ik stap er met zevenmijlslaarzen doorheen

In het derde type verzezen met de opkomst van de staat de tempelcomplexen van de staatsgodsdienst met hun uitgebreide full time priesterschappen rond, of ter vervanging van, de centrale liturg, de monarch in het centrum van de vroegste steden. In hun riten stond het politieke heil centraal. Daarnaast was er de godsdienst van het gewone volk in de ommelanden, dat toen ook al door de schrijvende elite als dom bijgeloof en magie werd afgedaan. Leervorming kwam niet, of zeer laat op gang, en in kleine, elitaire kring, maar bleef open en synthetiserend. Ik noem deze godsdiensten de *gemeenschapsgodsdiensten van de vroege staatssamenlevingen met schrift*. Deze derde groep omvat naast de dode, of antieke, godsdiensten van Mesopotamië, Egypte, Griekenland, etc., echter ook nu nog volop florierende godsdiensten zoals ‘het hindoeïsme’,<sup>87</sup> het confucianisme, en het shintoïsme.

Het vierde type ontstond een 3.500 jaar geleden (ca. 1.500 BCE), in een tijd dat ruiters met ijzeren wapens dorpen van landbouwers platbrandden en de verering van dronken oorlogsgoden toenam.<sup>88</sup> Als reactie daarop stichtte Zarathustra de eerste godsdienst met ethiek en apocalyptiek. Hij schreef gedrag voor dat in zichzelf goed werd geacht, en verbood ‘slecht gedrag’. Zijn godsdienst was de eerste waarin de absolute tegenstelling tussen de *Ahoera’s*, die de ethische orde symboliseerden, en de dronken *Daeva’s* die plundergedrag legitimeerden, centraal stond. Zoroastrianisme was ook de eerste godsdienst waarvan men door een geloofsbeslissing lid werd.<sup>89</sup> Het was daar-

---

<sup>87</sup> ‘Het hindoeïsme’ is een westerse paraplu-termen en koloniaal containerbegrip dat pas in de 19<sup>e</sup> eeuw is ontworpen. Zie Fitzgerald 1990

<sup>88</sup> Boyce 1979: 19; 1984: 11

<sup>89</sup> Zie Boyce 1979: 19-29, 30-31; 1984: 57

mee de eerste 'sekte', of denkrichting in geloofszaken,<sup>90</sup> dat het kenmerk bij uitstek werd van type vijf godsdiensten, die van de eerste axiale tijd.

Sekten werden talrijk vanaf een 2.600 jaar geleden (600 BCE). Rondtrekkende leraren begonnen [241] geloofsvoorstellingen te systematiseren in een wedijver het geloof van hun samenleving het zuiverst te formuleren. Door leerlingen rond zich te verzamelen verbrokkelden zij de eenheid van de gemeenschapgodsdiensten. Godsdienst werd daardoor voor het eerst kleiner dan de samenleving. Door hun geloofsleer brachten de leraren ook een overgang tot stand van de onverhelderde orthopraxie van gemeenschapgodsdiensten zonder waarheidsaanspraken en gericht op tastbaar heil in dit leven, naar geloofsleergodsdiensten: godsdiensten met gearticuleerde systemen van geloofsvoorstellingen met steeds duidelijker aanspraak op de waarheid van dat geloof, en die verlossing beloofden in een leven na de dood. De overgang van orthopraxe naar orthodoxe godsdienst<sup>91</sup> viel samen met een verhuizing van bevolking van het platteland naar de steden en met de daarbij horende verschuivingen van micro- naar macro-, van mentaal kleinschalige naar mentaal grootschaligere werelden. Dit nieuwe type godsdienst vond vooral onder stedelingen aanhang. Ik noem de godsdiensten van deze vroeg-urbaniserende samenlevingen de gemeenschapgodsdiensten met schrift en met sekten die geloof beginnen te articuleren.

*De transnationale exclusieve geloofsleergodsdiensten van de eerste axiale tijd*

Het vijfde type bestaat uit de missionaire geloofsleergodsdiensten van de eerste axiale tijd. De opkomst van sekten in het vierde type legde de basis voor de godsdiensten die de samenlevingen waarin ze als sekte waren ontstaan overstegen.<sup>92</sup> Men laat de geschiedenis van deze zendingsgodsdiensten meestal bij de Boeddha Gautama Siddharta beginnen, dus ca. 2.500 jaar geleden (500 BCE). Dat is niet juist. De geschiedenis van de missionaire godsdiensten begon pas een 250 jaar later toen boeddhistische monniken in Noord India het voorbeeld van keizer Asjoka volgden en net als hij de leer van de Boeddha buiten het Indische subcontinent begonnen te verbreiden.<sup>93</sup> Kenmerkend voor deze drie geloofsleergodsdiensten is echter niet zozeer, dat zij zich over meerdere samenlevingen verbreidden, maar hun opvatting van verlossend inzicht of openbaring. Zij

---

<sup>90</sup> Ik gebruik 'sekte' in de neutrale betekenis van *secta*, 'gedraglijn', 'denkrichting', 'leer' (wijsgerig of godsdienstig), 'geloofsgemeenschap'. *Secta* is etymologisch afgeleid van *sequor*, (een leraar) 'volgen', zich bij zijn of haar volgelingen aansluiten. In deze betekenis is iedere godsdienstige organisatie die van haar leden 'bekering', d.w.z. uitdrukkelijke instemming met haar *credo* of *symbolon* (geloofsbelijdenis) verlangt, een sekte. Ik gebruik 'sekte' uitdrukkelijk niet in de gangbare, pejoratieve betekenis die christelijke theologen in hun polemieken tegen 'ketteren' en 'scheurmakers' in zwang hebben gebracht: die van een groep gelovigen die zich heeft 'afgesneden' (van *secare*, 'snijden', *sectum*, 'afgesneden') van de gevestigde, 'ware' godsdienst/geloofsgemeenschap/kerk. Zie Kehrer 2001.

<sup>91</sup> Zie Gombrich 1988: 25-28, 36, 38-49; Fitzgerald 1990

<sup>92</sup> Smart (1973: 15) noemt ze 'trans-societal religions' en stelt ze tegenover 'group-tied religions'. Pye (1992: 15, 19) gebruikt de (iets minder gelukkige) termen universele en particularistische godsdiensten.

<sup>93</sup> Zie Scott 1985; Gombrich 1988: 131, 134-136

## De wraak van de ‘primitieven’

hielden dat zij het enig juiste inzicht hadden verworven, of de geheel volmaakte openbaring hadden ontvangen, en legden die in een canon vast. Zij verklaarden de zoektocht naar ander inzicht, of de mogelijkheid van nieuwe openbaring te ontvangen voor gesloten.<sup>94</sup> Iedere aanspraak op nieuwe verlichting of openbaring werd als verderfelijk bedrog afgewezen. Zij proclameerden zichzelf als de enige weg ten heil voor heel de mensheid en verklaarden alle andere godsdiensten het product van onwetendheid en bedrog.<sup>95</sup> Het heil dat zij beloofden lag in een bestaan na de dood. Ik noem deze drie godsdiensten *de transnationale exclusieve geloofsleergodsdiensten van de eerste axiale tijd*.

### *De transnationale inclusieve geloofsleergodsdiensten van de tweede axiale tijd*

De jongste samenlevingsvorm, die van de welvarende miljoenenmetropool, *jet travel* en *éducation permanente*, brengt zijn eigen, type zes, godsdiensten voort, en transformaties in alle godsdiensten van de eerdere vijf typen.<sup>96</sup> De oorzaken van die transformaties liggen met name in de secularisatie, godsdienstige privatisering en pluriformisering van deze samenlevingen, en de zware kosmologische scheiding die er in godsdienst tussen natuur en bovennatuur is ontstaan sinds de opkomst van de natuurwetenschap. Daardoor wordt communicatie met de bovennatuur voor gelovigen psychisch steeds moeilijker. Verder zwakt een deel van de gelovigen van de exclusieve geloofsleergodsdiensten de aanspraak op heilsexclusiviteit af of geeft die op.<sup>97</sup> Dat heeft in die godsdiensten twee reacties opgeroepen: een militante orthodoxie die steeds feller aan de letterlijke waarheid van de in de canon vastgelegde geloofsvoorstellingen vasthoudt;<sup>98</sup> en een extatische beweging die geloofszekerheid hervindt in dissociatieve ervaring.<sup>99</sup>

De morfologie van de jongste godsdiensten is voor ons overzicht echter veel belangrijker dan de transformatieprocessen in de bestaande. Deze godsdiensten van de tweede axiale tijd zijn veelal na 1827 ontstaan, toen Joseph Smith op een berg bij New York een visioen had waarin de engel Moroni hem gouden tafelen aanreikte met in hiërogliefen de tekst van een nieuw bijbelboek, het Boek van Mormon. Daarin werd de geschiedenis van Israël en de Christus naar het Wilde Westen doorgetrokken. De jongste godsdiensten zijn transnationale geloofsleergodsdiensten die op heropende, voortgaande openbaring stoelen. Zij nemen gewoonlijk een tolerante houding tegenover andere godsdiensten aan. Ze zijn breed in de godsdienstgeschiedenis georiënteerd. Ze geloven dat zij al de voorgaande godsdiensten in zich hebben opgenomen en hebben omgevormd tot de ware wereldgodsdienst die de mensheid echt het heil zal brengen. Door die voortgaande openbaring en

---

<sup>94</sup> Dit afgrendelen van de openbaring lukte nooit geheel. Aan de rand van de samenleving(en) bleef men openbaringen ontvangen en bezeten raken.

<sup>95</sup> Zie Gombrich 1988: 62-63; Wagtenonk 1984: 48

<sup>96</sup> Heel de godsdienstgeschiedenis door ondergaan godsdiensten van vroegere typen veranderingen door ontmoeting, c.q. confrontatie, met godsdiensten van latere typen. Zie daarover Kamstra 1975.

<sup>97</sup> Voor de ontwikkeling van inclusivisme in Theravada boeddhisme, zie Gombrich 1988: 199, 201

<sup>98</sup> Zie voor het zogenaamde fundamentalisme bijv. Boele van Hensbroek e.a 1991

<sup>99</sup> Voor bezetenheid in Theravada boeddhisme, zie Gombrich 1988: 203-207; in het Christendom, zie Platvoet & ter Haar 1989, en ter Haar 1992.

## Jan G. Platvoet

synthetiserende houding kunnen zij zich beter aanpassen aan de huidige godsdienstige markt. Zij bieden geen scherp omljnde leer en oefenen geen geloofstucht uit. Kenmerkende marktmiddelen zijn de boekhandel, *mailing*, en het meditatieweekend in de bergen of bossen. Hemel en hel hebben plaats gemaakt voor een science fiction-achtig spiritisme met voortgezette scholing op andere planeten en af en toe reïncarnatie op deze. Ze bieden 'heil' waar behoefte aan is: persoonlijke aandacht, groepssteun, psycho-hygiëne, 'prenatale, oerschreeuw-, en reïncarnatietherapie', groei in persoonlijkheid, geestverruiming, kosmische integratie. En dat alles zou zorgen voor een goede gezondheid, een lagere ziektekostenpremie en een succesvolle carrière. Met als neveneffect voor de samenleving, een vermindering van de *crime, conflict and accident rate* en de vorming van gelovigen die de toekomstige wereldregering zullen leiden. Die zal alle onheil: oorlog, armoede, ongelijkheid en milieuvernietiging, uitbannen. Ondanks deze claims, afficheren deze godsdiensten zich vooral als para-religies, een godsdienst-er-bij. Er is geen enkel bezwaar dat je als christen, moslim of boeddhist meedoet. Ik noem ze *de transnationale inclusieve geloofsleergodsdiensten van de tweede axiale tijd*.

### *De wraak van de 'primitieven'*

In deze schets zouden talrijke nuanceringen aangebracht moeten worden om aan de godsdienstgwschiedenis recht te doen. Bovendien heb ik wel de zes maatschappijtypen en de zes soorten godsdienst geschetst, maar niet de samenhang tussen beide, en nog minder de oorzakelijke verbanden tussen maatschappelijke en religieuze veranderingen. Het bewijs ontbreekt dus. In plaats daarvan wil ik op één godsdiensthistorische ontwikkeling wijzen, die ik 'de wraak van de primitieven' noem.

Exclusieve godsdiensten hebben des te feller getracht andere godsdiensten uit te roeien naarmate ze in hun ogen primitiever waren. Kijkt men naar de censuscijfers in bijv. Afrika, dan zou men kunnen denken zij in die opzet zullen slagen. Het tij van de geschiedenis keert zich echter tegen exclusieve godsdiensten. Vergelijkt men de eerste drie typen godsdienst met het zesde type, dan blijken de kenmerken van eerste drie nu geheel terug op de markt te zijn. Ik verwijs naar de vaagheid en variabiliteit in geloofsvoorstellingen die de eerste drie en het zesde type godsdiensten gemeen hebben; naar de ruimte die beide bieden voor selectief, pragmatisch geloof en twijfel; naar hun tolerantie, hun vermogen tot aanpassing, inpassing en synthese; en naar hun ondoorzichtig karakter. Beide bieden heilsgoed in materiële, maatschappelijke en mentale vormen. In beide staat voortgaande openbaring centraal. Dissociatie wordt in beide veelvuldig aangewend, en er is weer communicatie met overledenen. Juist dankzij de privatisering van godsdienst kunnen de jongste godsdiensten, net als de gemeenschapsgodsdiensten, geheel in bepaalde terreinen van de samenleving opgaan, bijv. in de gezondheidszorg en *big business management*. Kortom, welvarende wereldburgers die behoefte aan godsdienst hebben, kopen kritisch in in de supermarkt van godsdiensten. Ze verschijnen meestal met hun geheel eigen selectie van meervoudige godsdienst aan de kassa.

## De wraak van de 'primitieven'

### *Verwijzingen*

- Adriaanse, H.J., H.A. Krop & L. Leertouwer 1987, *Het verschijnsel theologie: Over de wetenschappelijke status van de theologie*. Meppel: Boom
- Anonymus 1992, 'Alleroudste rotstekeningen gevonden in Australië', in *Trouw*, dinsdag 8 augustus 1991, p. 12.
- Arens, W., 1979, *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. New York: Oxford University Press
- Baal, J. van, & W.A.E. van Beek 1985, *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: van Gorcum
- Baaren, Th.P., 1973, 'Science of Religion as a Systematic Discipline', in van Baaren & Drijvers 1973: 35-56
- Baaren, Th.P. van, 1986, 'Verlangen naar een wereld die niet in de materie opgaat - en niet daarmee ten onder ...', in Weerle e.a. 1986: 12-19
- Baaren, Th.P., & H.J.W. Drijvers (eds.) 1973, *Religion, Culture and Methodology: Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion*. The Hague, etc.: Mouton
- Baaren, Th. P. van, & L. Leertouwer 1980, *Doolhof der goden*. Groningen: Wolters-Noordhoff
- Barracrough, G., e.a. 1981, *Atlas van de wereldgeschiedenis*. Utrecht: Spectrum
- 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
- Bellah, R.N., 1964, 'Religious Evolution', in *American Sociological Review* 29: 358-374
- Bellah, R.N., 1965, 'Religious Evolution', in Lessa & Vogt 1965: 36-50
- Bergounioux, F.M., 1965, 'Prehistoric religion', in Bergounioux & Goetz 1965: 9-58
- Bergounioux, F.M., & J. Goetz 1965, *Prehistoric and Primitive Religions*. London: Burns & Oates
- Bjerke, S., 1979, 'Ecology of Religion, Evolutionism and Comparative Religion', in Honko 1979: 237-248
- Bleeker, C.J., 1956, *De structuur van de godsdienst: Hoofdpijnen ener fenomenologie van den godsdienst*. Den Haag: Servire
- Bleeker, J.C., 1973<sup>3</sup>, *Het geheim van de godsdienst*. Wassenaar: Servire (1956<sup>1</sup>)
- Boele van Hensbroek, P., e.a. (red.) 1991, *Naar de letter: Beschouwingen over fundametalisme*. Utrecht: Stichting Grafiet
- Boyce, M., 1987, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London, etc.: Routledge & Kegan Paul.
- [Boyce, M., 1984], *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism; edited and translated by Mary Boyce*. Manchester: Manchester University Press
- Brandewie, E., 1983, *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*. Lanham (MD), etc.: University of America Press
- Brelich, A., 1970, 'Prolégomènes', in Puech 1970-1976, tome I: 3-59
- Cancik, H., B. Gladigow, M. Laubscher & K.-H. Kohl (Hrsg.) 1988-2001, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe; Band I-V*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Clemen, C., 1966a, 'Die prähistorische Religion', in Clemen 1966b, I: 7-22
- Clemen, C., (Hgr.) 1966b<sup>3</sup>, *Die Religionen der Erde*. München: Goldmann, 4 Bände (1927<sup>1</sup>)
- Coppens, Y., 1990, 'Hominoidea, hominidae en homo', in Coppens e.a. 1990: 26-45

Jan G. Platvoet

- Coppens, Y., e.a. 1990, *5 miljoen jaar menselijk avontuur*. Brussel: Paleis voor de Schone Kunsten/Centre de Recherches en Paléolithologie et Préhistoire (= Catalogus bij de gelijknamige tentoonstelling, 14.09-30.12.1990)
- Delporte, H., 1990, 'De kunst in het paleolithicum', in Coppens e.a. 1990: 92-103
- Despland, Michel, & Gérard Vallée (eds.) 1992, *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality; La religion dans l'histoire: le mot, l'idée, la réalité*. Waterloo: Laurier University Press
- Dorst, J.C., e.a. 1961<sup>2</sup>, *Evolutie: De huidige stand van het vraagstuk*. Utrecht: Het Spectrum (1959<sup>1</sup>)
- Douglas, Mary, 1983<sup>3</sup>, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books
- Dupré, W., 1975, *Religion in Primitive Culture: A Study in Ethnophilosophy*. The Hague, etc.: Mouton.
- Eliade, M., 1969, *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago, etc.: University of Chicago Press.
- Eliade, M., (ed.) 1988, *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan
- Esser, G., & J. Mausbach (Hrg.) 1911, *Religion, Christentum und Kirche: eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete*. Kempten & München: Kösel'schen Buchhandlung
- Fitzgerald, T., 1990, 'Hinduism and the "World Religion" Fallacy', in *Religion* 20: 101-118
- Flasche, R., 1978, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*. Berlin, etc.: de Gruyter
- Fortes, M., & E.E. Evans-Pritchard (eds.) 1970, *African Political Systems*. London, etc.: Oxford University Press (1940<sup>1</sup>)
- Foy, W., (ed.) 1978, *Man's Religious Quest: A Reader*. London: Croom Helm
- Frick, H., 1928, *Vergleichende Religionswissenschaft*. Berlin, etc.: de Gruyter
- Gellner, E., 1988, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human Society*. London: Collins Harvill
- Gombrich, R.F., 1988, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London, etc.: Routledge & Kegan Paul
- Goodman, F.D., 1988, 'Visions', in Eliade 1988, vol. 15: 283-288
- Greschat, H.-J., 1988, *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart, etc.: Kohlhammer
- Haar, G. ter, 1992, *Spirit of Africa: The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*. London: Hurst
- Haar, G. ter, & J.G. Platvoet 1989, 'Bezetenheid en christendom', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 43, 3: 177-191
- Hoens, D.J., J.H. Kamstra & D.C. Mulder (red.) 1985, *Inleiding tot de studie van godsdiensten*. Kampen: Kok
- Hultkrantz, Å, 1988, 'Ecology', in Eliade 1988, vol. 4: 581-585
- James, E.O., 1963, *Godsdienst in de prehistorie*. Utrecht: Het Spectrum
- James, E.O., 1971, 'Prehistoric Religion', in Parrinder 1971: 23-33
- Jaspers, Karl, 1949, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis Verlag
- Jelinek, J., 1990, 'De Gravettiaan-kunst in Moravië', in Coppens e.a. 1990: 104-117
- Jonge, H.J., 1991, *Van Erasmus tot Reimarus: Ontwikkelingen in de Bijbelwetenschap van 1500 tot 1800*. [Leiden:] Rijkuniversiteit Leiden
- Kamstra, J.H., 1975, 'Het Spinneweb', in Sperna Weiland, e.a., 1975: 175-196
- Kamstra, J.H., 1988, *De japanse religie: een fenomenale godsdienst*. Hilversum: Gooi & Sticht.



## De wraak van de 'primitieven'

- Katz, R., 1982, *Boiling Energy: Community Healing among the Kalahari Kung*. Cambridge (Mass.), etc.: Harvard University Press
- Keher, Günter, 2001, 'Sekte', in Cancik, Gladigow & Kohl, 2001, V: 56-59
- Kippenberg, H.G., 1991, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft; Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Koenigswald, G.H.R. von, 1961, 'Paleontologie en menswording', in Dorst e.a. 1961: 142-165
- Kudadjie, J.N., 1976, 'Does Religion Determine Morality in African Societies?: A Viewpoint', in Pobe 1976: 60-77
- Leertouwer, L., 1980, *Zonder Stralenkrans: Over het Verklaren van Religieuze Verschijnselen*. Leiden: Universitaire Pers
- Leertouwer, L., 1989, 'C.P. Tiele's Strategy of Conquest', in Otterspeer 1989: 153-167
- Leeuw, G. van der, 1933, *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr
- Leeuw, G. van der, 1948, *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst*. Haarlem: Bohn
- Leroi-Gourhan, A., 1976, 'Les hypothèses de la préhistoire', in Puech 1970-1976, III: 545-571
- Lessa, W.E., & E.Z. Vogt (eds.) 1965, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach; Third Edition*. New York, etc.: Harper & Row
- Lumley, H. de, & M.-A. de Lumley 1990, 'De homo erectus verovert de oude wereld: De eerste menselijke bewoners van Europa', in Coppens e.a. 1990: 46-67
- Mair, L., 1974, *African Societies*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press
- Mensching, G., [1959], *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. München: Goldmann
- Meslin, M., 1976, 'Histoire des religions', in Puech 1970-1976, tome III: 1277-1328
- Middleton, J., & D. Tait (eds.) 1970<sup>4</sup>, *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*. London: Routledge & Kegan Paul (1958<sup>1</sup>).
- Morris, B., 1981, 'Hill Gods and Ecstatic Cult: Notes on the Religion of a Hunting and Gathering People', in *Man in India* 61, 3: 203-236
- Morris, B., 1982, *Forest Traders: A Socio-economic Study of the Hill Pandaram*. London: The Athlone Press
- Morris, B., 1987, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulder, D.C., 1985, 'Het vak en zijn afgrenzingen', in Hoens, Kamstra & Mulder 1985: 35-40
- Müller, F.M., 1867-1875, *Chips from a German Workshop*. London: Longmans, Green & Co (4 vols.)
- Müller, F.M., 1878, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India: the Hibbert Lectures 1878*. London: Longmans, Green & Co./Williams & Norgate.
- Olson, C., 1989, 'Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work', in *Numen* 36, 1: 98-112
- Otterspeer, W., 1989, *Leiden Oriental Connections, 1850-1940*. Leiden, etc.: Brill
- Parrinder, G., 1971, *Man and his Gods; Encyclopedia of the World's Religions*. London, etc.: Hamlyn
- Peer, Ph. van, 1990, 'De technologische evolutie van pre-historische jagers-verzamelaars', in Coppens e.a. 1990: 87-91.
- Petersen, E. Brinch, 1990, 'Mesolithische kunst en begravingen in Zuid-Skandinavië', in Coppens e.a. 1990: 118-125.

Jan G. Platvoet

- Platvoet, Jan G., 1979, 'The Akan Believer and his Religions', in Vrijhof & Waardenburg 1979: 544-606; also at: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2017/03/Akan-Believer.pdf>
- Platvoet, J.G., 1982, *Comparing Religions: A Limitative Approach: An Analysis of Akan, Para-Creole and IFO-Sananda Rites and Prayers*. The Hague, etc.: Mouton
- Platvoet, J.G., 1999, 'At War with God: Ju'hoan Curing Dances', in *Journal of Religion in Africa* 29, 1 (November 1999): 2-61; also at: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2016/03/Kung-curing-dances.2016.pdf>
- Platvoet, J.G., 2000, 'Chasing Off God: Spirit Possession in a Sharing Society', in Ralls-MacLeod & Graham Harvey 2000: 122-135; also at: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2017/03/ChasingOffGod.pdf>
- Platvoet, Jan G., 2004, 'Is God Touchable?: On the Materiality of Akan Spirituality', in Schrimpf, Triplett & Kleine 2004: 175-195; also at: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2017/03/IsGodTouchable.pdf>
- Platvoet, Jan G., 2012, 'Nyame ne Aberewa: Towards a History of Akan Notions of God', in *Ghana Bulletin of Theology N.S.* 4 (December 2012): 41-68; also at: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2016/10/NyameNeAberewa.2016.pdf>
- Pobee, J.S., (ed.) 1976, *Religion in a Pluralistic Society: Essays Presented to Professor C.G. Baëta*. Leiden: Brill
- Puech, H.-Ch., 1970, 'Préface', in Puech 1970-1976, tome I: VII-XXVII
- Puech, H.-Ch., (éd.) 1970-1976, *Histoire des religions*. Paris: Gallimard (en trois tomes; NRF: Encyclopédie de la Pléiade, 29)
- Pye, Michael, 1992, *Religion: Shape and Shadow; An Inaugural Address Delivered at the University of Lancaster*. Lancaster: University of Lancaster
- Karen Ralls-MacLeod & Graham Harvey (eds.) 2000, *Indigenous Religious Musics*. Aldershot, etc.: Ashgate, 2000
- Redfield, R., 1953, *The Primitive World and its Transformations*. [z.pl.:] Cornell University Press.
- Rudolph, K., 1985, *Historical Fundamentals and the Study of Religions; Haskell Lectures delivered at the University of Chicago*. New York, etc.: Macmillan, etc.
- Schlatter, G., 1988, 'Religionsethnologie', in Cancik, Gladigow & Laubscher 1988-, Band I: 157-194
- Schmidt, W., 1911, 'Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes', in Esser & Mausbach 1911: 477-631
- Schoffeleers, J.M., (ed.) 1978, *Guardians of the Land; Essays on Central African Territorial Cults*. Gweru (Zimbabwe): Mambo Press
- Schrimpf, Monika, Katja Triplett & Christoph Kleine (eds.) 2004, *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft; Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag / New Paths in the Study of Religions; Festschrift in Honour of Michael Pye on his 65th Birthday*. München: Biblion
- Scott, D.A., 1985, 'Ashokan Missionary Expansion of Buddhism among the Greeks (in N.W. India, Bactria and the Levant)', in *Religion* 15: 131-134
- Smart, N., 1973, *The Science of Religion & The Sociology of Knowledge; Some Methodological Questions*. Princeton (N.J.): Princeton University Press
- Smart, N., 1978, 'The Comparative Study of Religions in Historical Perspective', in Foy 1978: 7-21

## De wraak van de ‘primitieven’

- Sperna Weiland, J., e.a., 1975, *Antwoord: Gestalten van geloof in de wereld van nu*. Amsterdam: Meulenhoff
- Stolz, F., 1988, *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tiele, C.P., 1873, *De plaats van de godsdiensten der natuurvölker in de godsdienstgeschiedenis; redevoering bij het aanvaarden van het professoraat aan het Seminarium der Remonstranten, den 13den Februari 1873 in het Groot Auditorium der Leidsche Hoogeschool*. Amsterdam: van Kampen
- Tiele, C.P., 1876, *Geschiedenis van den godsdienst, tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten*. Amsterdam: van Kampen
- Tiele, C.P., 1900, *Inleiding tot de godsdienstwetenschap; Gifford lezingen gehouden in de Universiteit van Edinburgh*. Amsterdam: van Kampen, 2 dln
- Tiele, C.P., 1901, *Hoofdtrekken der godsdienstwetenschap*. Amsterdam: van Kampen
- Toorn, K. van der, 1985, *Sin and Sanction in Ancient Mesopotamia; A Comparative Study*. Assen: van Gorcum
- Tull, H.W., 1991, ‘F. Max Müller and A.B. Keith: “Twaddle”, the “Stupid” Myth, and the Disease of Indology’, in *Numen* 37, 1: 27-58
- Turnbull, C.M., 1978, *Man in Africa*. Harmondsworth: Penguin Books
- Vandermeersch, B., ‘De Neandertalers en de eerste moderne mensen’, in Coppens e.a. 1990: 68-86
- Vos, F., 1974, ‘[Japan:] Geschiedenis’, in *Grote Winkler Prins, zevende druk*. Brussel, etc.: Elsevier, dl. 10: 348-355.
- Vrijhof, P.H. & J. Waardenburg (eds.) 1979, *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. The Hague/Paris/New York: Mouton
- Waardenburg, J., (red.) 1984, *Islam: Norm, ideaal en werkelijkheid*. Weesp: Het Wereldvenster
- Waardenburg, J., 1986, *Religion und Religionen: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, etc.: de Gruyter
- Waardenburg, J., 1990, *Religie onder de loep: Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*. Baarn: Ambo
- Wach, J., 1924, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretische Grundlegung*. Leipzig: Hinrichs
- Wagtendonk, K., ‘Mohammed’, in Waardenburg 1984: 46-63
- Weerle, D. van, e.a. 1986, *Het verschijnsel godsdienst*. Amsterdam, etc.: Thomas Rapp (= NRC-Handelsblad boeken, no. 2)
- Wiebe, D., 1981, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*. The Hague, etc.: Mouton.
- Wiebe, D., 1983, ‘Theory in the Study of Religion’, in *Religion* 13, 4: 283-309
- Wiebe, D., 1989, ‘Is Science Really an Implicit Religion’, in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 18, 2: 171-183
- Wiebe, D., 1990, ‘From Religious to Social Reality: The Transformation of “Religion” in the Academy’ (referaat, voorgedragen op het 16e IAHR congres, Rome, 8-13 september 1990, 17 pp.)
- Young, Katherine K., ‘World Religions: A Category in the Making?’, in Despland & Vallée 1992: 111-130